

# Das byzantinische Kulturmodell des 12. Jahrhunderts in der Sicht von Hugo Etherianus (ca. 1110/20–1182)

GEORGI KAPRIEV / *Sofia* /

Die Frage nach der Ansicht von Hugo Etherianus (Eteriano) wird hier in einen breiteren Kontext gestellt<sup>1</sup>. Es geht um die Prozesse der Umprägung und Neuprägung von Formen des byzantinischen Kulturmodells, die meines Erachtens zwischen den 20ern Jahren des 11. und Ende des 12. Jahrhunderts ihre Vervollständigung erfahren haben. Daraus bildete sich eine Kulturgestalt, die den sog. byzantinischen Klassizismus fort und ersetzte. Sie bestimmte, so meine These, auch die Kultursituation nach dem Fall von Konstantinopel im Jahre 1204 und blieb bis zum Ende der eigentlich byzantinischen Zeit gültig.

Als Kernbaustein des Modells ist die Art und Weise des Verhältnisses zum Westen zu bestimmen. Byzanz sagte sich nie von dem römischen Ideal eines Weltimperiums los,

---

<sup>1</sup> Dieser Text entstand während meiner Arbeit als Fellow des Internationalen Kollegs Morphomata der Universität zu Köln. Er wurde am 17. Juni 2013 im Rahmen der Morphomata Lectures Cologne vorgetragen. Für die Sprachkorrektur bin ich Herrn Thomas Barton verpflichtet.

das als christlich fundiert konzipiert wurde. Der Zerfall der Ökumene, d.h. der Einheit von imperialer Macht und orthodoxem Christentum, war spätestens am Ende des 11. Jahrhunderts evident. Dennoch hatte das Bewusstsein des Ostens von der universellen christlichen Kulturwelt immerwährend Bestand. Man betrachtete die Lateiner als außerhalb der Ökumene stehend (die „Wir-Ihr“-Gegenüberstellung war offenkundig), schrieb ihnen aber einen anderen Status als den „Barbaren“ zu. Die Konfrontation mit den Lateinern wurde im Rahmen einer Zivilisationsgemeinschaft gesucht, indem die westliche Dimension als notwendiger Bestandteil der christlichen Kultur konzipiert wurde<sup>2</sup>.

### 1. Die Ost-West-Verhältnisse im 12. Jahrhundert

Es gilt nun als ein *commonplace*, dass das 12. Jahrhundert entscheidend für die Geschichte der Verhältnisse zwischen den Abendländern und den Byzantinern war<sup>3</sup>. Vorwiegend geschah dies durch die Kreuzzüge, den steigenden Handelsverkehr und die neuen Phänomene auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie des Westens.

Seit 1166 suchte die byzantinische Diplomatie besonders aktiv eine politische Annäherung an Rom. Kaiser Manuel Komnenos (1143–1180) strebte, die Einheit des Reiches nach dem Muster Justinians wiederherzustellen, der auch die kirchliche Einheit implizierte. Das Interesse Manuels am Westen ging soweit, dass ihm sogar, wie auch dem Patriarchen Lukas Chrysoberges (1156–1169), nachgesagt wurde, sie seien Lateinfreunde<sup>4</sup>. Bei seinem Streben versuchte der Kaiser das abendländische Schisma (1159–1177) auszunutzen. Er unterstützte den Papst Alexander III. und rivalisierte damit gegen Friedrich I. Barbarossa. Dieser war seinerseits der dritte westliche Herrscher, der die Universalität des Kaisertums einforderte und aggressiv gegen Manuel und das Reich befandete<sup>5</sup>. Der Grund seines Appetites war die Tatsache, dass der Westen seit knapp 100 Jahren auf keine Weise von Byzanz mehr bedroht oder abhängig war. Von 1071 befand sich Byzanz im Vergleich mit dem Westen in der schwächeren Position<sup>7</sup>. Gerade dieser Umstand bestimmte den politischen Kontext und nicht etwa das sog. große Schisma von 1054, das weder groß noch ein Schisma war<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> Siehe Kapriev (2012a: 10–11).

<sup>3</sup> Classen (1955: 339); Kolbaba (2006: 15).

<sup>4</sup> Siehe Dondaine (1952: 67, 78–79, 86).

<sup>5</sup> Nach Karl dem Großen und Otto I.

<sup>6</sup> Für diesen Zweck agierte er 1176 bei Myriokephalon als Verbündeter der Seldschuken gegen die Byzantiner. 1189/90 zog er nach der Besetzung von Philippopolis und Adrianopolis einen Sturm auf Konstantinopel in Erwägung.

<sup>7</sup> 1071 mußten die Byzantiner ihren letzten Stützpunkt in Unteritalien räumen und gleichzeitig den Einfall der Seldschuken in Kleinasien hinnehmen.

<sup>8</sup> 1054 ging es um eine Streiterei zwischen dem päpstlichen Legaten Kardinal Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen Michael I. Kerullarios, die keiner der Zeitgenossen ernst nahm. Bereits im Jahre 1055

Die alltäglichen Verhältnisse waren ebenfalls nicht ungetrübt. Seit dem ersten Kreuzzug trafen mehr Byzantiner mit Lateinern zusammen als zuvor. Dabei betrachteten die Byzantiner die Lateiner jedoch eher als Feinde<sup>9</sup> und es wuchs eine gegenseitige Erbitterung empor<sup>10</sup>. Parallel dazu stieg die Bewusstwerdung von den religiösen Unterschieden zwischen Rhomäern und Lateinern an<sup>11</sup>. 1166 berichtet Hugo Etherianus, dass die Lateiner durch die Stadt ungeliebt und verhasst zogen<sup>12</sup>, indem er die wirtschaftlich-politischen Verdrängungen und die Angriffe gegen die lateinische Kirche mit ihrer Glaubensart als zwei Gestalten ein und desselben Phänomens betrachtet<sup>13</sup>.

Nichtsdestoweniger war die Anziehungskraft von Byzanz bei den Abendländern nie lebendiger als in dieser Epoche. Denn es ging nun nicht mehr um bloße Handels- und Kriegsbeziehungen. Das 12. Jahrhundert war das Moment einer neuen kulturellen Kontaktaufnahme zwischen der lateinischen und der byzantinischen Welt. In den in Konstantinopel entstandenen Vierteln der Pisaner und dann der Genueser und der Venezianer lebten und arbeiteten mehrere lateinische Intellektuelle<sup>14</sup>. Auch die politischen Gesandtschaftsreisen erleichterten den Verkehr der Gelehrten<sup>15</sup>. Das 12. Jahrhundert war die Zeit eines intensiven, wenn nicht des intensivsten theologischen und philosophischen ost-westlichen Dialogs im Mittelalter (abgesehen von dem regen aber oft plakativen Dialogismus des 15. Jahrhunderts).

Dieser Dialog verlief aber vor dem Hintergrund einer wachsenden Zurückhaltung der Byzantiner, die sich als Antwort zweier lateinischer Entwicklungen herausbildete. Es geht um den Aufstieg des reformierten Papsttums (samt den Ansprüchen an *plenitudo potestatis*) und das intellektuelle Ferment dessen, das „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ genannt wird<sup>16</sup>.

---

wurden die Verhandlungen zwischen dem Papsttum und Byzanz mit dem Ziel einer Allianz gegen die Normanen wieder aufgenommen. Cf. e.g. Pratsch (2012: 24–25).

<sup>9</sup> Kolbaba (2010: 126).

<sup>10</sup> Die Geschichte der Errichtung der Handelsprivilegien und Vorrechte der Lateiner (zunächst der Pisaner im Jahre 1111) und ihrer zeitweisen (außen- und innenpolitisch motivierten) Aufhebungen nach 1161, die mit Verfolgungen und selbst Massakern (mit dem Höhepunkt im Jahre 1182) begleitet waren, legt ein klares Zeugnis dafür ab.

<sup>11</sup> Das betrifft selbstverständlich nicht alle Gruppen der Bevölkerung. Tia Kolbaba bemerkt mit guten Gründen, dass von Süditalien bis zu dem heiligen Land Griechen (i.e. Rhomäer) und Lateiner, inkl. ihre Priester, zusammenlebten, indem sie ihre Riten gegenseitig respektierten. Sicher war eine erhebliche Menge dieser Leute den theologischen und ekklesiologischen Unterschieden gegenüber gleichgültig. Andere und vor allem die Kleriker (hier muß man noch die Philosophen und die Theologen mitrechnen) vertieften sich in den Ritualformen und den Doktrinen ihrer Kirchen und pflegten, über die Unterschiede zu diskutieren. Die Kaiser wätselten ihre Meinung. Wechselseitig wurden die Kontroversen gehemmt und vorangetrieben. Cf. Kolbaba (2010: 125).

<sup>12</sup> Hugo Etherianus, *Brief an Petrus von Wien aus dem Jahre 1166*, in: Dondaine (1958: 481).

<sup>13</sup> Hugo Etherianus, *De sancto et immortalis Deo (= De deo)*, III, 15, in: PL 202, 370A.

<sup>14</sup> Unter denen die großen Übersetzer Moses von Bergamo, Jakobus von Venedig, Burgundio von Pisa.

<sup>15</sup> Classen (1955: 363).

<sup>16</sup> Siehe Kolbaba (2010: 126); Kolbaba (2006: 16).

Es ist uns eine erhebliche Menge an theologisch-philosophischen Debatten zwischen lateinischen und römischen Denkern im Laufe des 12. Jahrhunderts in Byzanz bezeugt. Es ist etwa der Streit zu betonen, den der Erzbischof Petrus Grossolano 1112 mit sieben byzantinischen Theologien unter denen Eustratios von Nizäa über das Filioque in Konstantinopel führte. Er ist im Allgemeinen von Petrus und Eustratios, wie auch durch andere byzantinische Autoren wiedergegeben<sup>17</sup>. Viel ausführlicher sind je in ihrer Form zwei andere Auseinandersetzungen dokumentiert. Damit ist die Diskussion Anselms von Havelberg mit Niketas von Nikomedien im Jahre 1136 gemeint, von Anselm selbst in seinen 15 Jahre später verfassten *Dialogi* dargestellt, wie auch die knapp zwei Dekaden andauernde polemische Praxis Hugos, die mein hiesiger Gegenstand ist. Es wird um die Morphome des Wissens und der Macht gehen, indem sowohl die staats- und kirchenpolitische wie auch die Wissensmacht gemeint wird.

## 2. Wer war Hugo Etherianus?

Über sein Leben ist nicht viel bekannt. Er wurde in der zweiten Dekade des 12. Jahrhunderts in Pisa geboren. In den 40er Jahren war er in Paris Schüler Alberic's von Mont Ste Genviève, der als Lehrer für die *logica vetus*<sup>18</sup> und Gegner des Abaelard bekannt war<sup>19</sup>. Hugo von Honau berichtet<sup>20</sup>, dass Etherianus auch Theologie, aber bei solchen Lehrern studiert habe, die weit von „unseren Methoden“ (*a studiis nostris*) entfernt waren. Mit diesen *studia* ist die Lehre Gilberts de la Porrée gemeint. Etherianus stand (nach einer Ablehnung seiner früheren Ansichten) dieser so nahe, dass er als der Geschichte des Porretanismus zugehörig betrachtet wird<sup>21</sup>. Die Motive, die ihn und seinen jüngeren Bruder Leo Tuscus nach Osten gebracht haben, sind unbekannt. Unklar ist auch, wo und wann er Griechisch gelernt hat. Hugo kam Ende der 50er oder Anfang der 60er nach Konstantinopel<sup>22</sup>. Es sind Behauptungen, dass er mit dem großen Theologen und Philosophen Nikolaos, Bischof von Methone (gestorben 1164/65), debattiert hat. Man vermutete, dass dadurch die Aufmerksamkeit des Kaisers auf Hugo herangezogen wurde. Diese Behauptungen sind aber argumentiert in Frage gestellt. Es sind keine Quellenangaben, dass eine persönliche Debatte Hugos mit Nikolaos stattgefunden hat. Hugo debatierte gegen Nikolaos in seinen Schriften und gerade diese Tatsache (nicht aber eine persönli-

---

<sup>17</sup> Siehe Gemeinhardt (2002: 512–518).

<sup>18</sup> D.h. die aristotelische Logik aufgrund der Übersetzungen und Kommentare des Boethius.

<sup>19</sup> Er unterrichtete in den 30ern und 40ern in Paris und siedelte 1146 nach Bologna um.

<sup>20</sup> In seinem *Liber de diversitate naturae et personae*.

<sup>21</sup> Dass er nach Byzanz ausschließlich um Material zu suchen gekommen ist, damit er sein Urteil über die Orthodoxie Gilberts bildet, bleibt aber eine Mutmaßung.

<sup>22</sup> Vielleicht seinem Bruder folgend.

che Auseinandersetzung) wird in den vorliegenden Dokumenten vermittelt<sup>23</sup>. Während Leo mehrere Jahre als Übersetzer des Kaisers tätig war, bleibt es unklar, womit sich Hugo beruflich befasste<sup>24</sup>. Er galt als lateinischer Berater des Kaisers im Bereich der Theologie. Nach dem Tod Manuels im September 1180 zog Hugo nach Italien zurück. 1182 wurde er von seinem engen Freunden Hubald von Ostia, seit 1181 Papst Lucius III., zum Kleriker geweiht und zum Kardinaldiakon kreiert. Am 7. Dezember 1182 schrieb der Papst an Leo, dass Hugo gestorben ist. Er starb wahrscheinlich im August desselben Jahres<sup>25</sup>.

Hugo war der beste lateinische Kenner der hellenischen und der byzantinischen Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert und der sachkundige Informant (l'informateur qualifié) der lateinischen Theologen, insbesondere, derjenigen die sich von dem traditionellen Wortgebrauch in ihrem trinitarischen und christologischen Vokabular zurückhielten<sup>26</sup>. Dieser Umstand wird durch mehrere superlative Zeugnisse seiner Zeitgenossen<sup>27</sup> bekräftigt. Aimerikus, der lateinische Patriarch von Antiochien, äußert seine Freude, dass „wir einen solchen Mediator haben, der weder vor dem geschulten Griechenland Halt macht, noch durch die Einwände der Hersteller von geschickt gefertigten Sophismen bestürzt werden kann“<sup>28</sup>. Hugo schrieb auf Latein und Griechisch, indem einige seiner Schriften zweisprachig verfasst wurden.

Er ist Autor eines Buches namens *De regressu animarum ab inferis*<sup>29</sup>, das nach der schriftlichen Bitte des pisaner Klerus an den Laien Hugo 1171 verfasst wurde. 1176/77 wurde sein Hauptwerk *De sancto et immortalis Deo* in den beiden Sprachen veröffentlicht<sup>30</sup>. Er schickte es an Alexander III., an den lateinischen Patriarchen von Antiochien und an den Kaiser. Das Buch stieß auf eine Reaktion in Byzanz, indem Johannes Kama-teros<sup>31</sup> als Autor zweier Gegenschriften gilt. 1179 brachte Hugo von Honau eine Kopie des Buches wie auch des 1179 verfassten *Liber de differentia naturae et personae* nach Westen mit. Es ist eine Antwort auf die Bitten Hugos von Honau und Petrus von Wien. Sie wollten die Meinung der griechischen Autoritäten über die Begriffe „Natur“ und „Person“ in der Hoffnung wissen, die Lehre Gilberts durch die griechische Tradition zu bestätigen. Hugo von Honau benutzte das Buch als Unterlage seines gleichnamigen Werkes. Zu

---

<sup>23</sup> Siehe Rigo (2006: 663–664).

<sup>24</sup> Die Vermutung Dondaines, dass er den Beinamen wegen seiner Teilnahme an der *hetairia* (eine durch Ausländer formierte kaiserliche Militäreinheit) erhielt, bleibt eine Hypothese.

<sup>25</sup> Siehe Dondaine (1952: 67, 73–77, 80–81); Hamilton (2004: 109–111); Häring (1962: 9–10); Haskins (1924: 210).

<sup>26</sup> Dondaine (1958: 476).

<sup>27</sup> Inklusive durch die Briefe Hugos von Honau und Petrus von Wien an ihn.

<sup>28</sup> *Rescriptum Aimerici ad Hugonem*, in: PL 202, 231B.

<sup>29</sup> *Liber de anima corpore iam exuta sive de regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum*.

<sup>30</sup> Die griechische Fassung ist zwar verlorengegangen.

<sup>31</sup> Patriarch von Konstantinopel (1198–1206).

dieser Zeit verfasste Etherianus die Schrift *Contra patarenos*, worin er die religiöse Praxis der Bogomilen und Katharen brandmarkte<sup>32</sup>.

Hugo wurde doch durch ein früheres Werk, schlagartig populär. Das Buch resultierte aus seiner Teilnahme an einem merkwürdigen Ereignis. Tia Colbaba glaubt z.B., dass aufgrund dieser Debatte treffend zu zeigen sei, was für eine wichtige Rolle die theologischen Unterschiede bei der Bildung von Stereotypen beiderseits gespielt haben<sup>33</sup>.

### 3. Die Synode von 1166

Die Geschichte beginnt mit einem romanhaften Charakter. Hugo erzählt<sup>34</sup>, dass er Anfang 1166, und zwar in der Nacht, vom Kaiser in den Palast eingeladen war, damit er die Lehre der römischen Kirche über ein kontroverses theologisches Thema äußert. Er soll den Herrscher überzeugt haben, der eine ähnliche Meinung deklariert hat<sup>35</sup>. Offenbar wurde Hugo beauftragt, die These mit Väterziten zu untermauern. Daraus ist kurz danach sein Buch *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem* entstanden.

Auf diese Weise wurde Hugo in der Vorbereitung auf die Synode involviert, die im Frühjahr 1166 in Konstantinopel stattfand. Es ging um die Lösung einer Frage, die das Kirchenleben seit sechs Jahren in Verlegenheit brachte und die Deutung der Worte Christi „mein Vater ist größer als ich“ (Joh. 14, 28) zum Grund hatte. Die uns überlieferte Geschichte berichtet<sup>36</sup>, dass der Urheber ein gewisser Demetrios von Lampe war, der nach einer Gesandtschaftsreise in Deutschland behauptet habe, jene Völkerschaften hätten eine häretische Meinung: Christus sei sowohl geringer als auch ebenso groß wie der Gottvater. Im Gespräch mit ihm habe der Kaiser die „lateinische“ These gerechtfertigt. Immerhin verfasste Demetrios ein Pamphlet und propagierte seine Thesen, indem er unter dem Klerus Erfolg hatte. Nur der Patriarch und sechs Diakone der Hagia Sophia (unter 72) widerstanden ihm<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Darüber hinaus übersetzte er für Kardinal Arduin von Luca um Ende der 70er *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*, d.h. die Liste mit den von den Byzantinern den Lateinern zugemessenen Häresien und Abweichungen, die Photius zugeschrieben war, aber de facto später verfasst und mehrfach ergänzt wurde.

<sup>33</sup> Kolbaba (2006: 15).

<sup>34</sup> In seinem Brief an Petrus von Wien, vermutlich 1167 geschrieben.

<sup>35</sup> Hugo Etherianus, *Brief an Petrus von Wien*, in: Dondaine (1958: 481).

<sup>36</sup> In den Geschichtswerken von Niketas Choniates und Johannes Kinnamos, wie auch teilweise durch die Zeugnisse Hugos und Leo Tuscus.

<sup>37</sup> Siehe Classen (1955: 356). Die Fragestellung war nicht eng theologisch. Insoweit der Kaiser dadurch bekannt wurde, dass er eine Annäherung an die Lateiner erstrebte, war jeder Angriff gegen ihre Theologie gleichzeitig gegen ihn und den Patriarchen gerichtet.

Die erste Sitzung der Synode war am 2. März und, nach Leo und Hugo selbst, Hugo spielte eine Rolle dabei. Die Sitzung dauerte bis Mitternacht<sup>38</sup>. Hugo wurde vom Kaiser nach den Dogmen der römischen Kirche befragt. Der Prinzeps und die Zuschauer, die mit feinem Geschmack beurteilten, haben seine *sententia* akzeptiert<sup>39</sup>. Mehrere unter den älteren und den jüngeren Teilnehmern, die Hugo als „neidisch“ qualifizierte, leisteten aber eine starke Opposition. Besonders aggressiv sollen drei „Philosophen“ mit ihren „Paralogismen“ gewesen sein, die versuchten, Hugo zu widerlegen. Er argumentierte kraft subtiler Begrifflichkeit und logischer Schlüsse, indem er besonders auf den folgenden Syllogismus stolz war: Alles, was der Natur nach Gott eigen ist, hat keinen Ursprung; das Fleisch Christi hat aber einen Ursprung; das Fleisch Christi gehört also Gott nicht der Natur nach, sondern nur durch Einigung<sup>40</sup>. An der nächsten Sitzung, am 6. März, sollen Kaiser, Patriarch und einige Bischöfe mit denen, die die „falsche Meinung“ vertreten haben, heftig gestritten haben<sup>41</sup>. Am 4. April wurde das kaiserliche Edikt durchgelesen und von allen Anwesenden unterschrieben. Es wurde angeordnet, das Edikt auf Stein zu meißeln. Es ist bezeugt, dass diese Inschrift bis zum 16. Jahrhundert in der Hagia Sofia zugegen war<sup>42</sup>.

Der Beschluss war des angeblich lateinischen Satzes zugunsten. Hugo war aber durchaus unzufrieden. Fast wütend spricht er im Brief an Petrus von einer *semiviva correctio* (halblebendige Berichtigung) der Streitfrage und in der Zusammenfassung seines Buches qualifiziert er die Synode als *supervacuum scandalum atque inutile* (ein überflüssiger und nutzloser Skandal)<sup>43</sup>. Was soll den Zorn des angeblichen Siegers erregt haben? Es ist einerseits die ihm gemäß falsch eingesetzte Bemerkung, dass auch der menschlichen Natur Christi der göttliche Ruhm zukommt. Das Schlimmste in seinen Augen war aber, dass die Synode sich mit ganz allgemein formulierten, sich auf Väter und Schrift stützenden, Kanones zufriedengab. Für ihn waren sie undeutlich und von der genuinen Wahrheit entfernt.

Die Akten der Synode vermerken die Beteiligung Hugos nicht. Der Kaiser und die Synode prägten die Beschlüsse nach den Normen der offiziellen kirchen-theologischen Tradition. Insbesondere im Bereich der Triadologie, d.h. der Theologie schlechthin, standen die im Westen gerade entwickelten dinstinktiven theologischen Methoden in totalem Verdacht. Die theologischen Debatten führte man auf die biblische und patristische Exegese zurück. Man machte von der Geschichte der Tradition Gebrauch, wodurch man die

<sup>38</sup> *Ad tertiam circa vigiliam.*

<sup>39</sup> Weil in den guten Männern eine große Einstimmigkeit des Geistes und eine hohe Gemütsart inne wohnen, bemerkt Hugo.

<sup>40</sup> „Omne quo natura Deus est principio caret; caro autem Christi non caret principio: caro igitur Christi natura Deus non est, sed tantum unione.“

<sup>41</sup> Hugo Etherianus, *Brief an Petrus von Wien*, in: Dondaine (1958: 481).

<sup>42</sup> Siehe Hamilton (2004: 116–117); Dondaine (1958: 481).

<sup>43</sup> Classen (1955: 364).

Einflüsse der neuen abendländischen Dialektik vermied<sup>44</sup>. Zu der Zeit hatten die Vorbehalte gegenüber der Syllogistik eine regulative Kraft, die der Anfang des 12. Jahrhunderts verstorbene Theophylakt von Achrida autoritativ prägte. Er lehrte, dass die Torheit des Kreuzes auch gegen die „Psychiker“ der Gegenwart proklamiert worden ist, die nichts akzeptieren wollten, das nicht durch natürliche Argumentationsmittel demonstriert werden konnte. Ihm gemäß kann eine Erklärung der Schrift durch Schlussfolgerungen und äußerliche Weisheit nur die oberflächliche Torheit, nicht aber die tatsächliche Weisheit Gottes erschließen, so dass das Verständnis der Schrift faktisch behindert werde. Die logische Beweisführung in diesem Bereich ist imstande, lediglich den schwachen Verstand zu erschüttern und ihn zu verwirren<sup>45</sup>.

Hugo war seinerseits von dem Verzicht der Griechen frustriert, von der Logik in der Theologie Gebrauch zu machen. Die Schlinge der Pest peinigt auch die gelehrtesten Griechen, schreibt er an Petrus, und sie verursacht Wunden, daraus seit langer Zeit Erbitterungen hervorgehen. Obschon Griechenland in den Wissenschaften sehr belehrt ist, versucht die Schlange Leviatan, die Schaffe Gottes abzulenken, insofern sie diese nicht berauben kann. Es ist zu bemerken, dass dieser Brief aus dem Jahre 1167 stammt. Später wird Hugo mit den „Griechen“ nicht so milde verfahren. Schon hier trifft man doch die frühen Etappen des abendländischen „Orientalismus“. Es werden die Grundlagen der westlichen Stereotype von dem orientalischen Obskurantismus, bzw. von dem mystischen, in seinem Kern alogischen Osten gelegt<sup>46</sup>.

Unser Sujet endet dennoch nicht hier. Seine Roman-Struktur entfaltet sich, und zwar nach Westen. 1167 schickte Hugo an etliche Korrespondenten eine Zusammenfassung seines Buches samt den Meinungen der drei östlichen Patriarchen und den Kanons der Synode<sup>47</sup>. Eine Kopie ist in ganz besondere Hände gelangt: in die Hände Gerhochs von Reichersberg. Er persönlich (oder aber sein Bruder und Streitgenosse Arno) ergänzte sie mit einer merkwürdigen Vorbemerkung. Für Gerhoch und seinen Kreis ist ausgerechnet Demetrios *catholice fidei defensor*, ein Verteidiger des katholischen Glaubens. Hugo habe der menschlichen Philosophie und den Elementen der Welt nach (*secundum humanam philosophiam et secundum elementa mundi*) gegen die Lehre von der Verherrlichung des Menschensohnes gesprochen<sup>48</sup>. Das Interesse Gerhochs und seine Äußerung kommen nicht von ungefähr. Schon seit 40 Jahren verlief im deutschen Südosten ein heftiger Streit um den Ruhm Christi und die Deutung des Minderseins, der gerade durch Gerhoch provoziert war. Seit 1126 attackierte er methodisch die Christologie Abaelards und der fröhscholastischen Magister, insbesondere die „Partei“ von Gilbert de la Porrée. 1154/56 streitete er mit dem Gilbertschüler Petrus, der mit Petrus von Wien identifiziert wird.

<sup>44</sup> Siehe auch Kolbaba (2006: 16).

<sup>45</sup> In Ep. I Cor, 1, 17; 3, 15, in: PG 124 577A; 596B. Siehe Gemeinhardt (2002: 498).

<sup>46</sup> Kolbaba (2006: 16).

<sup>47</sup> Häring (1962: 11).

<sup>48</sup> Classen (1955: 364).

Die Gilbertiner hatten ihrerseits die Unterstützung der Kapläne Barbarossas. Gerhoch stand für Christus in seiner historischen Erscheinung und kultischen Vergegenwärtigung und gegen die abstrakte konzeptuelle Deutung der hypostatischen Union. Der Streit blieb unentschieden, weil Alexander III., selbst ein Schüler Abalaeards, aus politischen Gründen eine eindeutige Lösung weigerte. Man vermutet, dass Demetrios gerade im Kreise Gerhochs seine Überzeugung gewann und der Brief Hugos sagt vor, dass Petrus auch ihn kannte. Nichtsdestoweniger betrachtet Hugo seine Stellungnahme als total antilateinisch.

Es webte sich hiermit ein Netz persönlicher und mentaler Beziehungen, dessen Knoten die französischen Schulen, Pisa, Rom, Konstantinopel, Wien, Reichersberg etc. bildeten<sup>49</sup>. Die eine abendländische Seite hatte aber keine direkte Verbindung mit Byzanz. Etherianus selbst vertrat nicht die westlichen Intellektuellen schlechthin, sondern nur eine Partei. Man sollte in Klammern bemerken, dass der byzantinischen Kultur das Missgeschick passierte, im 12. Jahrhundert ausschließlich Vertreter der neuen philosophischen und theologischen Dialektik zu begegnen, ohne von der Vielfalt der Entwicklungen im Westen eine Kenntnis zu haben. Das beschleunigte die Entfremdungsprozesse. Die Forcierung ist selbst durch die Kontroversen Hugos in den 70ern festzustellen, die im *De sancto et immortalis Deo* gipfelten.

#### 4. Die radikale Streitposition Hugos

Oberflächlich gesehen, erweckt das Benehmen Hugos den Eindruck, dass er der byzantinischen Tradition gegenüber Langmut übt. Noch in *De regressu animarum* erwähnt er z.B. nicht einmal das Purgatorium, das von den östlich-orthodoxen Kirchen (bis heute) nicht akzeptiert wird. In *Contra patarenos* befasst er sich mit einer Häresie, die angeblich ein Problem der byzantinischen Kirche sein sollte. Faktisch waren aber die großen Prozesse gegen die Bogomilen in Byzanz Anfang des Jahrhunderts vorbei, während die ersten Versuche im Abendlande, die Katharer-Frage zu lösen, gerade kraft 1179 von Alexander III. und 1184 von Lucius III. verabschiedeter Dokumente, Anfang hatten. Immerhin pflegt Hugo gerade hier von der „heiligen Kirche der Lateiner und Griechen“ in Singular zu sprechen<sup>50</sup>, oder aber in Plural, wobei er doch in Singular die gemeinsame Tradition erwähnt<sup>51</sup>. Man muss wohl bemerken, dass hierin die gemeinsame Tradition durch das Erfinden eines gemeinsamen Nenners festgelegt wird, der eine ziemlich weitestehende Grenze umreißt, nämlich die bogomilisch-katharische Häresie. In den

---

<sup>49</sup> Siehe Classen (1955: 346–347, 357, 363); Dondaine (1952: 124 und 1958: 477).

<sup>50</sup> „Ecclesia sanctorum omnis Graecorum et Latinorum“ (c. 2, Hamilton, p. 160); „deus ipse ac sancta dei ecclesia Latinorum et Graecorum“ (c. 4, p. 162); „sancta dei ecclesia Latinorum et Graecorum“ (c. 12, p. 175).

<sup>51</sup> C. 5, p. 165: „sanctarum ecclesiarum dei Latine et Grece traditionem abiecit“.

nächsten Jahrhunderten wird es die Türkengefahr sein, d.h. doch ein externes und nicht immanentes Element.

In allen seinen Büchern sucht Hugo nach einer *similitudo* der griechischen und der lateinischen Autoritäten und würdigt ihre *Deo amabilis societates*. Schon im ersten Kapitel von *Contra patarenos* formuliert er mit aller Schärfe ein besonderes Kriterium für die Teilnahme an dieser Gemeinschaft: Wir nehmen das Unsrige an und wir verstoßen das Fremde<sup>52</sup>. Er sagt an dieser Stelle noch: Wenn ein Richter das Rechte ankündigt, kehrt seine eigene Bosheit das Urteil nicht um. Es bleibt heilig und gerecht<sup>53</sup>. Dadurch wird eine generelle Regel in Hinsicht auf die „Griechen“ geprägt, die nicht nur für Hugo galt. Es läßt sich nun fragen, was das Unsrige und was das Fremde sein soll.

Im *Liber de differentia naturae et personae* sagt er eindeutig, dass selbst aus dem mannigfachen Unheil der Häretiker manches zu exzerpieren ist, während die Ansichten der Heiligen fromm zu behalten sind<sup>54</sup>. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die „Häretiker“ seine byzantinischen Zeitgenossen sind. In *De immortalis deo* erklärt er ihnen offen den Krieg. In seinem Widmungsbrief an Alexander III. spricht er von Drohung und Kämpfen, von Feinden und den lateinischen Riten gegenüber feindseligen *viri belatores* (Guerillakämpfer), die ihn umgeben und mit denen er ringt<sup>55</sup>.

Das Buch selbst zeigt in Allem, bis zum kleinsten Detail, dass es durchaus kein Konsens, sondern alleine die imperative Durchsetzung des eigenen Standpunkts gesucht wird. Das ist die feste Position Hugos. Sein Bruder bezeugt seine offene Erklärung, falls man in Byzanz nach einer Versöhnung mit der römischen Kirche strebt, dann soll die griechische Kirche zunächst die Ketten ihres Aberglaubens und ihre den Lateinern widerlichen Riten beseitigen<sup>56</sup>. Eine herrliche Grundlage eines Dialogs, wie man vielleicht bemerken darf. Sie wird von Hugo in aller Kraft befestigt, indem er sein Thema entfaltet: die Kontroverse über den Hervorgang des Heiligen Geistes<sup>57</sup>. Obschon er mehrmals wiederholt, dass es keine *disciplina*, *demonstratio* oder *definitio* für das *divinum* besteht<sup>58</sup>, pflegt er fast ausnahmslos seine Thesen durch Syllogismen zu beweisen, indem er erst seine Schlüsse mit ausgezeichneten Väterstellen begleiten lässt. Er ist fest überzeugt, dass die lateinische Position ganz und gar durch syllogistische Argumentation durchzusetzen ist<sup>59</sup>. Als würde er der Regel des Thomas von Aquin folgen, setzt sein Vorgehen voraus, dass man sich ausschließlich auf der Vernunft stützen soll, falls keine

<sup>52</sup> „Accipamus quod nostrum est et dimittamus quod est alienum” – c. 1, Hamilton, p. 158.

<sup>53</sup> „Cum vadis ad iudicem si quod rectum est dixerit malicia eius iudicium non pervertit. Sanctum et iustum est quod iudicavit” – c. 1, Hamilton, p. 158.

<sup>54</sup> Hugo Etherianus, *De diff.*, 3, (Häring 1962: 22).

<sup>55</sup> PL 202, 227.

<sup>56</sup> Im letzten Kapitel von *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, in: Dondaine (1952: 14–21).

<sup>57</sup> Hugo Etherianus, *De deo*, praef., in: PL 202, 233B–234A.

<sup>58</sup> Hugo Etherianus, III, 1, 336A; III, 2, 336B sq.

<sup>59</sup> Hugo Etherianus, praef., 231C; 234B; I, 4, 237B.

gemeinsamen Autoritäten heranzuziehen sind. Solche gibt es in seinem Fall schon, aber diese werden auf der griechischen Seite irreführend gedeutet, wie er meint. Aus diesem Anlass soll die Syllogistik die wirklich zuverlässige Basis sein<sup>60</sup>.

Den Byzantinern zum Trotz, die den Gebrauch der hellenischen Philosophie im Bereich der Theologie vermieden, beginnt das erste Buch mit Zitaten von Palton, Plotinus und Aristoteles. Es ist zu bemerken, dass Hugo ein breites Spektrum von antiken Autoren und zwar in eigener Übersetzung heranzieht<sup>61</sup>. Dasselbe gilt für die frühen griechischsprachigen christlichen Autoritäten<sup>62</sup>. Er benutzt reichlich auch Werke der abendländischen Väter, die wohl den griechischen Klerikern kaum bekannt waren<sup>63</sup>.

Viel symptomatischer ist aber die Liste der Autoren, denen Hugo widerstreitet. Als Polemiker und Irrlehrer sind Niketas von Byzantion (als „novus philosophus“ gekennzeichnet<sup>64</sup>), Niketas von Nikomedien, Nikolaos von Methon, Theophilakt von Achrída und vor allem Photios von Konstantinopel genannt. Er differenziert sie nicht, obschon Photios und Niketas von Byzantion im 9. Jahrhundert lebten und Theophilakt nach 1107 gestorben ist. Diese „gegenwärtige“ Abweicher und Schismatiker bringt Hugo in einen unüberwindbaren Konflikt mit den alten Autoritäten, die ihrerseits in einer *similitudo* mit den lateinischen treten<sup>65</sup>. Es ist nicht schwer, hierin den Anbruch des Begriffs „griechische Patristik“ zu erkennen. Die Opponenten werden ausnahmslos als schamlose und arrogante Sophisten, Gotteslästerer und als Häretiker gebrandmarkt<sup>66</sup>, völlig davon abgesehen, dass Photios im 10. Jahrhundert in Byzanz heiliggesprochen war, und es bei den anderen um hochverehrte Kirchenwürdenträger ging. Hugo bemerkt die Unerschiede zwischen den Lehren der kritisierten byzantinischen Autoritäten nicht. Er übersieht auch die Bereitschaft eines Theophilakts z.B., die kirchenspaltende Potenz der Unterschiede zwar unter der Bedingung zu dämpfen, dass die Lateiner nicht beanspruchen wollen, den Rhomäern ihre Riten vorzuschreiben und die dogmatischen Dokumente, etwa das Credo, zu ändern<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Das ist besonders massiv in *De deo*, II, 10, 300A demonstriert.

<sup>61</sup> Plato, Plotinus, Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, Parmenides, Protagoras, Socrates, Ptolemeus, Euripides. Aristoteles wird durch die *Kategorien*, die *Analytiken*, die *Physik*, *De anima*, *De caelo et mundo* und die *Metaphysik* zitiert.

<sup>62</sup> Er zitiert Gregorios den Theologen, Johannes Chrysostomus, Athanasius von Alexandrien, Dionysius Pseudo-Areopagita, Basilius den Großen, Gregorius von Nyssa, Gregorius den Wundertäter, Johannes Damascenus, Kyrill von Alexandrien, Theodoret von Kyros, Epiphanius von Zypern, wie auch Justinian. In *De differentia* führt er einige weitere dem Westen unbekanntem Autoren wie etwa Leontios von Byzanz und Theodor Abuqurrah, indem seine Hauptautorität da das den Lateinern vorher unbekannte Werk *Viae Dux* des Anastasius von Sinai (gestorben um 700) ist.

<sup>63</sup> Besonders massiv zitiert er Hieronymus, Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Gregorius den Großen.

<sup>64</sup> Hugo Etherianus, *De deo*, I, 15, 259C.

<sup>65</sup> E.g. Hugo Etherianus, II, 15, 317A: die Autorität Kyrills von Alexandrien gegen die Autorität des Photios und in II, 19, 328C: Athanasius, Basilius und Kyrill negativ mit Photios verglichen, indem es dem Photios tadelnd gesagt wird: Non bonum meritum reddis patribus tuis, quos in falsitatis testes appareant proscribis.

<sup>66</sup> E.g. Hugo Etherianus, *De deo*, II, 1, 277BC; II, 15, 317A; II, 15, 318A.

<sup>67</sup> Siehe Gemeinhardt (2002: 503–503).

Die undifferenzierte Deutung der alten Autoritäten ist für Hugo auch kein Problem gerade deshalb, weil seine Begrifflichkeit wie auch seine Argumentation schlicht die lateinischen sind, wobei er vermutet, dass die Rhomäer ihre klassischen Quellen schlechter als er kennen sollten. Bei ihm sind diese Quellen auch ohnehin schwer wieder zu erkennen. Man bemerkt, dass in seinen Schriften der Vergleich der Väterzitate nicht leicht ist, weil Hugo des öfteren Präzision bei der Zitation und den Quellenangaben vermissen lässt<sup>68</sup>. Er übersetzt die griechischen Begriffe vor dem Hintergrund der lateinischen Theologie, wobei es sehr oft kompliziert und sogar unmöglich ist, zwischen der Übersetzung und Hugos eigenen Bemerkungen und Deutungen zu unterscheiden. Es gilt, dass für die Leser, die keinen Zugang zum griechischen Original hatten, diese Kompliziertheit unüberwindbar war<sup>69</sup>.

Die effiziente Wirkung der Regel „Accipamus quod nostrum est et dimittamus quod est alienum“ ist durch einen schwerwiegenden Mangel zu identifizieren. Eine der erstrangigen griechischen Autoritäten, auch im Westen seit dem 9. Jahrhundert bekannt, fehlt magistral in allen Schriften Hugos. Es geht um Maximus Confessor<sup>70</sup>. Im Fall der Filioque-Problematik ist die Absicht evident. Es war gerade Maximus, der nicht nur als erster die neu eintretende Praxis der lateinischen Kirche, den Hervorgang des Hl. Geistes auch aus dem Sohn zu behaupten, kommentierte, sondern er prägte auch die Formel, welche die byzantinische Stellungnahme für mehrere Jahrhunderte bestimmte. An zwei Stellen<sup>71</sup> erklärt er, dass der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht, und entwirft die entsprechende Deutung. Er betont, dass der Sohn in keinem Sinn Ursache für den Hervorgang des Heiligen Geistes ist. Die eine und einzige wesenhafte Ursache für die Geburt des Sohnes und für den Hervorgang des Heiligen Geistes ist der Vater. Der Heilige Geist schreitet fort oder verläuft durch den Sohn. Maximus zieht auch den Unterschied zwischen *hyparchein* und *estin*, d.h. zwischen der erworbenen Existenz und dem Verweilen im Dasein<sup>72</sup>. Man behauptet zu Recht, dass diese Unterscheidung noch bei den Kappadokiern und Kyrill von Alexandrien im Fluß war und durch Johannes von Damaskus diese Differenzierung in den Grundbestand der byzantinischen Theologie eingegangen ist<sup>73</sup>. „Wir nehmen das Unrige an und wir verstoßen das Fremde“ lautet jedoch die Regel und da ist nichts zu machen.

Hugo zeigt in seinem Werk kein Interesse, die theologische und philosophische Basis des byzantinischen Gottesdenkens zu verstehen. Er ignoriert ganz und gar die Begriff-

---

<sup>68</sup> Riebe (2005: 297).

<sup>69</sup> Häring (1962: 3).

<sup>70</sup> Es ist wohl unmöglich, knapp zwei Dekaden theologisch aktiv in Byzanz gewesen zu sein und nicht einmal den Namen des Maximus Confessor gehört zu haben.

<sup>71</sup> *Opuscula Theologica et Polemica*, 10, in: PG 91, 136AB; *Quaestiones ad Thalassium*, 63, in: PG 90, 672C.

<sup>72</sup> Im ersten Fall, in dem er auf der Einzigkeit der Ursache besteht, die der Vater ist, denkt Maximus an die innertrinitarische Kausalität, die nur eine Quelle hat. Im zweiten Fall sind die innertrinitarische Ordnung und die ewigen und unveränderlichen Beziehungen zwischen den wesensgleichen Hypostasen gemeint.

<sup>73</sup> Siehe Kapriev (2005: 60–61); Gemeinhardt (2002: 80, Anm. 22).

lichkeit und die Argumentationsweise der „Griechen“ samt der ganzen theologischen Tradition. Er identifiziert die Präpositionen *ek/von* und *dia/durch* genau so problemlos wie *ekporeusis/hervorgehen* und *proienai/fortschreiten*. Es ist ihm gleich, ob es etwa um *einai/Sein* oder um *hyparxis/Existenz* in den Väternzitate geht, noch mehr, dass er selbst diesen Unterschied rein philosophisch überhaupt nicht zieht<sup>74</sup>. Es bereitet ihm keine Schwierigkeiten, die Differenz zwischen den Präpositionen durch einen Bezug auf die Besonderheiten der lateinischen Grammatik zu vermeiden: weil *per* auf Latein einen Genetivus fordert, ist es nicht zu gebrauchen, weil es ein Medium oder ein Instrument suggeriert<sup>75</sup>. Und so weiter.

Die tieferen Gründe seiner hermeneutischen Selbstgefälligkeit sind durch einen besonderen Umstand zu demonstrieren. Es ist doch einer unter den „modernen“ byzantinischen Autoren, mit dem sich Hugo an einigen Stellen solidarisiert. Er bezieht sich positiv auf Niketas von Maroneia, den 1145 verstorbenen Bischof von Thessalonike<sup>76</sup>. In seinen sechs fiktiven Dialogen zwischen dem Graikos und dem Latinos ist Niketas filioquefreundlich, indem er sich auf Eustratios von Nizäa beruft, und die Argumente, die er seinem Lateiner in den Mund legt, keineswegs primär lateinisch, sondern griechisch-byzantinisch sind<sup>77</sup>. Das stört Hugo nicht und er benutzt einige davon auf seine Art. Im dritten Buch von *De immortalis deo* macht aber Hugo gegen eine Position des Niketas Front. Er tadelt ihn zunächst wegen seiner Äußerung gegen die Deutung von Vater und Sohn als zwei Prinzipien und schlägt ihm eine Korrektur vor, dadurch er „unser Freund und Gleichgesinnter“ wird<sup>78</sup>. Viel schärfer bekämpft er aber seinen Mut/*fiducia*, sich gegen die Ergänzung des Credo zu erklären<sup>79</sup>. Hugo hat seine Argumente, dass das Filioque eine legitime Stellung innerhalb des Credo hat. Ihre Infragestellung ist eine arrogante Position, weil man diese Stellung durch Syllogismen nicht widerlegen kann, weil sie durch die Sanktion keiner Majorität verweigert wird, weil sie mit keinem Dekret in Dissonanz steht<sup>80</sup>. Offensichtlich sind ihm die ökumenischen Konzilien keine Instanz. Er erlaubt sich dabei die Insolenz, die synodale römische Entscheidung „*qui a Patre procedit*“ zu zitieren und zu betonen, dass die heiligen Synoden keinen anderen Glauben zulassen. Dieser, der etwas anderes bekennt oder lehrt, ist ein Häretiker<sup>81</sup>.

<sup>74</sup> Siehe z.B. Hugo Etherianus, *De deo*, I, 17, 266A; III, 11, 358D–359A; III, 20, 396AB; III, 22, 395D, aber auch *De diff.*, 9–10; 15 (Häring 1962: 24, 25).

<sup>75</sup> Hugo Etherianus, *De deo*, III, 20, 390D–391A.

<sup>76</sup> Siehe z.B. Hugo Etherianus, III, 18, 388AB; III, 20, 390B, wo Niketas auch namentlich erwähnt ist.

<sup>77</sup> Siehe Riebe (2005: 235–243).

<sup>78</sup> Hugo Etherianus, *De deo*, III, 19: 388BC: „nobis eritis amici et consentientes“.

<sup>79</sup> Hugo Etherianus, III, 19, 388CD.

<sup>80</sup> Hugo Etherianus, III, 19, 388D–389A.

<sup>81</sup> Hugo Etherianus, III, 16, 376C. „Wenn er Bischof ist, soll er abgesetzt werden, wenn er Mönch oder Laie ist, soll er anatematiziert werden“ macht Hugo weiter, indem er wortwörtlich die siebte Regel des Dritten ökumenischen Konzils in Ephesus (431) wiederholt, die aber gerade die Veränderungen und die Ergänzungen

Hugo ist nicht der erste Lateiner, der die Christen im Osten wegen Abschaffung des Filioque aus dem Credo beschuldigt. Noch in den 90ern Jahren des 8. Jahrhunderts hat die frankische Kirche<sup>82</sup> Patriarch Tarasios dafür getadelt, dass er beim Vortrag seines Glaubens irrig lehrt, dass der Heilige Geist nicht aus dem Vater und dem Sohn – gemäß dem Nizäanischen Symbol des Glaubens! – sondern aus dem Vater durch den Sohn (*ex Patre per Filium*) hervorgeht. Gleichzeitig versucht diese Kirche<sup>83</sup>, eine Legitimation des Primats des Petrus auszuarbeiten<sup>84</sup>. Mitte des 11. Jahrhunderts, und zwar wieder vor dem Hintergrund der Idee vom päpstlichen Primat, beschuldigt Humbert von Silva Candida die „Griechen“ aufgrund des Wegstreichens des Filioque im Credo. Für ihn war Rom die Mutter Kirche und die Burg der Orthodoxie, während Konstantinopel die Tochter war, die oft vor Häresien und zwar nur durch die römische Interpretation bewahrt werden sollte<sup>85</sup>. Hugo ist ein (zwar etwa vorsichtiger) Glied in dieser Kette.

Jedenfalls stützt er sich auch auf der lateinischen Rezension des nikäianischen Symbolon, die den in Konstantinopel 381 ausgefallenen Nebensatz im zweiten Artikel „aus der Essenz des Vaters [geboren]“ einschließt, und auf dem sog. Athanasianum<sup>86</sup>, das die „Griechen“ – wie Hugo mit tiefem Erstaunen feststellt – als „falsch und fiktiv“ qualifizierten<sup>87</sup>. Die große Prämisse auch bei ihm bildet die Überzeugung, dass es Pflicht und Vorrecht ausschließlich des Nachfolgers Petri, also des Papstes ist, die Dogmen und die Kanones der Kirche zu bestimmen und die unerschütterliche Wahrheit zu verkünden<sup>88</sup>.

Es ist merkwürdig, dass Hugo in seinem Plan für die Regelung der theologischen Bestimmungen und des Kirchenwesens sich direkt auf der Pentarchie-Regel stützt, indem er sich offensichtlich auch auf Kanones beruft, die von Rom immer noch nicht akzeptiert waren<sup>89</sup>. Dadurch wird ein Denken im Rahmen der einheitlichen Kirche demonstriert. Was aber von einem Denken! Hugo zieht direkt aus der Pentarchienordnung den Schluss, dass der Papst als Nachfolger Petri und also Christi die absolute disziplinäre Macht über alle christliche Diözesen und Bischöfe uneingeschränkt ausüben

---

des Credos verbietet. Die Regeln des Konzils haben keinen Platz in den kanonischen Büchern der römischen Kirche gefunden.

<sup>82</sup> In *Capitulare adversus synodum*.

<sup>83</sup> In *Opus Caroli regis*.

<sup>84</sup> Siehe Gemeinhardt (2002: 108).

<sup>85</sup> Siehe Kapriev (2005: 217); Kolbaba (2010: 117).

<sup>86</sup> Siehe Gemeinhardt (2002: 66).

<sup>87</sup> „...beati Athanasii catholicae fidei confessionem Graecia pro ficto et falso reputat“ – im *Brief an Petrus von Wien*, in: Dondaine (1958: 482). Die Byzantiner akzeptieren diesen im Westen im 6. oder im 7. Jahrhundert und zwar auf Latein entstandenen Text selbstverständlich nicht. Das stört Hugo nicht, sowohl im *Libellus de minoritate* als auch in *De sancto et immortalis Deo* das Dokument als höchste Autorität zu zitieren. Darin ist sowohl das „*ex Patre et Filio procedit*“, wie auch das „*aequalis secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*“ zu lesen.

<sup>88</sup> Siehe Hugo Etherianus, *De deo*, III, 16, 375B; III, 20, 396D.

<sup>89</sup> Es geht um den Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel 381 und den Kanon 28 des Konzils von Chalcedon 451, danach die Kirche von Konstantinopel die zweite Stelle nach Rom in der Ordnung der Pentarchie besitzt, die Rom erst durch die Entscheidungen des vierten Laterankonzils (1215) akzeptiert hat.

muss<sup>90</sup>. Aus diesem Grund soll dieser, der gegen den ersten Stuhl Widerstand leistet, für seinen Eigensinn bestraft werden<sup>91</sup>. Es geht um einen offenen Machtanspruch, wodurch sich Hugo alle Türen zu einem Dialog verschließt. Er hat aber auch keine Absicht daran zu klopfen. Es ist zuzugeben, dass Hugo einen Platz in der Geschichte des Widerstands gegen die östliche Kirche oder vielmehr in den Prozessen ihrer totalen Diskreditierung einnimmt.

### 5. Der Bezug des Westens auf Byzanz im 12. Jahrhundert und die byzantinische Entgegnung

Das Benehmen Hugos ist vielmehr als typisch für seine abendländischen Zeitgenossen zu qualifizieren. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ging das Abendland seine eigenen Wege, die mit dem Osten in keinem notwendigen Zusammenhang standen. Das politische und intellektuelle Leben des Westens war bereits selbstgenügsam und durch seine eigene Integrität motiviert. Das Interesse an den eigenen Entwicklungen in Byzanz war so gering wie die Kenntnisse davon. Selbst die lateinischen Übersetzer, die in Konstantinopel in einer Kooperation mit den byzantinischen Kommentatoren arbeiteten, überlieferten die gegenwärtigen byzantinischen Interpretationsperspektiven nicht. Es ging um eine „Pilgerfahrt“ nach einem wissensreichen, aber durchaus fremden Land<sup>92</sup>. Der berühmte Übersetzer Moses von Bergamo bekennt, er habe das Griechische vornehmlich zum Zweck erlernt, damit er daraus, „in unsere lateinische Sprache“ übersetzen könne, wenn er „etwas Nützliches fände, das den Unsern zuvor fehlte“<sup>93</sup>. Dasselbe Motiv klingt ganz offen im Brief Hugos von Honau an Etherianus. Seine Fragen erweisen eine totale Ignoranz in Bezug auf die byzantinischen Autoren und ihre Konzepte. Er will seine Kenntnislosigkeit auch nicht überwinden und zeigt ein Interesse nur an den griechischen Autoritäten, die in ihren Äußerungen „dasselbe wie die Unsern“ ausgesagt haben<sup>94</sup>. Petrus von Wien ist seinerseits an den „Griechen“ interessiert, nur wenn sie dasselbe wie die lateinischen Theologen gesprochen haben<sup>95</sup>. Es ist parallel damit die Hochachtung vor „Griechenland“ als Ursprung aller Weisheit<sup>96</sup> zu registrieren. Die Stilisierung und Antiquisierung von „Graecia“ war noch im 12. Jahrhundert begonen. Wir

---

<sup>90</sup> Hugo Etherianus, *De deo*, III, 17, 377C–378A.

<sup>91</sup> Hugo Etherianus, III, 16, 376D.

<sup>92</sup> So lobt Hugo von Honau in seinem Brief an ihn die Anwesenheit des Etherianus in Konstantinopel – in: Dondaine (1952: 129).

<sup>93</sup> „Si quid utile reperirem, quod nobis minus ante fuisset“. Zitiert nach: Berschin (2012: 39).

<sup>94</sup> „...qui de hiis expressius quam nostri locuti sunt“, in: Dondaine (1952: 130, 57–58). Siehe die Fragen Hugos von Honau in: Dondaine (1952: 129–130).

<sup>95</sup> „Cum igitur in his expressius locuti sint Graecorum quam Latinorum theologi...“, in: Dondaine (1952: 132, 45–46).

<sup>96</sup> „...a Graecis sapientiae totius fons emanavit“ schreibt Hugo von Honau, in: Dondaine (1952: 130, 7).

sind am Anfang der Prozesse, dadurch die „hellenische Weisheit“ für Zwecke des neuen westlichen Kulturparadigmas sterilisiert, selektiert und instrumentalisiert wurde.

Es ist nur scheinbar eine Geschichtsironie, dass die Mittlerschaftsbemühungen Hugos letztlich scheiterten. Er, der beste Kenner der griechischen Literatur seiner Zeit, lieferte den Lateinern Sätze völlig unbekannter griechischer Autoren<sup>97</sup>, wie auch unbekanntes Thesen von sonst mehr oder weniger bekannten Namen. Trotz der flüchtigen Rezeption schafft er aber sie nicht als autoritativ durchzusetzen<sup>98</sup>. Noch weniger gelang es ihm, die Autoren des 9.–12. Jahrhunderts, mit denen er streitete, als aktuelle Opponenten seiner lateinischen Zeitgenossen zu stilisieren. Sie wurden von der lateinischen Tradition eben deswegen nicht rezipiert, weil sie gar kein Interesse an den aktuellen Kultur- und Denkprozessen im byzantinischen Kulturraum hatte. Je mehr griechische Gedanken und Methoden die lateinische Wissenschaft aufnimmt und verarbeitet, um schließlich im 13. Jh. die großen Systeme der Hochscholastik aufzubauen, bemerkt Peter Classen, desto unabhängiger und selbständiger kann das Abendland neben dem Hort der griechischen Überlieferung in Byzanz stehen<sup>99</sup>. Kein Wunder, dass für die späteren westlichen Autoren (etwa die Kreuzzugsideologen im 13. und 14. Jahrhundert) die *graeci* oder allgemeiner die *christiani orientales* nicht nur *schismatici* waren, die in ihren *errores* gefestigt und korrumpiert sind, sondern auch „schlimmer als die Sarazenen“<sup>100</sup>.

Es soll vor diesem Hintergrund, daran sich noch die Ereignisse von 1204 anschließen, die byzantinische Entgegnung nicht überraschen. Selbst der als extrem latinophron geschätzte Patriarch Johannes XI. Bekkos (1274–1282) war weit von der Idee entfernt, eine Rückkehr in die römische Obödienz, wie sie von den Päpsten anvisiert wurde, zu akzeptieren. In seinen Unionsverhandlungen betont er, dass er sich mit seiner Kirche von Rom unterscheiden möchte. Auch ihm geht es nicht mehr um die Vereinigung zweier Kirchen zu einer einzigen<sup>101</sup>. Als total extrem ist die Position des Patriarchen Philotheos Kokkinos, der in seinem synodalen Schreiben aus dem Jahre 1368 die lateinische Tradition nicht als eine fremde oder etwa häretische, sondern als eine schlechthin nicht existierende behandelt<sup>102</sup>. Gerade die Evidenz des Auseinanderfalls des Ostens und Westens stiftete auch bei den Anhängern der Kircheneinheit die Idee einer „ökonomischen Kirchenunion“, die im 14. und 15. Jahrhundert zu einer *opinio communis* wurde.

<sup>97</sup> Wie etwa Leontios von Byzanz (*De diff.*, 26; Häring, 29) und Theodor Abu Qurra (*De diff.*, 19; Häring, 27).

<sup>98</sup> Hugo von Honau z.B. kopiert vom *Liber de differentia naturae et personae* lediglich einige Stellen von Anastasius Sinaiticus, Basilius dem Großen (oder vielmehr was er als Basilius-Zitate vermutete) und Gregorius von Nyssa, samt dem bei Etherianus falsch notierten Titel einer seiner Schriften (*Ad Aulalium* statt *Ad Ablabium*) – siehe Häring (1962: 5).

<sup>99</sup> Classen (1955: 364).

<sup>100</sup> Siehe Nikolov (2006: 397–488).

<sup>101</sup> Siehe Riebe (2005: 306–316).

<sup>102</sup> Indem er sie bei der Verurteilung des lauten Thomisten Prochoros Kydones sie mit keinem einzigen Wort erwähnt – siehe Kapriev (2012b: 179–194).

## 6. Schluss

Unsere Erzählung ist eine traurige, muss man zum Schluss sagen. Es ist zuzugeben, dass im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts die intellektuellen Traditionen der Byzantiner und der Lateiner sich auf eine gravierende Weise voneinander entfernten<sup>103</sup>. In der gegenwärtigen Forschung behauptet man, und ich habe bis vor Kurzem keine Ausnahme gemacht<sup>104</sup>, dass das 12. Jahrhundert sich als die Zeit des intensivsten, tolerantesten und produktivsten Dialogs zwischen Intellektuellen des Westens und des Ostens zeigte, dem 1204 schlagartig einen dramatischen und traumatischen Schluss machte. Es ist nun vielmehr darauf zu bestehen, dass das sich durchsetzende Modell in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts seine Vollständigkeit bereits erreicht hatte, indem diese Vollständigkeit auch die „antilateinische Dimension“ innehatte. Der Umstandswechsel variierte die Phänomene des Kulturmodells und der Entfremdungslinien. Dadurch erfuhr aber das Modell selbst keine prinzipielle Innovation. Die hektische Überproduktion von alternativen Formen oder vielmehr Präformationsversuchen, die letztendlich ausnahmslos scheiterten, ist ein klares Indiz für das Drama der byzantinischen Kultur, das wir noch als Renaissance zu würdigen pflegen.

---

<sup>103</sup> Kolbaba (2010: 127).

<sup>104</sup> Siehe Kapriev (2012a: 7 sq).

## BIBLIOGRAPHIE

### QUELLEN

- HUGO ETHERIANUS, *De sancto et immortalis Deo*, in: Migne, *Patrologia Latina* 202.
- HUGO ETHERIANUS, *Liber de anima corpore iam exuta sive de regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum*, in: Migne, *Patrologia Latina* 202.
- HUGO ETHERIANUS, *Contra Patarenos*, J. Hamilton (ed.), Leiden 2004.
- HUGO ETHERIANUS, *Liber de differentia naturae et personae*, in: Haring (1962).
- HUGO ETHERIANUS, *De haeresibus et praeviationibus Graecorum*, in: Dondaine (1952).
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, in: Migne, *Patrologia Graeca* 90.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica et Polemica*, in: Migne, *Patrologia Graeca* 91.

### SEKUNDÄRE LITERATUR

- BERSCHIN, W., 2012, „Anselm von Havelberg († 1158), die Griechen und die Anfänge einer Geschichtstheologie des hohen Mittelalters“, in: Kolovou (2012), S. 27–40.
- CLASSEN, P., 1955, „Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner“, *Byzantinische Zeitschrift* 48, S. 339–368.
- DONDAINE, A., 1952, „Hugues Éthérien et Léon Toscan“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 57, S. 67–134.
- DONDAINE, A., 1958, „Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166“, *Historisches Jahrbuch* 77, S. 473–483.
- GEMEINHARDT, P., 2002, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin und New York.
- HAMILTON, J., 2004, „Hugh Eteriano: Life and Writings“, in: Hugh Eteriano, *Contra Patarenos*, J. Hamilton (ed.), Leiden, S. 109–153.
- HÄRING, N.M., 1962, „The Liber de Differentia naturae et personae by Hugh Etherian and the letters addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau“, *Medieval Studies* 24, S. 1–34.
- HASKINS, C.H., 1924, *Studies in the History of Medieval Sciences*, Cambridge.
- JEFFREYS, E., HAARER, F.K. (eds.), 2006, *Proceedings of the 21st. International Congress of Byzantine Studies*, Vol. II, London.
- KAPRIEV, G., 2005, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg.
- KAPRIEV, G., 2012a, „Vier Arten und Weisen, den Westen zu bewältigen“, in: Speer, Steinkrüger (2012), S. 3–32.
- KAPRIEV, G., 2012b, „Die Verurteilung von Konstantinopel 1368 – Universalansprüche und Provinzialisierung“, in: Musco, Gambino, Pepi, Spallino, Vasallo (2012), S. 179–194.
- KOLBABA, T., 2006, „Ambiguity and Ambivalence in Byzantine Responses to Latin Theology“, in: Jeffreys, Haarer (2006), S. 15–16.
- KOLBABA, T., 2010, „The Virtues and Faults of the Latin Christians“, in: Stephenson (2010), S. 114–130.
- KOLOVOU, F. (ed.), 2012, *Byzanzrezeption in Europa*, Berlin und Boston.

- MUSCO, A., GAMBINO, R., PEPI, L., SPALLINO, P., VASALLO, M. (eds.), 2012, *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, vol. 1, Palermo.
- NIKOLOV, A., 2006, *Glaube oder ich töte dich! Die „Orientalen“ in der Kreuzzugspropaganda 1270–1370*, Sofia. (Bulgarian)
- PRATSCH, T., 2012, „Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge“, in: Kolovou (2012), S. 15–26.
- RIEBE, A., 2005, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion in Lyon (1274)*, Wiesbaden.
- RIGO, A., 2006, „Hugh Eteriano. Contra Patarenos“, *Byzantinische Zeitschrift* 99, S. 662–668.
- SPEER, A., STEINKRÜGER, P. (hrsg.), 2012, *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und Kulturelle Wechselbeziehungen*, Berlin und Boston.
- STEPHENSON, P. (ed.), 2010, *The Byzantine World*, London.

GEORGI KAPRIEV

/ Sofia /

### The Byzantine Culture Model of the 12th Century in Hugo Etherianus' view

The question concerning the view of Hugo Etherianus (Eteriano) is placed here in a broader context of the processes that shaped and reshaped the Byzantine culture model between the 11th and the 12th century. The newly formed culture determined the cultural situation after the fall of Constantinople in 1204 and remained valid until the end of the Byzantine period. Characterizing the Byzantines relation to the West was the key component of this model. During various theological and philosophical debates between Latin and Romaic thinkers in the 12th century in Byzantium, the nearly 20-year career of Hugo Etherianus occupied a prominent position in Constantinople. Hugo was the best Latin expert on Hellenic and Byzantine philosophy and theology in the 12th century, particularly associated with the new dialecticians. His writings and letters as well as his debates with various Byzantine philosophers and theologians are an important testimony on the parting of the Byzantine and the Latin intellectual traditions during the last quarter of the 12th century.

KEY WORDS

Hugo Etherianus, Byzantine thought, medieval philosophy, theology and logic, the 12th century dialogue between the intellectual East-West