

Zur gegenseitigen Verständigung in den Konzilssitzungen wurde ein besonderer Dolmetscher berufen, für den völlige Beherrschung beider Sprachen erforderlich war. Vor Zeiten hatte Cesarini für diesen Posten schon den Humanisten Francesco Filelfo in Vorschlag gebracht und diesem auch durch Enea Silvio das Anerbieten unterbreiten lassen. Doch mußte Filelfo aus politischen Gründen, die seine persönliche Sicherheit bedrohten, ablehnen.¹ Jetzt wurde Nikolaos Sekundinos mit diesem Amt betraut. Von Geburt Grieche — er stammte von der Insel Euböa —, war er in beiden Sprachen so gewandt, daß er die Reden beider Parteien in den Sitzungen sofort aus dem Stegreif übersetzen konnte.² Gelegentlich und auch außerhalb der Sitzungen leisteten Ambrogio Traversari und Cristoforo Garatoni ähnliche Dienste.³ Die Leistung des Sekundinos liegt uns jetzt noch — ob in überarbeiteter Gestalt, wissen wir nicht —, in den übersetzten Teilen der griechischen Akten und bei Andreas de S. Cruce vor.⁴ Drei Notare auf beiden Seiten schrieben die Reden griechisch und lateinisch mit.⁵

3. Griechen und Latelner über die Symbolumsfrage. Bessarions Standpunkt.

Die Griechen hatten als ersten Beratungsgegenstand das Symbolum verlangt. So wurde diese Frage sofort nach jener Eröffnungssitzung in Angriff genommen. Die Verhandlungen darüber beschäftigten die Synode in ihrer ganzen ersten Hälfte, solange sie zu Ferrara tagte. Vorträge und Aussprachen erstreckten sich über zwölf öffentliche Sitzungen vom 14. Oktober⁶ bis zum 8. Dezember. Anfänglich, solange noch jeder Redner seinen Standpunkt in zusammenhängender Form zur Darlegung brachte, waren es ansprechende Erörterungen. Nachher zogen sich die Verhandlungen in endlosen Wortgefechten und ermüdenden Wiederholungen hin,

¹ Ceccoli, Storia del Concilio di Firenze. Vol. I. Documenti No. 111 und No. 112. Das Datum ist beide Male 1437, nicht 1436. Vgl. Rosmini, Vita di Fr. Filelfo. Mailand 1808. Tom. I. p. 145 f. Voigt, Wiederbelebung des classischen Alterthums II. 117 n. 2.

² Über sein Können vgl. Mansi Suppl. ad tom. XXXI. 1455. Acta graeca 42 (Labbé XIII. 63) und Andreas de S. Cruce, Labbé XIII. 925. Frommann, Kritische Beiträge 42 n. 1. Sonst waren Lateinkenntnisse in Konstantinopel seltener. Vgl. die Instruktion für die Gesandten des Basler Konzils Haller, Concilium Basiliense I. 367. Eher schon im Peloponnes, Syropulos II. 8, p. 16. Von einzelnen Gesandten des byzantinischen Hofes hören wir, daß sie lateinisch und italienisch sprechen. Haller, Concilium Basiliense I. 340. 351. 360.

³ Acta graeca 7 (Labbé XIII. 13) Syropulos IV. 22, p. 98; V. 10, p. 126; X. 2, p. 271; X. 4, p. 283.

⁴ Die Bearbeitungen des Barth. Abramus, sowie die des Matth. Caryophilus, dessen Werk in Labbé XIII. 5—824 neben dem griechischen Original steht, scheiden hierfür natürlich aus.

⁵ Acta graeca 21 (Labbé XIII. 33).

⁶ So nach Acta graeca 30 (Labbé XIII. 45). Die anderen Quellen lassen die Disputationen schon in der ersten Sitzung beginnen. Syropulos VI. 7, p. 166. Labbé XIII. 926 f. Für den 14. Oktober verzeichnen beide keine öffentliche Sitzung, wohl aber eine für den 13. Oktober.

bis zum Schluß alles in eine Silbenstecherei und Rechthaberei ohne jede Aussicht auf irgendwelchen Erfolg ausartete. Die Griechen, die von einem Sophisma ausgegangen waren, wollten um keinen Preis nachgeben, so nichtig auch ihre letzten Gründe gewesen sind. Die Vernunft hatte sich von ihnen zurückgezogen; denn Bessarion, der anfänglich ihre beste Stütze gewesen war, hat sich an den letzten Zänkereien mit keinem Worte mehr beteiligt. Zu einem Ende kam es nur dadurch, daß die Lateiner ausdrücklich verlangten, daß über die Frage nicht mehr weiterverhandelt werden dürfe.

Die merkwürdige Frage, ob ein Zusatz zum Nicänischen Symbolum erlaubt sei, war erstmals in den späteren Tagen des Photios aufgeworfen und verneint worden. In dem ganzen Zwiespalt zwischen Griechen und Lateinern spielte die Symbolumsfrage eine ganz nebensächliche Rolle. Überhaupt war dieser Punkt von den bisherigen Theologen nur in Kürze behandelt worden. Bessarion sagte einmal während der Verhandlungen, daß selbst der größte aller Polemiker, Neilos Kabasilas, höchstens vier Folien darauf verwendet habe, während die Konzilsverhandlungen darüber bereits ein ganzes Buch füllten.¹

Wenn Bessarion in diese Verhandlungen eingriff, so geschah das nur, weil er sich davon einen Vergleich erhoffte, mit dem die Einigung sich schaffen ließ. Daß er selbst von seiner Beweisführung gegen die lateinische Formulierung des Symbolums so sehr überzeugt gewesen ist, könnte man nach seinen späteren Äußerungen bezweifeln. Es mag jedoch sein, daß er vieles von seinem späteren Standpunkt aus in ganz anderer Perspektive sah, namentlich wenn er sein Eintreten für die griechische Anschauung als einen »Schatten von Hilfe« bezeichnete.² Auf dem Konzil war ihm doch sehr viel daran gelegen. Von einer Aufnahme des Filioque in das Symbolum wollte er bis zum Schluß des Konzils nichts wissen.

Markos Eugenikos war der erste, der auf dem Konzil zu dieser Frage das Wort ergriff. So entsprach es seinem stürmischen Temperament, und so wollte es vielleicht der Kaiser. Bessarion, der in diesem Punkt besser unterrichtet war als alle anderen, sollte wohl für die Verteidigung aufgespart werden, wenn Markos Eugenikos erschöpft war. So gestaltete sich auch die Lage. Den kühnen Angriff des Ephesiers ließen die Lateiner durch Andreas von Rhodos erwidern. Dann mußte Bessarion einspringen.

Die These des Ephesiers war: Die römische Kirche hat unrechtmäßigerweise das Filioque in das Symbolum eingeschoben. Die Unrechtmäßigkeit lag nach ihm nicht, wie sich für ihn viel leichter hätte beweisen lassen, in dem Umstand, daß die Gesamtkirche vorher nicht befragt worden war; sondern der Zusatz verstieß nach ihm gegen ein Dekret der III. ökumenischen Synode zu Ephesos. Diese hatte entschieden, daß das

¹ Syropulos VII. 6, p. 193.

² Migne, P. gr. 161, 340 C. Vgl. oben S. 119 f.

Nicänische Symbolum fürderhin unverändert und unverbrüchlich gewahrt werden müsse, und daß niemandem das Recht zustehe, etwas davon abzustreichen oder hinzuzufügen, oder überhaupt einen anderen Glauben vorzutragen. Das war das oberste Sophisma, auf dem die gesamte griechische Beweisführung beruhte, Bessarion so gut wie Markos Eugenikos. Es handelte sich nur darum, ob die III. Synode diesen Sinn mit ihrem Dekret verknüpft hatte. Das gedachte zunächst Markos durch umfangreiche Unterlagen aus dem Werdegang des Dekrets und aus den übrigen Synoden zu erweisen.

Zur Erklärung des Dekrets und zu seiner Deutung führte Markos aus: Nach dem ersten Konzil seien an vielen Orten Provinzialsynoden abgehalten worden, von denen jede ihr eigenes Symbolum aufstellte. In den wenigen Jahren bis zum zweiten Konzil könne man infolgedessen mehr als dreißig verschiedene Fassungen zählen, in denen das Wort *ὁμοούσιος* zum allgemeinen Ärgernis unterdrückt wurde. Deswegen erklärte das zweite ökumenische Konzil das Symbolum ausführlicher. Das sei noch mit Fug und Recht geschehen, da ein diesbezügliches Verbot noch nicht bestand. Die Möglichkeit, in dieser Weise das Glaubensbekenntnis zu erweitern, habe aber auch Nachteile in sich getragen. Jeder konnte sich darauf stützen. Die Nestorianer machten sich das zunutze und fälschten das Nicänische Symbolum, indem sie darin Sätze einfügten, welche gegen die Kirchenlehre verstießen. Ein solches Symbolum ließen sie sogar ihre Katechumenen ablegen. Dieses verfälschte Symbolum, das auf der III. ökumenischen Synode neben dem Nicänischen vorgelesen wurde, habe der Synode Veranlassung für ihr Verbot gegeben. Wie streng es die Väter damit hielten, zeige der Umstand, daß sie sich bei ihren eigenen dogmatischen Bestimmungen selber daran gebunden hielten. Das Wort *θεοτόκος*, das sie gegen die Irrlehre des Nestorios prägten, kam nicht ins Symbolum. Und als Strafe für Übertretungen bestimmten sie für Bischöfe Amtsentsetzung, für Kleriker Ausstoßung aus dem Klerus, für Laien das Anathem.¹

Markos Eugenikos erhärtete seine Schlußfolgerung mit einem Brief, den der Vorsitzende der Ephesinischen Synode, Bischof Kyrillos, an den Patriarchen von Antiochien richtete. Kyrillos sage dort: »Wie die Väter auf dem Konzil sich selbst es nicht erlauben, so gestatten sie niemandem, an dem Symbolum der Väter zu Nikaia ein Wort oder auch nur eine Silbe zu ändern.«² Dieser Brief, betonte Markos, sei eigens auf der IV. Synode wieder vorgelesen und als zweite Stütze des Glaubens nach dem Symbolum anerkannt worden. Ebenso sollen die vier nächsten ökumenischen Synoden ausdrücklich betont haben, daß das Symbolum von Nikaia unveränderlich

¹ Acta graeca 44 (Labbe XIII. 68).

² Acta graeca 47 (Labbe XIII. 72).

berufen, könne man nicht behaupten. Dazu habe für sie gar keine Verpflichtung bestanden. Sei denn die Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn der griechischen Kirche fremd gewesen? Schon zur Zeit der VI. Synode habe Rom so gelehrt. Das bestätige drüben auch Maximus, und ihr Patriarch Tarasios habe diese Lehre in einem Brief an die VII. Synode offen vorgetragen. Nicht einmal Photios, der geschworene Feind der römischen Kirche, meinte Andreas, habe dieser das Filioque zum Vorwurf gemacht. Daher seien alle Anklagen der Griechen gegen das Abendland unberechtigt. — So Andreas von Rhodos.

Aber weit entfernt, als ob die Griechen sich mit dieser Beweisführung zufrieden gegeben hätten. Im Gegenteil, sie hatten nach den Ausführungen des lateinischen Redners das Gefühl, daß ihre Sache fester begründet sei denn je. Selbst Bessarion, der über Wert und Unwert der eigenen Sache wohl unterrichtet war, fällte dieses Urteil, und nach dem Konzil, da er längst für die lateinische Sache ohne Einschränkung eintrat, nahm er von dem früheren Verdikt nichts zurück.² Jetzt kam er selber zu Wort. Nach allem bisherigen konnte man gespannt sein, wie er die Sache auffaßte. Vielleicht deswegen war ihm volle Freiheit nicht gewährt. In einer Vorbesprechung der griechischen Theologen unter kaiserlichem Vorsitz ward ihm die endgültige Form seiner Erwiderung festgelegt, und nachher vor dem Konzil wurde sein Vortrag überwacht. Georgios Scholarios hatte hierzu die Rede in doppelter Abschrift auszufertigen. Bessarion mußte wortgetreu vortragen, und der Kaiser las nach.³ Es war in der 6. und 7. Sitzung, am 1. und 4. November.⁴

Bessarion ging darauf aus, das umfangreiche Material aus Konzilsdekreten und Briefen, das Markos in den ersten Sitzungen vorgelegt hatte, historisch und theologisch gegen die Rechtfertigung des lateinischen Standpunktes auszuwerten. So überzeugend auch der Erklärungsgrund des Andreas von Rhodos erscheinen mochte, Bessarion machte daran jetzt allerlei

¹ Acta graeca 61—89 (Labbe XIII. 88—129).

² Migne, P. gr. 161, 341 C. . . . ἡμεῖς ἐδοκοῦμεν ἐπικρατεῖν, καὶ ὄντως ἐπεκρατοῦμεν· οὐπω γὰρ ἡμῖν ἀξιόν τι λόγου καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα παρὰ τῶν Λατίνων ἀπήντησεν, . . .

³ Syropulos VI. 21, p. 174. Syropulos sucht, um Bessarion herabzusetzen, dessen Rede als eine Kompilation fremder Gedanken hinzustellen. Das widerspricht Bessarions eigener Aussage. In seinem Schreiben an Alexios Laskaris betont er, daß das Beste, was gegen die Lateiner gesagt wurde, sein Vortrag gewesen sei und von ihm selber stammte. Migne, P. gr. 161, 341 C. Das wird durch den Gang der Verhandlungen bestätigt; denn sobald sich hier Bessarion zurückzog, versagten die griechischen Theologen ganz kläglich.

⁴ Handschriften:

a. Rom, Cod. Ottobon. gr. 75 fol. 5—11^v; 11^v—13.

b. Paris, Bibl. nat. Cod. gr. 1286 fol. 57—176^v.

c. In allen Hss. der Acta graeca. S. oben S. 58 n. 1.

Druckausgaben:

a. Harduin IX. 27—35.

b. Labbe XIII. 35—46.

c. Mansi XXXI. 601—626.

d. Acta graeca 90—105.

Ausstellungen. Daß das Filioque vollends eine sich von selbst ergebende Erweiterung der ursprünglichen Fassung sei, weist er von vornherein zurück. Dazu seien doch noch allerlei Voraussetzungen nötig. Überdies habe er damit das eigentliche Thema verlassen.

An sich handelte es sich bei all diesen Auseinandersetzungen um ganz einfache Dinge; doch muß man sich einigermaßen verwundern, mit welcher Umständlichkeit hier alles zur Sprache kam. Um ganz naheliegende Begriffe sich gegenseitig klarzumachen, schleppten sich beide Redner, Bessarion nicht weniger als Andreas, mit einer Bergelast von weit hergeholtten Vergleichen und Autoritäten. Für ganz Nebensächliches griff man zurück bis zu Aristoteles.¹ Dazu fehlte jede Kunst in der Darstellung. Auf den heutigen Leser, der zudem diesen Dingen fernsteht, wirkt das sehr ermüdend. Auf dem Konzil wurde die Spannkraft vielleicht dadurch erhöht, daß manche Punkte in lebendiger Rede und Gegenrede zur Sprache kamen.

Wenn Andreas von Rhodos einen Unterschied zwischen Zusatz und Erklärung im Symbolum machte und nur ein Verbot für glaubenswidrige Sätze gelten lassen wollte, so betonte jetzt Bessarion wieder: Das angeführte Dekret der III. Synode ist so zu verstehen, daß von ihm jede Erweiterung des Nicänischen Symbolums betroffen wird, mag es sich um einen neuen Glaubenssatz oder um die Erklärung eines bestehenden Dogmas handeln. Am besten lasse sich dieses Dekret aus seiner Vorgeschichte und den Urteilen der zeitgenössischen Bischöfe beurteilen. Vor der Synode von Ephesos habe größtmögliche Freiheit bestanden, aber zum Schaden der Kirche. Denn dadurch, daß immer neue Fassungen des Symbolums aufkamen, und von einigen auch Irrtümer aufgenommen wurden, sei die größte Verwirrung entstanden. Es war also eine dringende Notwendigkeit, daß die III. Synode diese Maßregel traf. Wie die Synode ihr Verbot verstanden habe, das ergebe sich schon aus einem Briefe des Bischofs Kyrillos von Alexandrien, der den Vorsitz auf dem Konzil führte. Er schreibe an Akakios von Melitene: »Die Synode habe gesorgt, daß fürderhin außer dem Nicänischen Symbolum keine andere Fassung mehr aufgestellt werden dürfe.«² Daß es sich hier nicht um ein Verbot irriger Glaubenssätze handelte, wie der lateinische Redner meinte, sei eigentlich doch selbstverständlich. Warum hätte man dafür ein eigenes Verbot schaffen sollen? Aber auch das Verhalten der Väter zu Ephesos beweise das. Sie hielten sich selber streng an ihr Verbot. Grund zu weiteren Zusätzen hätte an sich genug vorgelegen. Die ganze Welt war ja damals von den verdrehten Sätzen des Nestorios in Spannung gehalten. Eben war seine Lehre verurteilt worden, und jene Väter hatten das Wort *θεοτόκος* als Ausdruck des wahren Glaubens gegen ihn geprägt. Hätte sich

¹ Acta graeca 60 f. 93 f. (Labbé XIII. 88 f. 136 f.).

² Acta graeca 95 (Labbé XIII. 137).

je ein Augenblick gefunden, der passender gewesen wäre, um das Symbolum zu bereichern? Und lasse sich irgendeine Fassung aufweisen, die besser als diese schon im Symbolum erhalten gewesen wäre? Der Ausdruck *Θεοτόκος* sei wirklich nichts anderes als eine nähere Erklärung, die kurze Formel für die Worte: *θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ . . . ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, . . . κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*. Und trotzdem hielten sich die Väter an ihr Verbot und setzten den neuen dogmatischen Begriff nur in die Kanones.

Die Lateiner mögen ja nicht entschuldigen, daß hier ein Zusatz überflüssig gewesen sei, weil das Dogma schon klar genug im Symbolum enthalten war.¹ Auch andere Beispiele in der Geschichte der Konzilien sprechen gegen die lateinische Auffassung. Stets handle es sich dabei um dogmatische Folgerungen, die längst in alten Sätzen des Symbolums enthalten waren, wenn auch nicht überall mit der Deutlichkeit wie in dem ebengenannten Fall. Und doch fanden sie nie Aufnahme in das Symbolum. So die Lehre von der hypostatischen Vereinigung des Sohnes Gottes mit der menschlichen Natur, eine Frage, die ebenfalls die III. Synode beschäftigte. Dann die Lehre von dem Fortbestehen der beiden Naturen in Christus auf der IV. Synode. Ferner die Lehre von dem Vorhandensein eines göttlichen und menschlichen Willens in Christus auf der VI. Synode. Keine Synode habe es gewagt, diese Sätze, die ohne Zweifel nur nähere Erklärungen des Dogmas seien, in das Symbolum aufzunehmen. Eine Ausnahme scheine allein die VII. Synode mit dem Filioque zu machen, aber auch das nur in der lateinischen Überlieferung der Akten.² Wie es sich damit verhalte, sei noch eigens zu untersuchen. Als Ergebnis sei für den Augenblick festgestellt: Keine Synode veränderte mehr das Symbolum. Jede verwies ihre erklärenden Zusätze an den allein richtigen Platz, in die Kanones.³

Wenn aber die Lateiner ihm das Gegenteil beweisen wollen, dann dürfen sie nicht mit Beispielen kommen, die aus der Zeit vor dem III. Konzil stammen wie der von ihnen angeführte Brief Gregors von Nazianz.⁴ Sie mögen aufzeigen, daß später Zusätze zum Symbolum gemacht worden sind. Damit ließen sich auch die Griechen überzeugen. Er habe aber kein Vertrauen, daß ihnen das gelingen werde. Mit seiner Feststellung habe — das bemerkt er gegen Cesarini, der darauf aufmerksam gemacht

¹ So Andreas von Rhodos. *Acta graeca* 46 (Labbe XIII. 69).

² Sofort nach Verlesung der Kanones der VII. Synode wurde von den Lateinern ein alter Kodex beigebracht, der den Text aufwies: *ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον*. Bei den Griechen fehlte *ἐκ τοῦ υἱοῦ*. *Acta graeca* 56 (Labbe XIII. 84). Kardinal Cesarini verglich eigenhändig die griechischen und lateinischen Handschriften. *Acta graeca* 58 ff. (Labbe XIII. 85—88). Vgl. *Ambrosii Epistulae* XXIV. 5, Col. 976.

³ *Acta graeca* 96 f. (Labbe XIII. 140).

⁴ *Acta graeca* 61 (Labbe XIII. 89).

hatte¹ — der Umstand nichts zu tun, daß einzelne Päpste wie Agatho und Sophronius oder der Vorsitzende des III. Konzils, Kyrillos, ihren Lehrstandpunkt außerhalb des Symbolums in bestimmte Formulierungen einkleideten. Hier handelte es sich nicht um das Symbolum der Gesamtkirche, sondern um reine private Aufstellungen, die schließlich auch noch durch die Amtspflichten der Bischöfe bedingt sein mochten. Jedenfalls bleiben sie bei der Beurteilung des vorliegenden Problems außer Betracht.²

Damit erklärte der Bischof von Nikaia seine Aufgabe hinsichtlich des ersten Vortrags seines lateinischen Vorredners für erledigt. Zu seiner Kritik sei gesagt, daß er den Andreas von Rhodos doch ganz empfindlich traf. Was Bessarion vortrug, war überall unter Verwendung von reichem Material und mit logischer Schärfe durchgeführt. Was er über das Verhalten der Synoden nach dem III. Konzil mitteilte, war richtig. Nur war damit noch kein Beweis erbracht, daß jene Synoden weitere Zusätze zum Nicänischen Symbolum als unerlaubt gehalten haben. Der Hinweis Bessarions, daß man auch der Hl. Schrift nichts beizufügen wagte, hat keine Bedeutung. Für die Vermeidung weiterer Veränderungen scheint doch eher maßgebend gewesen zu sein, daß man die Liturgie, bei der das Symbolum eine Rolle spielte, vor Veränderungen bewahren wollte. Im ganzen verkörpert Bessarion in dieser Konzilsrede — das ist das Urteil Hefeles — jene starre Grundrichtung der griechischen Kirche, die niemals gewillt war, etwas Überkommenes preiszugeben oder Neuerungen Aufnahme zu gewähren.³

In seiner weiteren Aussprache am 4. November ging Bessarion nochmals auf eine ganze Reihe von Punkten ein, die er zum Teil schon im Zusammenhang in der vorhergehenden Sitzung behandelt hatte. Sein letzter Spruch war jedesmal: Unter keinen Umständen darf dem Symbolum irgend etwas beigefügt werden. Er brachte aber gegenüber dem früher Gesagten kaum etwas Neues bei. Dagegen verdient ein Punkt, der bisher noch nicht zur Sprache gekommen war, hier volle Beachtung. Es handelt sich nämlich um seine Anschauungen über den päpstlichen Primat. Seine Äußerung ist hier um so wertvoller, als wir nur wenige Unterlagen haben, wie Bessarion darüber dachte. Obwohl hier noch durchaus der Kirche von Byzanz zugehörig, gesteht er doch den Primat des Papstes zu; aber nach allem scheint er ihn nicht anders als einen Ehrenprimat aufzufassen. Die römische Kirche steht ihm neben jeder anderen Kirche nur als gleichberechtigt da. Sowenig als jede andere habe sie die Befugnis, selbstherrlich am Symbolum Änderungen vorzunehmen. Über dem Papst steht nach ihm das allgemeine Konzil.⁴ Das kann ein Ausfluß der Zeitideen

¹ Acta graeca 77 f. (Labbe XIII. 113). Agathos Bekenntnis s. Acta graeca 54 (Labbe XIII. 80 f.).

² Acta graeca 99 f. (Labbe XIII. 144 f.). Vgl. dazu 104 (152)

³ Hefeles, Conciliengeschichte VII. 690.

⁴ Acta graeca 105 (Labbe XIII. 152). εἰδότες μὲν καὶ τὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας δίκαια καὶ πρωτεῖα, οὐδὲν δὲ ἤτιον εἰδότες καὶ μέχρι πόσον αὐτῇ τὰ

des Abendlandes gewesen sein. Ebensogut ist es möglich, daß aus ihm die alte byzantinische Tradition sprach.¹ Für die Beurteilung seiner Entwicklung ist das wichtig.

Die Rede Bessarions, die mit ihrer ruhigen Sachlichkeit und eindringenden Kritik die Beweisführung des lateinischen Vorredners ganz bedenklich in Frage zu stellen schien, rief auf der Gegenseite große Überraschung hervor. Besonders scheint der jähe Schluß und die Aufforderung zu sofortiger Verteidigung unerwartet gewesen zu sein. Er hatte gegen Ende sehr geeilt. Seine Ausführungen waren zum Teil nur noch skizzenhafte Entwürfe. Hier lag ein wohlüberlegter Plan zugrunde. Die Lateiner sollten genötigt werden, ihm zu antworten, ohne vorher noch Zeit zu eingehender Überlegung zu haben.

Sofort nach Bessarions Vortrag zogen sich die Kardinäle mit ihrem Redner und mehreren Theologen zurück, nahmen aber nach einiger Beratung die Weiterführung der Versammlung wieder auf. Bessarion zu widerlegen war jedoch im Augenblick niemand imstande. Seiner Anregung, daß man nach dialektischer Methode in Frage und Antwort über die strittigen Punkte Übereinstimmung schaffen solle,² entsprach man ebensowenig, als man darauf einging, die von ihm aufgeworfenen Schwierigkeiten im einzelnen zu behandeln. Mit Mühe, daß Andreas von Rhodos das Wort ergriff, und auch da blieb dieser nicht streng bei der Sache. Bald sei er nach diesem, bald nach jenem Punkt abgeschweift, rügt der Verfasser der griechischen Akten. Daß Andreas gar schon auf das Dogma einging, erbitterte die Griechen ganz besonders. Ihre Notare gaben es schließlich voll Ärger gänzlich auf, seine Rede noch weiter mitzuschreiben.³

Die Lateiner befanden sich keineswegs in einer günstigen Lage, selbst nicht, als Johannes von Forll in der darauffolgenden Sitzung am 8. November eingriff. Seine Ausführungen bedeuteten gewiß einen Fortschritt gegenüber den Leistungen tags zuvor. Aber auch er befriedigte nicht, zumal er auf die angeschnittenen Fragen historischer Natur nicht einging. Er war vor allem scholastischer Theologe und berief sich vornehmlich auf die mittelalterlichen Theologen des Abendlandes, auf Bonaventura und Thomas von Aquin. Auf Bessarion wie überhaupt auf die griechischen Konzilsteilnehmer, die sich hier auf keinem vertrauten Boden fühlten, machte diese Behandlungsweise weniger Eindruck, denn sie kannten trotz früherer griechischer Übersetzungen des Thomas und Augustinus doch nur die eigenen Väter und die Kanones der Konzilien. Gemistos meinte bissig, die Lateiner hätten sich den ganzen Thomas samt ihren Syllogismen sparen

πρωτετα. . . . επειδή οὖν καὶν ὅποσα ἰσχύη ἡ Ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία, ἤττον ὁμως ἰσχύει οἰκουμενικῆς συνόδου καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

¹ Vgl. oben S. 28.

² Acta graeca 92 (Labbé XIII. 133). Vgl. ebd. 38 (57).

³ Acta graeca 106 (Labbé XIII. 153).

können, wenn sie die VII. Synode gekannt hätten.¹ Auch die Rede des Johannes von Forlì bricht in den griechischen Akten plötzlich ab;² es fehlte dafür das Interesse.

Den ersten wirklichen Erfolg, den die Lateiner zu verzeichnen hatten, brachte ihnen Kardinal Giuliano Cesarini. Seine Ausführungen übten auf Bessarions Entwicklungsgang nach dessen eigenem Geständnis den nachhaltigsten Einfluß aus.³ Cesarini sprach erstmals am 11. November in einem zusammenhängenden Vortrag. In der nächsten Sitzung am 15. November⁴ kam es zwischen ihm und Markos Eugenikos, der hier plötzlich eingriff, zu lebhafter Rede und Gegenrede. Der Ephesier war nicht nur scharf und kantig; er arbeitete nur mit Sophismen, und als seine Sache am Unterliegen war, da versteifte er sich auf seine Meinung mit einer Hartnäckigkeit, die sich gegen jede bessere Einsicht verschloß. Er behauptete noch Sieger zu sein, als er längst am Boden lag. Cesarini dagegen war der klug abwägende, seine Rede wohl berechnende Diplomat. Seine durchschlagende Beweisführung war vornehmlich von juristischer Denkart getragen. Kein Wunder, wenn ihn Bessarion später noch als den hervorragendsten Lateiner auf dem Konzil feiert.⁵

Cesarini begann sehr geschickt. Die bisherigen Erörterungen bezeichnete er als wissenschaftlich und tiefgehend; eigentlich könnten sie nur von den geschulten Theologen verstanden werden, sagte er. Wir sehen den gewiegten Diplomaten: er durfte doch den eigenen Rednern nicht vor den Kopf stoßen, und die Griechen durfte er weder anerkennen noch sofort angreifen. Wenn er sagte, er wolle nur noch einige weniger gelehrte Beiträge liefern, die auch den Laien faßlich seien, so hat er in Wirklichkeit doch mehr geliefert. Er ging erstmals auf lateinischer Seite an eine gediegene Lösung der Frage.

Man muß das Verbot der Synode von Ephesos richtig zu verstehen suchen, verlangte Cesarini. Wie die Juristen ein Gesetz nur dann sachgemäß auslegen können, wenn sie seine Entstehungsgeschichte kennen, so auch im vorliegenden Fall. Danach war nach seiner Ansicht trotz einzelner Ansätze noch nicht genügend gefragt worden. Einen wichtigen Beitrag dazu liefere ein Vorfall auf der Synode von Ephesos. Es handelte um einen Streitfall mit den Nestorianern. Ein paar eifrige Anhänger von ihnen: Anastasios, Photios und Jakobos hatten gegen Charisios den Vorwurf

¹ Syropulos VI. 19, p. 170 f.

² Acta graeca 118 (Labbe XIII. 169). Vollständig bei Andreas de S. Cruce, Labbe XIII. 945—962.

³ Migne, P. gr. 161, 341 C.

⁴ Nach Syropulos und Andreas de S. Cruce war eine Sitzung am 18. November.

⁵ Migne, P. gr. 161, 341 D. ὁ πάντ' ἄριστος ἀνὴρ καὶ θαυμάσιος, καὶ τοῦ Λατίνων γένους ἀγαλμα, καὶ κόσμος τῆς φύσεως. — Auf dem Konzil schon: Acta graeca 125 (Labbe XIII. 180) Αἰδεσιμώτατε κύριέ μου, καὶ πάντες μὲν οἱ λόγοι οἱ ἀφ' ἑκατέρου μέρους εἰρημένοι ἦσαν ἄριστα καὶ κάλλιστα εἰρημένοι, μάλιστα δὲ οἱ παρὰ τῆς σῆς αἰδεσιμότητος εἰρημένοι, καὶ πρὸς τὸ προκειμένον μάλιστα.

der Häresie erhoben, weil er ihr Bekenntnis nicht annahm. Zu seiner Rechtfertigung verlas nun Charisios auf dem Konzil jene nestorianische Formel sowie ein eigenes Bekenntnis. Letzteres deckte sich weder mit dem Symbolum von Nikaia, noch mit dem von Konstantinopel. So ließ er Worte weg wie *τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* in dem Nicänischen; und auf der anderen Seite fügte er bei *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*, was in keiner von beiden offiziellen Formeln stand. Mit diesem Bekenntnis bewies Charisios seine Rechtgläubigkeit, während er das nestorianische Bekenntnis als irrig ablehnte. Nach diesen Vorfällen verfügte nun die Synode, es solle fürderhin niemandem mehr erlaubt sein, einen anderen Glauben (*ἑτέραν πίστιν*) vorzutragen oder zu lehren; und dann sprach sie noch ein besonderes Verdammungsurteil gegen das nestorianisch entstellte Symbolum aus. Die Formulierung des Charisios habe die Synode dagegen mit keinem Worte als verwerflich bezeichnet. Was ergibt sich daraus? fragt Cesarini. Die Nestorianer haben mit ihrem irrigen Bekenntnis zu dem Dekret Veranlassung gegeben, und das Verhalten der Synode zeigt, daß die Väter mit ihrem Verbot eines anderen Glaubens nur einen dem Nicaenum entgegengesetzten Glauben treffen wollten.¹ Hätte die Synode nur an eine andere Fassung des Symbolums gedacht, dann hätte sie mit Fug und Recht auch die Aufstellung des Charisios rügen müssen.

Hatte aber nicht Bessarion zu verschiedenen Malen betont, daß jenes Verbot der III. Synode ein *privates* Bekenntnis gar nicht treffen wollte, daß die Synode vielmehr das öffentliche Symbolum der Gesamtkirche im Auge hatte? Handelte es sich in der Angelegenheit des Charisios nicht um ein Bekenntnis ohne jeden offiziellen Charakter, das mit dem Verbot gar nichts zu tun hatte?

Cesarini ging darauf ein. Die Abfassung eines Symbolums durch die Gesamtkirche zu verbieten, dagegen einzelnen Personen die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses gestatten zu wollen, bezeichnet er als eine Auffassung, die mit dem Text des Dekrets völlig unvereinbar sei. Nach dem Kanon soll es nämlich überhaupt niemandem erlaubt sein. Bemerkenswert seien auch die Strafen, die neben Bischöfen und Klerikern auch Laien angedroht werden. Was haben aber in diesem Zusammenhang die Laien zu tun, wenn es sich um das Symbolum der Gesamtkirche handelt? Pflegen etwa die Laien das Symbolum in der Kirche zu singen? Das Dekret, so schließt Cesarini, betrifft eben nur die Einzelpersonen, nicht etwa die Vertretung der Kirche. — Und der Fall des Papstes Agatho? Bessarion wollte in seinem Bekenntnis eine rein private Äußerung erblicken.² Cesarini stellt das Gegenteil fest. Hier handle es sich nicht um die Äußerung einer Einzelpersonlichkeit, sondern um die Kundgebung

¹ Acta graeca 118 f. (Labbé XIII. 172).

² Acta graeca 104 (Labbé XIII. 152).

von etwa 125 abendländischen Bischöfen. Dieses Beispiel beweise also für Bessarion nichts.¹

Wie in zweifelhaften Fällen bei jedem Gesetz, so sei auch die Absicht des Gesetzgebers zu untersuchen. In der Einleitung des Dekrets heiße es, daß die Synode als erstes das Symbolum von Nikaia und Konstantinopel zur Verlesung bringen wollte. Dann sei verlangt worden, daß die einzelnen in Frage stehenden Sätze verlesen wurden, um die mit dem Symbolum übereinstimmenden anzuerkennen und die widersprechenden zu verwerfen. Aus dieser Wendung lasse sich entnehmen, daß die Absicht der Synode von Ephesos nur dahin ging, Aufstellungen zu verbieten, die den wahren Glauben gefährdeten. Ganz und gar aber wollten die Väter nicht die Unantastbarkeit des bloßen Wortlautes verlangen. Daß das der Sinn des Dekrets sei, werde durch Kyrillos bestätigt, der nach Verlesung des Nicänischen Symbolums sofort seine Übereinstimmung mit der Auffassung der Väter aussprach, dazu aber sofort auch eine Aufstellung des rechten Glaubens aus seiner Feder in Aussicht stellte.

Wenn in dieser Weise die Werdegeschichte des Dekrets es verlange, in den neuen Maßregeln des Konzils nur ein Verbot von bedenklichen und irrigen Sätzen zu erblicken, dann zeige erst recht der weitere Verlauf der Dinge den wahren Sachverhalt. Bereits die nächste allgemeine Synode von Chalkedon liefere dazu einen Beitrag. Eine gewisse Partei machte es dem Papste Leo zum Vorwurf, er habe ein Glaubensbekenntnis veröffentlicht und darin den Glauben in anderer Weise erklärt, als die Väter von Nikaia. Was habe die Synode darauf getan? Sie nahm den Papst gegen diese Anschuldigung in Schutz. Leo habe mit seinem neugeprägten Bekenntnis nicht gegen das gesetzliche Verbot verstoßen. Denn sobald Irrtümer wach werden, müssen die Bischöfe mit allen Mitteln dagegen einschreiten. Die von den Vätern festgelegten Glaubenssätze seien an sich zwar genügend; da aber immer wieder Neuerungen aufkommen, die den wahren Sinn des Glaubens zu verändern drohen, müsse man das ursprüngliche Glaubensbekenntnis immer noch eingehender klarlegen.²

Besonders werde die Sachlage noch durch einzelne Zwischenfälle beleuchtet, die sich auf dem Konzil von Chalkedon und vorher auf der Räubersynode zu Ephesos mit Flavianus und Eutyches abspielten.

Flavian hatte den Eutyches zu Konstantinopel der Irrlehre bezichtigt. Hierauf kam unter dem Vorsitz des Dioskuros jene berüchtigte Synode von Ephesos zustande, die später aber wieder umgestoßen wurde. Um sich gegen den Vorwurf der Häresie zu rechtfertigen, stützte sich hier Eutyches auf das berühmte Verbot der Ephesinischen Synode. Sein Glaubensbekenntnis, das er verlas, stimmte in der Tat wortwörtlich mit dem Nicänischen Symbolum überein. Selbstgerecht bemerkte er dazu: Das sei

¹ Acta graeca 119 (Labbe XIII. 172).

² Acta graeca 122 (Labbe XIII. 176 f.).