

Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403—1472)*

Von Gerhard Podskalsky, S. J.

Εἶθε, ὁ βέλτιστε Θωμᾶ, μὴ ἐγένου ἐν Ἐσπέρα, ἵνα καὶ εἶχες ἀνάγκην τῶν ἐκτροπῶν τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὑπερδικεῖν, τῶν τε ἄλλων καὶ ἦν ἐπὶ τῇ τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσει καὶ τῇ διαφορᾷ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας πεπόνθει· ἢ γὰρ ἂν καὶ ἐν τοῖς θεολογικοῖς σου ἀδιάπτωτος ἦσθε, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἡθικοῖς τούτοις εἶ (Randbemerkung zum Résumé der I^a II^{ae}: Œuvres VI, 1).

Kein anderer byzantinischer Theologe ist so tief in das Wesen des Thomismus, seine Inhalte und seine Methode, eingedrungen wie Gennadios Scholarios. Kein anderer hat sich gleichzeitig so sehr um eine Adaptation der Hochscholastik an die byzantinisch-patristische Tradition bemüht; kein anderer geriet dadurch bei Griechen und Lateinern so stark ins Zwielficht (so daß man bis ins 19. Jahrhundert an der Identität des Namensträgers zweifelte); und kein anderer erlebte—gemessen an der Breite und Originalität seines Werkes—einen so großen Mißerfolg, so geringe Nachwirkung, wie er.

Dies alles auf wenigen Seiten darzustellen, ist erschwert nicht nur durch den Umfang seines in Byzanz beispiellosen Gesamtwerkes¹, sondern auch durch das Fehlen detaillierter Quellenstudien und systematischer Monographien². Unsere Bemühungen werden darum für eine an vielen Stellen ergänzte Zusammenfassung des bisher vor allem von M. Jugie Geleisteten und einige hoffentlich weiterführende Bemerkungen hinauslaufen.

* Diese Untersuchung ist Teil einer größeren Arbeit über die Diskussion der theologischen Methodik in der byzantinischen Spätzeit (unter dem Einfluß der Scholastik).

¹ Œuvres complètes de Gennade Scholarios, ed. L. Petit, X. A. Sideridis, M. Jugie, vol. I–VIII (Paris 1928–1936). (Im folgenden werden die Bände nur mit röm. Ziffern zitiert.) Eine leicht verbesserte Neuauflage der Florentiner Konzilsreden (I 295–372) mit lat. Übers. ist in der röm. Edition der Dokumente dieses Konzils enthalten: Georgii Scholarii orationes in concilio Florentino habitae, ed. J. Gill (Rom 1964): Conc. Florentinum, Documenta et scriptores VIII, 1. – Der einzige bisher gelieferte Nachtrag ist ein kurzer polemischer Traktat gegen die Lateiner: Another Anti-Latin Work attributed to Gennadius Scholarius, ed. C. J. G. Turner: ByzZ 58 (1965) 337–347.

² Die ältere Literatur (vor Jugies Gesamtausgabe) ist veraltet; neuere Studien befassen sich vorwiegend mit historischen Fragen. J.s Anmerkungen, Einleitungen u. Aufsätze sind immer noch der verlässlichste Führer.

1. Der Übersetzer des hl. Thomas

Wie der ihm vorausgehende Initiator der thomistischen Bewegung in Byzanz, Demetrios Kydones³, wuchs auch Gennadios Scholarios⁴ zunächst als Übersetzer⁵ in die thomistische Gedankenwelt hinein. Im Unterschied zu Kydones ist uns bei ihm nicht bekannt, wann und auf welche Weise er die lateinische Sprache erlernte⁶, doch seine fast fehlerlosen Übersetzungen zeigen ihre musterhafte Beherrschung: Mehr als ein Viertel seiner überlieferten Werke besteht aus Kommentaren, Übersetzungen und resümierenden Kompendien der Opera des Aquinaten. Ein Verzeichnis dieser Werke und der sie enthaltenden Handschriften, das Jugies Angaben vervollständigt, verdanken wir St. G. Papadopulos⁷. Leider übergeht der Athener Byzantinist darin ohne die leiseste Erklärung nicht nur mit Sicherheit zugeschriebene, aber bisher unaufgefundene Übersetzungen, sondern auch zwei von Jugie edierte Schriften⁸. Darum seien hier noch einmal die Übersetzungen in der Reihenfolge ihrer Entstehung aufgeführt.

³ Vgl. zu ihm: *St. G. Papadopulos*, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμιστὰ καὶ Ἀντιθωμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ (Athen 1967), bes. 78–90. Wichtige Rez. mit Ergänzungen, Verbesserungen, Ausstellungen: *N. G. Politis*: Ἐπ. Ἐτ. Βυζ. Σπ. 36 (1968) 429–433; *B. Kotter*: ZKirchGesch 89 (1970) 264–266. Papadopulos' Aufsatz in diesem Heft (Thomas in Byzanz, 274–304) stellt eine Neubearbeitung dieses Buches dar: vgl. bes. 274 f., 286 f., 296 f., 303 f. – Die Thomas-Übers. des Demetrios Kydones (darunter die Hauptwerke S. Th. und S. c. G.) sind noch nicht ediert. *L. Petit* hatte eine Edition vorbereitet (die Mss liegen im Institut français d'études byzantines, Paris). *J. Karmires* hat es dagegen vorgezogen, eine eigene neugriech. Übers. anzufertigen (Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σοῦμα θεολογικῆ, Α', τεύχη α' – β' (Athen 1935/1940). – Wir unterscheiden in unserem Artikel terminologisch zwischen thomasischer und thomistischer Theologie; dies entspricht westlichem Sprachgebrauch. Im Osten standen die Thomisten an Bekanntheit und Bedeutung so sehr hinter Thomas zurück, daß die entsprechenden Lehrdifferenzen kaum ins Bewußtsein traten.

⁴ Die wichtigsten Arbeiten zu seiner Biographie (als Kirchenführer u. Theologe): die Einführungen M. Jugies zur Gesamtausgabe (vgl. Anm. 1!), bes. S. IX–XIV; VIII, 16*–19* (Chronologie der Werke) 20*–47*; *ders.*, Scholarios, Georges: *DicThCath* XIV 2 (1941) 1521–1527; *A. N. Diamantopulos*, Γεννάδιος ὁ Σχολάριος ὡς ἱστορικὴ πηγὴ τῶν περὶ τὴν ἔλωσιν χρόνων: Ἑλληνικά 9 (1936) 285–308; *H. G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 760–763; *HAW* II, 1; *J. Gill*, Personalities of the Council of Florence and other Essays (Oxford 1964) 79–94; zur Chronologie seiner drei Patriarchate: *V. Laurent*, Les premiers patriarches de C/ople sous domination turque (1454–1476): *RevEtByz* 26 (1968) 229–263; ferner: *C. J. G. Turner*, George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence: *JThStud* N. S. 18 (1967) 83–103; *ders.*, The career of George-Gennadius Scholarius: *Byzantion* 39 (1969) 420–455 (die beiden letzten. Artikel, Auszüge aus einer 1965 in Cambridge abgeschlossenen, unveröffentlichten These, bemühen sich um eine abgewogene Darstellung aller bisherigen Erkenntnisse und offenen Fragen. Dort ist auch alle weitere Sekundärliteratur verzeichnet).

⁵ *Ceuvres* VIII, 16*; *Turner*, The career . . ., 424–426 (Bekanntheit mit früheren griech. Übers. aus der lat. Scholastik).

⁶ *Turner*, The career . . ., 424 (u. 428): Empfehlung des Studiums der lat. Sprache, um die lat. Kultur aufnehmen zu können.

⁷ Vgl. Anm. 3 (65–70; 150–155).

⁸ Vgl. weiter unten Anm. 10 u. 12. – Auch in der Zusammenstellung der Codices finden sich die entsprechenden Lücken.

Unter seinem weltlichen Namen „Georgios (Kurteses) Scholarios“ fand der spätere Patriarch am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn einen ersten Arbeitsschwerpunkt in der Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie, besonders dessen Physik⁹. In diesem Zusammenhang lernte er Thomas als überragenden Aristoteles-Kommentator kennen und übersetzte zumindest zwei Bücher aus dessen Kommentar zu Aristoteles’ ‚De physico auditu‘¹⁰. Ein zweiter, fast gleichzeitig wirksamer Anziehungspunkt für Scholarios waren die logisch-technischen Standardwerke der Hochscholastik. Ist seine Übersetzung des Thomaskommentars zu den ‚Analytica posteriora‘ wohl für immer verloren¹¹, so findet sich unter den drei Übersetzungen logischer Werke auch der Traktat ‚De fallaciis‘, als dessen Verfasser Thomas umstritten ist¹². Wichtig ist indessen, daß Scholarios selbst zweifelsfrei Thomas für dessen Autor hielt. Eine vertiefte Thomaskenntnis eröffnet sich Scholarios mit der Übersetzung des Kommentars zu Aristoteles’ ‚De anima‘¹³. Im Verlauf dieser Arbeit spürt er deutlich, daß Thomas nicht nur der Exegese des Alexander von Aphrodisias sachlich überlegen ist, sondern auch im Anschluß an Simplicios Aristoteles für den

⁹ Vgl. die Randbemerkungen zur Physik des Aristoteles (Buch I–III), Œuvres VII, 486–509 (im Stile der Epitome aus Thomas’ S. Th.); später folgten dann noch ausführlichere Erklärungen zu demselben Werk (Buch I–VIII), ebd. 349–408. Zwischen dieser letzten Schrift und den 9 Hymnen des eigenwilligen Johannes Kyparissiotos gibt es eine bemerkenswerte Übereinstimmung: vgl. V. L. Dentakes, Οἱ εἰς τὸν Ἰωάννην Κυπρισσιώτην ἀποδιδόμενοι ἑννέα ἕμνοι εἰς τὸν τοῦ θεοῦ λόγον νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενοι (Athen 1964) 51* (= Ἠσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικὰ μελέται, 7). Liegt darin ein Hinweis auf ein gemeinsam benütztes Compendium?

¹⁰ Erhalten sind mit geringen Auslassungen die beiden ersten der insgesamt acht Bücher; vgl. Œuvres VIII, S. IV 134 (der Rest der „Prolegomena“ ist in seiner Herkunft immer noch nicht geklärt) 163–254. – Papadopoulos (vgl. Anm. 3!) erwähnt das Werk mit keinem Wort.

¹¹ VII 4, Z. 37–5, Z. 12. – Scholarios betont selbst, daß sein logisches Hauptwerk, der Kommentar zu Porphyrios’ Isagoge, zu Aristoteles’ Kategorien und Peri hermeneias (VII 7–348) der bei Thomas erlernten Kommentarmethode als der eindeutig besten folge: ebd. 5, Z. 23 (vgl. unten Anm. 56–59).

¹² VIII 255–282. Jugie hält das Werk (gg. Grabmann) für unecht: ebd. V, Anm. 2 (vgl. LThK, „Thomas von Aquin“). Auch dieses Werk übergeht Papadopoulos (vgl. Anm. 3!) mit Schweigen, wie auch das in der vorhergehenden Anmerkung behandelte.

¹³ VI 327–581. Eine philologische Untersuchung dieser Übers. (mit der Absicht, Übersetzungsfehler bzw. Abweichungen durch Quellenanalyse aufzuklären, wobei auch eine Reihe von Versehen in Jugies Edition berichtigt werden) hat G. Brambillasca unternommen: Prospettive di studio su opere di San Tommaso tradotte in greco: RivFilNeoscol 57 (1965) 403–419; ders., Sulla traduzione greca di Giorgio Scolario al commento di S. Tommaso al De anima: Aevum 40 (1966) 242–253. – Zu der Bemerkung des Gennadios Scholarios, Thomas habe diesen Kommentar bei Johannes Philoponos (in lat. Übers.) kopiert (VI, S. X f., 327), der Jugie jedes reale Fundament abschreibt: vgl. O. Schissel, Kann die Expositio in De anima libros des Thomas Aquinas ein Kommentar des Johannes Philoponos zu Aristoteles περὶ ψυχῆς sein?: Byz.-Neugriech. Jahrbücher 9 (1930/32) 104–110, sowie die beiden Rez. von H. Dondaine: BullThom 6 (1940/42) 98 f. und D. M. Cappuyens: BullThAncMéd 3 (1938) 779 (Anm.). Diese Diskussion referierend, hält D. A. Callus die Frage für immer noch nicht endgültig bereinigt (Les sources de S. Thomas d’Aquin: Aristote et St. Thomas, ed. P. Moraux etc. (Louvain–Paris 1957) 127–129.

christlichen Glauben annehmbarer macht¹⁴. Schließlich übersetzte und kommentierte Scholarios für seinen Schüler Matthaios Kamariotes¹⁵ das wohl meistgelesene Werk des größten Scholastikers, ‚De ente et essentia‘¹⁶. Auf den Inhalt des Kommentars werden wir noch einmal zurückkommen; aus seiner Einleitung sei hier nur herausgegriffen, daß Scholarios seine unerschütterliche Thomasverehrung („ich weiß nicht, wer ihn mehr geehrt hat als ich“) keineswegs in Unkenntnis des westlichen Schulstreites zwischen Thomisten und Scotisten erworben hat, sich dagegen besonders durch die bis dahin unerreichte Breite der benutzten „übereinstimmenden Quellen“ aus West und Ost beeindruckt zeigt¹⁷.

Keine Übersetzungen und doch weitgehend dem Text folgend, waren die der um ein Jahrhundert früheren Erstübersetzung des Demetrios Kydones verpflichteten Auszüge aus der ‚Summa contra Gentiles‘ und der ‚Summa Theologica‘ (I^a, I^a II^{ae}) mehr für den persönlichen Gebrauch als die Veröffentlichung bestimmt¹⁸. Über die Umstände, die ihn zur Abfassung dieser „Handbibliothek“ veranlaßten (zunächst umfaßte sie nur die ausführlich exzerpierte S. c. G. und die stärker verkürzte Prima der S. Th.), berichtet Scholarios in einem kurzen Vorwort¹⁹. Empfängt Thomas auch hier wieder reiches Lob als weiser Ausleger der aristotelischen Philosophie sowie des Alten und Neuen Testaments, die ihn alles in allem zum „ἄριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητῆς καὶ συνόπτης“ machen, so präzisiert Scholarios die im Prolog zu ‚De ente et essentia‘ vage geäußerten „wenigen“ Vorbehalte: Sie betreffen die Lehren vom Ausgang des Hl. Geistes und von der Unterscheidung von Wesen und Energien in Gott, für die er sich „bis zum Blut“ eingesetzt habe.

Das Gesamturteil über den literarischen Wert der Übersetzungen bzw. Auszüge kann nur höchst positiv sein: Klarheit des Stiles, Genauigkeit in der Wiedergabe der wissenschaftlichen Termini, mit viel Sprachgefühl in der Wort(er)findung, Blick für das Wesentliche eines Abschnittes, kurz: alles, was zur kongenialen Erfassung eines Autors gehört, kennzeichnen die schöpferische Eigenleistung, der eine Reihe von Versehen und Fehlübersetzungen keinen Abbruch tun.

¹⁴ IV 399, Z. 20–400, Z. 5.

¹⁵ Vgl. A. Biedl, Matthaëus Camariotes, Specimen prosopographiae byzantinae: ByzZ 35 (1935) 337–339.

¹⁶ VI 154–177 (Text), 177–326 (Kommentar). Auf die Übers. dieses Werks verwandte Scholarios besondere Mühe: Neben der Erstübersetzung gibt es eine überarbeitete Version (VI 154).

¹⁷ VI 177–180; zur ausgewogenen Väterbenutzung vgl. auch II 94, Z. 15 ff.

¹⁸ V 2–510; VI 1–153; zur Wertung der Übers. vgl. V S. V–IX. Eine erste Einführung hatte M. Radel geben; Eine griechische Abreviatio der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin: DivThom 9 (1922) 50–59.

¹⁹ V 1 f.

2. Der thomistische Theologe

Hätte Gennadios Scholarios, in welchem Ausmaß auch immer, Thomas nur übersetzt und exzerpiert (komprimiert), so könnte man ihm unter den byzantinischen Philothomisten dennoch keinen besonderen Rang zusprechen. Seine Intention ging jedoch weiter, indem er die lateinische Theologie, und gerade das, was Thomas inhaltlich und methodisch an Neuem, Ungewohntem zu bieten hatte, in der byzantinischen Kirche heimisch zu machen versuchte: In der Verfolgung dieser Absicht gibt es keinen grundsätzlichen Bruch, auch nicht in der zweiten Hälfte seines Lebens, die durch die antiunionistische Reaktion gekennzeichnet ist.

a) *Inhaltliche Berührungspunkte*: Die Fülle der inhaltlichen Berührungspunkte mit Thomas von Aquin und die gelegentlichen Anspielungen auf andere scholastische Autoren und Schulen, vor allem Albert den Gr. und die Scotisten, zeigen deutlich, daß Scholarios nicht nur über eine minuziöse Detailkenntnis der thomasischen Hauptwerke und einiger Opuscula verfügte, die den Rahmen seiner Übersetzungen und Kompendien weit überschritt, sondern daß er auch den Abstand an Belesenheit, Klarheit und Tiefe, der Thomas von den übrigen Scholastikern trennte, angemessen abschätzte. Diese fundamentale Achtungsvorgabe hinderte ihn andererseits nicht, gelegentlich Thomas sachlich zu widersprechen bzw. die scotische Sentenz vorzuziehen. Die aus den letzten Lebensjahren stammende Homilie auf die Inkarnation Christi²⁰ enthält nach einer positiven Anspielung auf Augustinus' psychologische Trinitätssymbolik²¹ den ganzen Katalog der heilsgeschichtlichen Mysterien, von der Erschaffung und dem Fall der menschlichen Seele bis zur Konvenienz und Verwirklichung der Menschwerdung, so wie wir ihn auch bei Thomas von Aquin wiederfinden²². Ähnlich steht es mit zwei vermutlich der gleichen Epoche angehörenden Lehrstücken über dasselbe Thema: Im ersten (Form: Ἀπορία – Ἀπόκρισις) hebt Scholarios besonders die auctoritas Dei als Glaubensmotiv hervor²³, im

²⁰ I 223–237.

²¹ Ebd., 227, Z. 21 f.–236, Z. 15; 237, Z. 2 f.: vgl. Augustinus, De Trin. 1. 9, c. 4; 1. 10, c. 11. – Die Schwankungen in Scholarios' Einstellung zu Augustinus' psychologischer Trinitätslehre von der lange vorherrschenden, uneingeschränkten Zustimmung zu Kritik und Ablehnung und wieder zurück zur positiven Sicht hat *M. Jugie* ausführlich dargestellt: *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium II* (Paris 1933) 279–285. – Zu seiner Kritik von Maximus Planudes' ‚De trinitate‘-Übersetzung: vgl. *W. O. Schmitt*, Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximus Planudes und die moderne Forschung: *JbÖstByzGes* 17 (1968) 132.

²² Die inhaltlichen Parallelen sind über die ganze S. Th. verstreut; man vgl. z. B. zu nr. 6 (I 228 f.): I^a q. 93, a. 5–9, bes. 7 f.; zu nr. 9 (I 232, Z. 2–10): III^a q. 2, a. 1–5.

²³ Als Vergleichsgrundlage kann die ganze III^a dienen; zur auctoritas divina (nr. 2/III 345, Z. 22–37; nr. 3 ebd. 348, Z. 30–349, Z. 3. 13–20): I^a q. 1, a. 8. – Auch in dieser Schrift findet sich ein positiver Hinweis auf Augustinus' De Trin.: 356 Z. 18–25.

zweiten widerlegt er den Irrtum, daß Inkarnation die Annahme der Idee Menschheit bedeute²⁴.

Aus der thomistischen Schöpfungslehre übernimmt Scholarios besonders die These, daß die Schöpfung das Werk der Trinität als ganzer sei²⁵. Neu für die byzantinische Theologie ist die realistische Sicht des irdischen Paradieses, in dem der Baum des Lebens das Leben verlängert, während der Baum der Erkenntnis dem ersten Menschen die Unsterblichkeit verleiht²⁶. Wiederum im Anschluß an die von Thomas systematisch fundierte Lehre des Augustinus sieht Scholarios die menschliche Seele als Abbild der Trinität, in ihrem immanenten Handeln der Erkenntnis und Liebe²⁷. Ebenfalls ungewohnt innerhalb der byzantinischen Theologie war auch die Sicht des Patriarchen über Vorsehung und Vorherbestimmung²⁸. Alle diesbezüglichen Schriften sind nach dem Fall von Konstantinopel geschrieben, als Scholarios die Hoffnung auf eine Rettung des Reiches durch die Kirchenunion begraben hatte und nach neuen Leitlinien für die Zukunft seines Volkes und der byzantinischen Kirche Ausschau hielt²⁹. Gennadios sucht in dieser Lage – ohne auf das Zerbrechen der kirchenpolitischen Erwartungen direkt anzuspielen – Trost und Stütze in der Lehre von der umfassenden Vorherbestimmung (bzw. Verwerfung) der Menschheit, der jeder einzelne und jedes Volk unterworfen sind. Ihr voraus geht freilich das Mysterium des göttlichen Vorherwissens, so daß der freie Wille des Menschen, seine Bestimmung über Gewährung oder Entzug des *concursum divinum* nicht gefährdet sind³⁰. Vielleicht kann man diese fünf Traktate als das theologische Hauptwerk des Scholarios bezeichnen, in dem er übrigens neben der eigenen, am Beispiel Johannes' des Täufers und des Herodes exemplifizierten Grundidee auch eine stattliche Reihe von griechischen und lateinischen Vätern zu Rate zieht.

Zeitlich und inhaltlich der Prädestinationslehre nahestehend, ist die häufige Beschäftigung mit der Sündentheologie auffallend. Was vor-

²⁴ III 390–396; vgl. zu nr. 2 (391 f.): III^a q. 4, a. 4.

²⁵ III 64, Z. 10–12 (cf. II 377, Z. 20 f.): vgl. I^a q. 45, a. 6; im Anschluß ist auch (ablehnend) die abweichende Meinung des Duns Scotus referiert (ebd. Z. 13 f.).

²⁶ III 338–343; vgl. I^a q. 97, a. 4 (u. q. 102, a. 1).

²⁷ Der Gedanke ist Teil eines polemischen, gegen die „Atheisten, Automatisten und Polytheisten“ (= Plethon) gerichteten Traktats und wird im Anschluß an Gen 1, 26 entwickelt: IV 181–189; vgl. I^a q. 79 f., bes. q. 79, a. 1.

²⁸ Vgl. H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner (Rom 1937): OrChrAnal 114. Die These liefert die gesamte literarische u. systematische Vorbereitung der Lehre des Scholarios. – M. L. Pharantos, *Περὶ θείας Προνοίας καὶ προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου* (Athen 1966) (thomist. Einfluß: 249–255) bringt darüber hinaus nichts Neues.

²⁹ Vgl. Turner, *The career . . .* (Anm. 4!) 447–455; *ders.*, Pages from late Byzantine Philosophy of History: ByzZ 57 (1964) 365–372.

³⁰ III 390–460, bes. 1. Traktat (nr. 16–19/402–407) u. 3. Traktat (nr. 11–14/435–439); vgl. I^a q. 23–24.

her nur allgemein³¹ und global angeklungen war³², erfährt nun eine eingehendere Darstellung in der Diatribe über den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden³³. Neben den zahlreichen, teils wörtlichen Übereinstimmungen mit Thomas von Aquin³⁴ begegnen wir hier erstmals auch einer unverhohlenen Lehrabweichung vom gepriesenen Meister³⁵.

Ausschließlich an Thomas orientiert sind zwei Abhandlungen zur Angelologie, die der Frage eines möglichen, wenn auch nur akzidentellen Erkenntnisfortschritts der Engel nachgehen³⁶: Auch hier muß die verlockende Überzeugungskraft im spekulativen Genius des Aquinaten für die Annahme der byzantinischer Tradition fremden Denkweise ausschlaggebend gewesen sein³⁷. Zentraler und für die praktische Theologie bedeutungsvoller ist die Brücke, die Scholarios zur thomasi-schen Eucharistielehre schlägt. Eine Homilie über das Geheimnis der Eucharistie, die der konfessionellen Kontroverse vergangener Jahrhunderte gerne als Beweismittel galt, ist nicht nur im Aufbau und Gedankenablauf von einem Opusculum des Thomas inspiriert, sondern machte darüber hinaus erstmalig den bis dahin nicht eindeutig rezipierten Terminus *μετουσίωσις* im orthodoxen Sprachgebrauch heimisch³⁸.

Für das Maß der Annäherung an die lateinische Kirche ist es vielleicht nicht belanglos, daß Scholarios sich auch in einer an sich zweit-

³¹ Vgl. die für Byzanz erstmalig aufgegriffene Abhandlung über die Moralität der actus humani: III 407–416: cf. I^a II^{ae}, q. 6 u. 72.

³² Die sieben Hauptsünden: IV 194, Z. 5–38; der Abschnitt zeigt lat. Einfluß (Z. 28).

³³ IV 274–284.

³⁴ Parallelen sind über die ganze I^a II^{ae} und II^a II^{ae} hin zu finden: vgl. bes. zu nr. 4 (276 f.): II^a II^{ae}, q. 25, a. 1 u. 8; q. 103, a. 3; zu nr. 8 (282, Z. 4–15): II^a II^{ae} q. 162, a. 7; (282, Z. 16–21): II^a II^{ae}, q. 162, a. 4 (wörtlich); (282, Z. 22–26): II^a II^{ae}, q. 36, a. 4 (wörtlich); (282, Z. 33–283, Z. 2): II^a II^{ae}, q. 35, a. 4. Das Thema von IV 282 f. (vgl. ebd. 194, 5–38) ist wieder aufgegriffen in IV 307, Z. 20–308, Z. 39. – Zu IV 306, Z. 31–307, Z. 5: vgl. I^a II^{ae}, q. 72.

³⁵ Während für Thomas von Aquin die Schwere der Sünde generell von der Intention ihres Urheberers abhängig ist (II^a II^{ae}, q. 72, a. 2; ebenso: 73, 2; 75, 1; 76, 3) bringt Scholarios für einige Fälle das Maß der Tatausführung ins Spiel: nr. 2 u. 3 (275 f.).

³⁶ III 396–407: vgl. I^a, q. 62, a. 9; q. 58, a. 7. – Vgl. Symeon der Neue Theologe, Hymne II, éd. J. Koder / J. Paramelle (Paris 1956) 186, Z. 128–135 (= Sources Chr 156).

³⁷ Eine freiere Benutzung der Summa verrät sich in der Eratapokrisis über den dritten Himmel (IV 209 f.): vgl. I^a, q. 68, a. 4. Zum Gesamt der Schrift und ihres Einflusses, jedoch nicht zu diesem Abschnitt: vgl. E. v. Dobschütz, Ein Schreiben des Patriarchen Gennadios Scholarios an den Fürsten Georg von Serbien: ArchSlavPhilol 27 (1905) 246–257.

³⁸ I 123–136 (zu 129 ff.: vgl. *Thomas von Aquin*, Opusculum de sacramento eucharistiae ad modum praedicamentorum; aus den zehn aristotelischen Kategorien, unter denen das Sakrament gesichtet wird, greift Scholarios vor allem ‚substantia‘, ‚quantum‘ und ‚ubi‘ heraus). – Zur *μετουσίωσις* (128, Z. 5; vgl. III 202, Z. 4; IV 309, Z. 15: Abendmahlsbericht entscheidend für Konsekration, nicht Epiklese: cf. III^a q. 74, q. 78, q. 82, q. 83 [a. 3]): vgl. M. Jugie, Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629: EchOr 10 (1907) 5–12; ders., La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios, ebd. 33 (1934) 289–297.

rangigen, aber die lateinisch-griechische Kontroverse mitbelastenden Streitfrage wie dem Fasten³⁹ nicht scheut, die S. c. G. einzusehen⁴⁰. Auch die anschließende Unterweisung über das Almosen weist Parallelen zu einer thomistischen Quaestio auf, die eine Abhängigkeit nahelegen⁴¹.

Neben der thomasischen Theologie war Scholarios auch von der sie grundlegenden Philosophie fasziniert. Typisch aristotelisch-scholastische Probleme wie Vernunft – Instinkt⁴², Individuation⁴³, aktive und passive Bewegung⁴⁴ und Gottes Erkenntnis der Futuribilia⁴⁵ fließen in seine eigenen philosophischen Kommentare ein. Die Unsterblichkeit der Seele gilt ihm im thomasischen Sinne als bewiesen⁴⁶. Die zusammenfassende Bilanz zeigt, daß der thomasische Einfluß in den Werken des Scholarios nie sklavisches Kopieren bedeutet – die Zahl der wörtlichen Übernahmen ist gering, und Thomas ist in keinem Werk die einzige Quelle⁴⁷. Die Auswertung des Lieblingsautors verrät nicht nur literarische Gewandtheit – oft ist das literarische Genus bei Scholarios völlig verschieden von der Vorlage –, sondern auch theologische Eigenständigkeit bis hin zum sachlichen und offenen Widerspruch, wie wir noch sehen werden. Dabei bleibt jedoch immer ein vornehmer Ton gewahrt, der sich nicht nur von der Polemik früherer Jahrhunderte, sondern auch der seiner Zeitgenossen wohlthuend abhebt.

b) Methodische Übereinstimmungen: Die vielleicht eindringlichste Reflexion über den Kern der scholastischen Methode und ihren potentiell beispielhaften Nutzen für den theologischen Unterricht in Byzanz ist in der Antwort auf die Syllogismen des hartnäckigsten Verteidigers der Orthodoxie auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, Markos Eugenikos, enthalten⁴⁸. Ohne die von Jugie aufgestellten Kriterien für ihre

³⁹ Vgl. *Περὶ τῶν Φυλάγγων* . . . , ed. J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (Regensburg 1869) 62–71, bes. 64.

⁴⁰ I 81–91: vgl. II^a II^{ae}, q. 147, a. 5. Unter den vielen im Zusammenhang mit dem 40tägigen Fasten behandelten Beispielen für die Tetraktys figuriert auch das lat. Quadrivium (87, Z. 8 f.).

⁴¹ I 91–102. Zu 99 f. vgl. II^a II^{ae}, q. 32, a. 5 (das Zitat aus Basileios sowie mehrere Schriftzitate sind identisch).

⁴² VII 18, Z. 29 ff.: vgl. I^a q. 83, a. 1; I^a II^{ae}, q. 17, a. 2.

⁴³ Ebd. 77, Z. 18–21: vgl. I^a, q. 75, a. 5.

⁴⁴ Ebd. 135, Z. 24–26: vgl. III^a, q. 32, a. 4.

⁴⁵ Ebd. 300, Z. 28–31 (*einziges* von Scholarios gekennzeichnetes Zitat!): vgl. I^a, q. 14, a. 13. Scholarios stellt diesen Hinweis ans Ende einer ganz im thomistischen Stil verfaßten Quaestio (Ζήτημα) in einem aristotelischen Kontext: ebd. 297–300.

⁴⁶ I 265, Z. 13 ff.: vgl. II^a II^{ae}, q. 164, a. 1.

⁴⁷ Vgl. zur Vielfalt der patristischen Quellen: II 497–509 (Index). Leider sind nicht alle Bände so gründlich auf die direkten und indirekten Zitationen hin aufgearbeitet. Bd. I, III–VIII haben nur eine Tabelle der Eigennamen (ohne Quellen). – Zur Benutzung anderer scholastischer Autoren: vgl. *Turner, The career . . .* (Anm. 4) 427 (unvollständig).

⁴⁸ III 476–538 (Die Widerlegung des Scholarios umfaßt die ersten 17 Syllogismen des Markos Eugenikos; den Rest widerlegte Bessarion [PG 161, 138–244]). Die Edition v. Hergenröther in PG 161, 11–138 ist ebenfalls zuverlässig.

Authentizität stichhaltig widerlegen zu können, wurde Scholarios' Autorschaft bis in die jüngste Zeit immer noch vereinzelt bestritten⁴⁹. Gerade in unserem Kontext wird jedoch die augenfällige Verbindung zu anderen Schriften hervortreten.

Für die Unionsgegner und besonders gegenüber Markos Eugenikos, der zwar in der patristischen Literatur belesen ist und auch Thomas kennt und zitiert⁵⁰, das Neue und Einmalige seiner theologischen Methode jedoch nicht erfaßt, wenn er ihn satzhaft zur Anklage zu-rechlegt und unter die zahllosen Vertreter lateinischer „Technologie“ einreihet, stellt Scholarios in einem knappen Statement zusammen, was er für den entscheidenden Vorsprung der lateinischen Theologen hält. Nicht noch so große Belesenheit oder Studium der Rhetorik noch auch das Urteil der ungebildeten Masse begründe bei ihnen die Geltung des wissenschaftlichen Lehrers, vielmehr könne keiner Magister der Philosophie werden, bevor er nicht Aristoteles und seine alten und neuen Kommentatoren studiert und sein Wissen in vielerlei Disputationen und Fragen unter Beweis gestellt habe. Ebenso vertraue man auch den Unterricht der Theologie niemandem an, wenn er nicht zuvor nach langen Studien öffentlich von Doktoren in seiner Befähigung erprobt worden sei. Zunächst müsse man ein tüchtiger Philosoph und Dialektiker sein, dann könne man an die Theologie herangehen. So sei man unter den Lateinern sehr darauf bedacht, daß keiner sich und anderen Schaden zufüge, nur weil er in Unkenntnis von Methode und Technik an die höchste Wissenschaft herantrete. Wie solle auch jemand richtige und falsche Konsequenzen aus Prinzipien erkennen und überhaupt eine Meinung auf sicherer Grundlage beurteilen können, wenn er nicht zuvor Dialektik erlernt und in verschiedenen Disziplinen angewandt, wenn er nicht vieles aus der Philosophie aufgenommen habe, nicht, um damit die Theologie zu begründen, sondern um sie auszubauen und zu entwickeln? Wer sich darum ohne Methode und Urteilsnormen an die Theologie heranwage, könne leicht authentische Dogmen als falsch zurückweisen oder Falsches (als echt) annehmen, kurz: leichtfertig über

⁴⁹ Zu *Jugies* vielfältigen Argumenten: vgl. III, S. XLV–L; VIII, 42*–47*; L'unio-nisme de Georges Scholarios: *EchOr* 36 (1937) 65–86; Scholarios, Georges (s. Anm. 4) 1541 f., 1556–1558. *Jugies* Meinung schließen sich vorbehaltlos an: V. Laurent, Les „mémoires“ du Grand Evêque de l'Eglise de C/ople, sur le Concile de Florence (1438–1439) (Paris 1971) (= *Conc. Flor.* 9) 11, Anm. 7; J. Gill (s. Anm. 4) 85; Turner (Anm. 4) 93. Dagegen sprechen: Beck (Anm. 4) 767 (ohne Angabe von Gründen) sowie im Anschluß an ihn Papadopoulos (Anm. 2) 114–116. (Die irrige Annahme eines anonymen Autors führt P. auch zur unzutreffenden Schlußfolgerung eines nur „bedingten“ Thomismus, der die Schwächen des Systems zu erkennen beginne.)

⁵⁰ Der Umfang seiner Thomaskenntnis steht jedoch in keinem Vergleich zu Scholarios; Markos sieht Thomas nur mit den Augen des Polemikers, der nach Angriffspunkten sucht – das bedeutet Konzentration auf wenig. Vgl. neuestens K.G. *Mamonos*, Μάρκος ὁ Εὐγενικός. Βίος καὶ ἔργον: Θεολογία 25 (1954) 377–404; 521–575; *dies.*, Ἐπὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ: Ἀθηνᾶ 59 (1955) 198–221.

Dinge urteilen, weil er sich darin erfahren dünke. Wie könne man angesichts dieser Vorbildung der Lateiner annehmen, daß sie in ihrer theologischen Lehre ihren eigenen Prinzipien widersprächen, daß sie zwar gute Geometer und Physiker besäßen, aber schlechte Theologen, die ihre eigene Widersprüchlichkeit nicht erkennen sollten? ⁵¹

Auf dem Hintergrund dieses „Theologenspiegels“ kann es nicht verwundern, daß Scholarios und Gleichgesinnte, zumindest in der Phase des Unionskonzils, sich in Sprache, Kultur und Wissenschaft den Lateinern näher verwandt fühlten als einigen ihrer eigens nicht näher bezeichneten Glaubensgenossen (ὁμοδοξοῦτες) ⁵². Doch hält er all jenen, die ihn als ‚λατινόφωνοι‘ (was kulturelle *und* dogmatische Affinität bedeuten kann) anprangern wollen, entgegen, daß er sehr wohl zwischen Hochschätzung der lateinischen Sprache und Kultur, d. h. des Studiensystems ⁵³, und Konversion zur lateinischen Kirche zu unterscheiden wisse. Ihm gehe es allein darum, den wissenschaftlichen Vorsprung der Italiener aufzuholen, was das Studium ihrer Sprache einschließe. Statt sich des traurigen Zustandes der Studien in der Hauptstadt bewußt zu werden, in der es vielleicht nur „drei oder vier“ wirkliche Gelehrte gebe, legten es die Unwissenden darauf ab, die Anklage der Häresie (als λατινόφωνοι) gegen jeden zu erheben, der logische Beweisführung und Methodik beherrsche ⁵⁴. Es paßt zu diesem düsteren Bild, wenn Scholarios gesteht, daß er sein Wissen in Rhetorik, Philosophie und Theologie nur eigenem Studium verdanke, da es keinen Lehrer gegeben habe, der dieses Namens würdig gewesen sei ⁵⁵. Weil er unter den Zeitgenossen keine Philosophen finden konnte, habe er sich den alten Lehrern, d. h. den Kommentatoren des Aristoteles, zugewandt; unter ihnen sei Averroes der bedeutendste. Die Lateiner besäßen jedoch nicht nur Übersetzungen aller griechischen, sondern auch arabischen und persischen Kommentarwerke. In seinen eigenen Kommentaren zur Logik, die den Schlüssel zu allen anderen Wissenschaften berge, folge er darum – als erster Grieche! – uneingeschränkt der lateinischen Methode, falls nicht, wie im Fall der ‚Analytica posteriora‘, ein Kommentar des Thomas von Aquin vorliege, dessen Übersetzung jede

⁵¹ III 491, Z. 1–493, Z. 15. – Man vergleiche damit nur die schablonenhaften Urteile, die der Fanatiker Maximos der Grieche (slawisch auch: Maxim Grek) (1470 bis 1556) trotz seiner intimen Kenntnis Italiens aus den Jahren seiner Studien und Konversion nach seiner Rückkehr zur Orthodoxie abgab: A. Palmieri, Un' opera polemica di Massimo in greco tradotta da Giorgio Krijanitch: Bessarione 16 (1912) 66 f.

⁵² Vierte Konzilsrede: I 334.

⁵³ Verteidigungsrede gegen den Vorwurf des Latinismus: I 376–389, bes. 382, Z. 31–383, Z. 24; 386, Z. 29–387, Z. 6.

⁵⁴ Brief an seine Schüler: IV 403–410, bes. 405, Z. 21–407, Z. 2. – Vgl. VII 2–4 (4, Z. 9: auch dort die Rede von „drei bis vier“ Gelehrten in K/opel).

⁵⁵ Brief an Markos Eugenikos: IV 446, Z. 9–13.

eigene Bemühung überflüssig mache⁵⁶. Die für ihn vorbildliche Methode wird dann ausführlich beschrieben: Präliminarien, Textaufteilung, Kommentar nach Perikopen, Quästionen, Objektionen, Respon- sionen; kurz: dasselbe Vorgehen, wie es Thomas von Averroes über- nommen und ausgebaut hat⁵⁷. Getreu diesem Programm wählt er als Auftakt seiner Schriften das Lob der Weisheit aus der S. c. G.⁵⁸. Auch im Vorwort seines Kommentars zu ‚De ente et essentia‘ betont Schola- rios, daß er Thomas, den von der römischen Kirche offiziell anerkannten Lehrer, in Inhalt und Methode unvermischt, d. h. ohne Einflech- tung der scotischen Sentenz, sprechen lassen möchte⁵⁹.

Scholarios verfolgt also konsequent ein wohlüberlegtes und klar definiertes Ziel: den Aufbau bzw. die Rückgewinnung einer auf aristo- telischer Philosophie begründeten theologischen Wissenschaft, die das eigene Erbe mit einbringt, gleichzeitig aber gegenüber der lateinischen Theologie seiner Zeit präsentierbar⁶⁰ und gesprächsfähig ist. Seiner nie aufgehobenen, aber in ihrer Intensität bzw. Interpretation schwanken- den Treue zur Orthodoxie ist es zuzuschreiben, wenn er, vor allem in der Trinitätsdebatte, gelegentlich auf scheinbar unstimmmige Topoi der byzantinischen Kontroverse zurückgreift: So stellt er bald nach der Rückkehr von Florenz ein Florilegium dialektik- und analogie- feindlicher Väterstellen zusammen (ohne die Frage ihrer eventuellen dialektischen Einbettung zu berücksichtigen)⁶¹. Augustinus wirft er einen unzulässigen Neuplatonismus vor⁶²; selbst der von Neilos Kaba- silas, dem meistgelesenen antithomistischen Polemiker⁶³, aus der Eunomios-Kontroverse entlehnte Terminus der (aristotelischen) „Tech- nologie“, der seit Barlaam von Seminara als Haupteinwand gegen die lateinische Scholastik endlos wiederholt wurde, wird gelegentlich auf- gegriffen⁶⁴. Aber eine vereinzelte Warnung vor den Gefahren des

⁵⁶ Widmungsbrief zu den logischen Schriften an Konstantinos Palaiologos: VII 1–6, bes. 2, Z. 28–5, Z. 11.

⁵⁷ VII 5, Z. 13 ff.

⁵⁸ VII 7 (= S. c. G. I 2).

⁵⁹ VI 177–180, bes. 179, Z. 25–180, Z. 26. In einer Fußnote (ebd. 180, Z. 30–35) werden Thomismus und Scotismus als „αἰρέσεις“ bezeichnet, und zur Erklärung wird auf die klass. griech. Philosophenschulen verwiesen. – Vgl. ein Epigramm des Johannes Geometres (10. Jh.): PG 106, 921B sowie Nikeph. Blemmydes (13. Jh.): PG 142, 725C–728D.

⁶⁰ Vgl. VII 6, Z. 6–9.

⁶¹ II 272–279.

⁶² II 65–68, bes. 67; vgl. jedoch IV 328 (Fußnote: Autograph Scholarios).

⁶³ Vgl. die Teiledition seines Hauptwerkes: Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti (Città del Vaticano 1945) (= ST 116). Daß Neilos sein Hauptargument (keine analogia entis, darum keine Fundamentalthologie bzw. philosophisch explizierte Dogmatik möglich) seinem „Gegner“ Barlaam entnommen hatte, zeigt G. Schirò, Il paradosso di Nilo Cabasila: StudBizNeoell 9 (1957) 362–388. Im übrigen hatte Scholarios gegen ihn (und obige Schrift?) eine (verlorene) Erwiderung verfaßt: III 496, Z. 34–497, Z. 6. Auch sonst erwähnt er ihn öfters in seinen Werken, teils lobend (II 485 f.), teils ablehnend (VIII 502).

⁶⁴ I 358, Z. 27 f.; II 77, Z. 18.

Syllogismus⁶⁵ kann die Tatsache nicht aufwiegen, daß Scholarios den Syllogismus in Theorie⁶⁶ und Praxis⁶⁷ unerlässlich findet. Bezeichnend dafür ist auch, daß er seinen Lehrern Demetrios Kydones und dessen Schüler Manuel Kalekas OP nur ihren Übertritt zum lateinischen Dogma, nicht ihre Thomasverehrung, übelnahm⁶⁸. Wenn Scholarios überhaupt in der Scholastik eine Bedrohung gesehen hätte, dann nicht im Sinne eines glaubensfeindlichen Rationalismus, sondern höchstens einer unzumutbaren Überlagerung einiger Dogmeninhalte der eigenen Tradition.

3. Der Kritiker des hl. Thomas

Damit kommen wir zu einem letzten, wichtigen Punkt der Thomasrezeption, der Kritik an der thomistischen Theologie. Sie sollte nicht nur negativ gesehen werden, ist sie doch nach allem Überschwang früherer Thomasübersetzer und -bearbeiter und der eigenen Faszination ein erstes Anzeichen einer beginnenden Eigenständigkeit, die aus dem Kindesalter des bloßen Aufnehmens ins Erwachsenenendasein der einhaltenden Reflexion und der schöpferischen Gestaltung führen sollte. Die Kritik konzentriert sich auf zwei Bereiche: den Hervorgang des Hl. Geistes und die Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes. Daneben gibt es eine Reihe von Lehrabweichungen sekundärer Art, die jedoch mehr der Verbundenheit mit der eigenen Tradition als der gewollten Konfrontation zuzuschreiben sind.

Es ist hier weder notwendig noch angebracht, Scholarios' nuancierte und zuweilen von kirchenpolitischen Gesichtspunkten mitbestimmte Lehre über den Ausgang des Hl. Geistes als Ganzes darzulegen; das diesbezügliche Schrifttum umfaßt mehrere Bände seines Gesamtwerkes⁶⁹. Obwohl er die photianische Position grundsätzlich nie verließ, machte er doch den Lateinern sowohl auf dem Florentiner Konzil⁷⁰, das er später als unzuständig verwarf, als auch in der Folgezeit Zugeständnisse, die bis dahin in der orthodoxen Kirche undenkbar gewesen waren: So hält er die Formel *ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου* nicht für absolut gesichert⁷¹ und zieht bis zu einer verbindlichen Klärung durch ein ökumenisches Konzil das *ἐκ τοῦ πατρὸς* vor⁷². Andererseits gelte

⁶⁵ I 355, Z. 4–8; vgl. III 1–21. – *Dukas*, Hist. byz. (CSHB – Bonn 1834) 264 läßt sich nicht weiter belegen.

⁶⁶ Vgl. den Brief an seinen Schüler Johannes: IV 410–412.

⁶⁷ Vgl. 2. Traktat über den Ausgang des Hl. Geistes: II 410, Z. 21 ff.

⁶⁸ Vgl. II 399, Z. 25 ff., 486, bes. Z. 22 ff. mit VIII 507, Z. 15 f.

⁶⁹ Vgl. *Jugie*, Theol. dogm. (s. Anm. 211) II 406–416; *ders.*, Scholarios, Georges (s. Anm. 4) 1534–1538, 1562–1565.

⁷⁰ Vgl. III 115 f. (Rückbesinnung auf die Konzilsepoche: Ausgleich mit den Lateinern möglich); desgl.: III 23.

⁷¹ II 256.

⁷² III 433.

das „δι' υιοῦ“ auch für den ewigen Ausgang des Hl. Geistes ⁷³: Die Lateiner seien darum nicht als Häretiker, sondern nur als getrennte Kirche zu betrachten ⁷⁴.

Wie Augustinus ⁷⁵ erfährt auch Thomas eine schonende Behandlung. Das Rechte um die Sache wird verdrängt vom Streit um das zutreffende Verständnis der (griechischen) Väter. Ein mehrmals wiederholter Vorwurf gegen den Aquinaten geht dahin, daß Thomas die Aussage des Johannes von Damaskos, daß der Geist nicht vom Sohn ausgehe, als eine von den Nestorianern unbesehen übernommene Irrlehre ausgeben möchte, um den Damaszener, seinen bevorzugten Gewährsmann, zu „retten“ ⁷⁶. Ansonsten wird Thomas einmal als glänzender Interpret der Väter apostrophiert ⁷⁷, dann wieder in unaufhebbaren Gegensatz zu ihnen gestellt ⁷⁸. Das hindert Scholarios aber nicht, einzelne Überlegungen des thomasischen Systems in seine Ausführungen als rationes probantes miteinzubeziehen ⁷⁹. In seinen Exzerpten aus den beiden Summen hatte Scholarios dagegen alle Artikel, die das *filioque* berühren, ausgelassen.

Markos Eugenikos hatte Thomas in seinen „Syllogistischen Kapiteln“ u. a. deswegen angegriffen, weil dieser – gegen die patristische Tradition – eine Unterscheidung von Sohn und Geist nur durch den Hervorgang des letzteren vom Vater und Sohn gegeben sehe (S. Th. I^a, q. 36, a. 2) ⁸⁰. Scholarios verweist in seiner Erwiderung darauf, daß auch in der lateinischen Kirche eine theologische Schule (Scotisten) dieses Argument ablehne, ohne deshalb die zweifelsfrei bewiesene Grundthese, nämlich die Verschiedenheit der zweiten und dritten Person in der Trinität, zu negieren oder gar Thomas ganz zu verwerfen. Auch in der griechischen Kirche sei es vorgekommen, daß man eine Wahrheit auf verschiedenen, teils überflüssigen Wegen zu beweisen versuchte, ohne deshalb im Dogma auseinanderzugehen. Ein zusätzlicher, aber nicht zutreffender Grund für eine Wahrheit hebe noch nicht die durch andere Beweise erhärtete Wahrheit selbst auf. Wer also Thomas tadele, müsse auch die Väter tadeln. Im übrigen wiederhole Markos hier nur Dinge, die schon Neilos Kabasilas vorgebracht habe, den wiederum Demetrios Kydones ⁸¹ unwidersprochen widerlegt

⁷³ II 199–203.

⁷⁴ III 95; IV 206; im übrigen möchte sie Scholarios vorläufig ruhig bei ihrem Glauben belassen: III 494, Z. 17 ff.

⁷⁵ Vgl. Anm. 21!

⁷⁶ II 18, Z. 6–26; desgl.: ebd. 59, Z. 33 f.; 229, Z. 26 f.; 251, Z. 17 ff. (behauptet fälschlich, Thomas betrachte Johannes von Damaskos als Nestorianer); 253, Z. 25–28.

⁷⁷ III 54, Z. 23 ff.; 55 f.

⁷⁸ III 139 f.

⁷⁹ II 384, Z. 26 ff. (vgl. I^a, q. 41, a. 3); 465, Anm. 24 (I^a, q. 43, a. 2); 469 f., Anm. 41 (I^a, q. 43, a. 8); III 66, Z. 24 f. (I^a, q. 43, a. 8); 100 21 ff.

⁸⁰ III 497.

⁸¹ Vgl. *M. Rackel*, Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas: *DivThom* 7 (1920) 303–317.

habe⁸². Doch in diesem einen Punkt seien Thomas und sein Verteidiger Kydones nicht überzeugend.

Angeregt von dieser Streitfrage, erwägt Scholarios vorsichtig den Gedanken, ob vielleicht die scotistische Sentenz einer je verschieden geprägten Zeugung (γονιμότης) des Sohnes (νόησις) und Geistes (θέλησις) dem griechischen Dogma näherstehe; wegen mangelnder patristischer Belege kann er jedoch keine echte Gemeinsamkeit zugehen⁸³.

So können wir feststellen, daß Scholarios von einem Streben nach möglicher Übereinstimmung beseelt ist; wo er sie nicht findet oder nicht finden zu können glaubt, markiert er die Differenz, ohne dadurch eine systematische Gegenargumentation aufzubauen.

Das wird noch deutlicher in der Frage der Unterscheidung von Wesen und Energien. Anders als in der Trinitätskontroverse exzerpierte er nämlich in seinen Zusammenfassungen alle Artikel, in denen Thomas die Identität von Wesen und Energien bzw. Attributen in Gott behauptet, ohne irgendwo eine abweichende Meinung kundzutun. Sollte er gar keine Diskrepanz empfunden haben? Das Problem liegt darin, daß die griechische Terminologie der Distinktionen im 14. und 15. Jahrhundert nicht eindeutig festzulegen ist. S. Guichardan hatte die Meinung vertreten, Scholarios habe seine vagen, nur scheinbar palamitischen Formeln bei Duns Scotus entlehnt⁸⁴. V. Grumel wandte dagegen ein, man müsse versuchen, eine byzantinische Terminologie durch Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Autoren näher zu klären, bevor man die Parallele zu Duns Scotus ziehen könne⁸⁵. Sicher ist jedenfalls, daß Scholarios *subjektiv* überzeugt war, mit Duns Scotus übereinzustimmen⁸⁶. Er geht sogar so weit, die *distinctio rationis* (λόγος/ἐπινοία) bei Thomas dahin zu interpretieren, daß Thomas damit nur vereinfachend (ἑξηπλωμένως) alles ausschließen wolle, was nach *distinctio realis* (πράγματι) aussehen könnte⁸⁷. Er möchte also bewußt offen-

⁸² III 498–500.

⁸³ II 386–390, bes. 387; III 7, Z. 7 ff. (II 348 f.).

⁸⁴ Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios (Lyon 1933) 50, 183, 210–212.

⁸⁵ Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine: *EchOr* 34 (1935) 84–96, bes. 91. – Vgl. auch: L. Cicchiotto, Il palamismo e Duns Scoto in una recente pubblicazione: *MiscFranc* 34 (1934) 70–75. – Zur Terminologie der Distinktionen vgl. z. B. Symeon der Neue Theologe, Hymne XXI, éd. J. Koder / L. Neyrand (Paris 1971) 133, Z. 28–33 (= *SourcesChr* 174).

⁸⁶ Kommentar zu ‚De ente et essentia‘, Kap. 94: VI 283, Z. 14–19. – Genau genommen glaubt Scholarios, eine Übereinstimmung zwischen Gregorios Palamas und Scotus (nicht namentl. genannt) feststellen zu können; dies mag zutreffen für Scholarios’ Palamasinterpretation, aber sicher nicht für Palamas’ Ausführungen selbst.

⁸⁷ Ebd. 283, Z. 20–284, Z. 14 (vgl. I^a passim); ähnlich habe Palamas die *distinctio realis* (πραγματικῶς) postuliert, um die (reine) *distinctio rationis* (λόγος / κατ’ ἐπινοίαν) auszuschließen: 285, Z. 15–18.

lassen, ob nicht seine Annahme, nämlich eine *distinctio realis* (διάκρισις πραγματική)⁸⁸, die er aber im Sinne einer *distinctio formalis* (διάκρισις εἰδική)⁸⁹ erläutert, doch noch mit der thomistischen Sentenz in Einklang gebracht werden könne⁹⁰. Man spürt deutlich, daß Scholarios zwischen seinem ersten, polemischen Traktat, in dem er sich von der Barlaam und Akindynos unterschobenen, reinen *distinctio rationis* abgrenzt⁹¹, und seiner zweiten systematischen Abhandlung⁹², die allerdings auch mehr umschreibt als definiert, eine auf Thomas hinführende Entwicklung durchgemacht hat. Die vorläufige Bilanz führt auch in diesem zweiten, angeblich kapitalen Streitpunkt nicht zu einer endgültigen Abgrenzung, sondern eher an die Schwelle einer Verständigung.

Was die Lehrabweichungen angeht, die übrigens nicht bewußt als solche gekennzeichnet sind, sei nur auf zwei Punkte hingewiesen. Scholarios vertritt in sehr bestimmten und unzweideutigen Sätzen die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter⁹³, die Thomas bekanntlich aus der Systematik seiner Soteriologie nicht zugestehen zu können glaubte⁹⁴, und zeigt sich, trotz Konsens im Kern des Dogmas, als Anhänger einiger, durch die Einwirkung neutestamentlicher Apokryphen und Legenden entstandenen Sondermeinungen über zeitliche Sündenstrafen bzw. das Fegfeuer⁹⁵.

⁸⁸ III 213, Z. 3 ff.; zur näheren Erklärung 212–216.

⁸⁹ III 226, Z. 14 (vgl. 235, Z. 30–32). Zweifellos steht Scholarios hier unter dem Einfluß der scotistischen *distinctio formalis a parte rei*, die wiederum in ihrem Gehalt der scholastischen *distinctio virtualis cum fundamento in re* entspricht.

⁹⁰ VI 284, Z. 10–14.

⁹¹ III 204–228, bes. 212 ff.; Barlaam und Akindynos hätten demzufolge die *distinctio rationis ratiocinantis* vertreten.

⁹² Ebd. 228–239.

⁹³ I 202, Z. 27–203, Z. 3; I 40, Z. 14 ff.; I 501, Z. 22 ff. (Die beiden ersten Zitate stehen in homiletisch-rhetorischem Zusammenhang, das dritte im systematischen Traktat über den Ursprung der Seele.) I 197–210 handelt von der Himmelfahrt Mariens, die Scholarios ebenfalls bejaht, jedoch nicht in der kategorischen Weise wie die makellose Empfängnis. Vgl. *M. Jugie*, *L'immaculée conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale: Bibl. Immaculatae Conceptionis 3* [Rom 1952] 301–307. ⁹⁴ III^a, q. 27.

⁹⁵ Im Unterschied zu Markos Eugenikos hält Gennadios an der Notwendigkeit zeitlicher Sündenstrafen fest (I 523 f.; 533; IV 281; dort gebraucht er die griech. Übers. von *iustificatio / ἰκανοποίησης*); im Einklang damit hält er die Wirksamkeit des Gebetes für eine Erleichterung der im Strafzustand befindlichen Seelen aufrecht (I 511; 524; 533). Soweit die Übereinstimmung mit der röm. Kirche (vgl. I^a II^{ae}, q. 71–88). Doch weist er mit Markos das Feuer als Ort und die Idee der Reinigung als Strafmittel zurück (I 531–539, bes. 536, Z. 4–8). An ihre Stelle möchte er die *τελώνια*, eine Art peinvollen Grenzübergang ins Jenseits, setzen, an dem die Seelen aufgehalten und von Dämonen gequält werden (I 513; 524 f.; 533). Mittels des Gebets von Heiligen und Bischöfen hält er sogar die Befreiung aus der Verdammung in Einzelfällen für möglich (I 533–535). Vgl. *M. Jugie*, *Purgatoire dans l'Église grecocatholique après le concile de Florence: DictThCath XIII 1* (1936) 1329–1331; L. Kretzenbacher, *Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende: SbBayerAkWiss, phil-hist Kl. 1971, 7* (München 1972).

4. Gesamtbewertung und Nachwirkung

Man könnte sicher noch manche andere Zeugnisse einer Übereinstimmung bzw. Abweichung zwischen Scholarios und Thomas finden⁹⁶. Doch dazu reicht der zur Verfügung stehende Raum nicht aus, und es würde auch am Gesamtbild nichts Wesentliches ändern. Statt dessen sei noch auf drei Punkte der Konkordanz hingewiesen, die zwar nicht zur Lehre, aber zu den unerläßlichen Vorbedingungen der Hochscholastik gehörten.

a) *Umfassende Kenntnis der Patristik*: Scholarios besaß eine außergewöhnlich breite Kenntnis der griechischen Patristik, auch wenn er nicht immer alle Väter anführt, die genannt zu werden verdienten (z. B. in der Trinitätskontroverse: die dem lateinischen Dogma nahestehenden). In dieser Kenntnis ist er von Thomas unabhängig, dessen Zitationsweise er zwar bewundert, aber nicht nachahmt. Möglicherweise ist er jedoch durch Thomas auf den Rang einzelner lateinischer Väter (besonders des Augustinus) aufmerksam gemacht worden, die er im übrigen in einem für Byzanz in Umfang und Gründlichkeit beispiellosen Maß studierte. Dagegen gibt es keine Anzeichen dafür, daß ihm der besondere Rang der Verwendung einzelner griechischer Väter, vor allem des Ps-Dionysios Areopagites, durch Thomas aufgefallen wäre. Ein abschließendes Urteil ließe sich erst fällen, wenn Jugies Edition einmal mit einem vollständigen textkritischen Apparat versehen wäre.

b) *Hochschätzung der aristotelischen Philosophie*: Scholarios hätte Thomas schlecht verstanden, wenn er nicht den Stellenwert der aristotelischen Philosophie in seinem System erkannt hätte. Wir haben schon davon gesprochen, was Scholarios in dieser Beziehung von Thomas gelernt hat. Es kommt hinzu, daß der zurückgekehrte Konzilstheologe sozusagen gleichzeitig einen „Zweifrontenkrieg“ zu starten hatte: gegen die Unionisten und die – wie es ihm schien – neuheidnischen Platonanhänger, allen voran seinen früheren Lehrer in Mistra, Georgios Gemistos Plethon. In die heftige literarische Fehde⁹⁷, die sich zwischen beiden um den Vorrang des Plato bzw. Aristoteles entspann, griff später Kardinal Bessarion vermittelnd und weiterführend ein. Scholarios spürte schnell, daß Plethon mit seinen Schriften zwar Aristoteles angriff, aber die sich auf ihn stützende christliche Theologie meinte. Er tadelt auch die oberflächliche Platonschwärmerei im Italien der Renaissance⁹⁸. Aus der Argumentation des Scholarios sei hier nur her-

⁹⁶ Z. B. in der Doktrin über den Ursprung der Seele (I 461–504): rationale, vegetative, sensitive Seele (I^a, q. 78, a. 1; q. 102, a. 2); von Gott geschaffen (I^a, q. 90, a. 2 u. 3).

⁹⁷ IV 1–189.

⁹⁸ Ebd. 4, Z. 2–14.

ausgegriffen, daß er kein endgültiges Urteil über Plato und Aristoteles fällen oder exklusiv eine Alternative zwischen beiden postulieren möchte und darum Kritik an beiden für möglich hält, daß er jedoch, kategorisch und der These Plethons entgegengesetzt, behauptet, insgesamt stimme die aristotelische Philosophie besser mit dem Christentum zusammen⁹⁹. Insbesondere treffe dies für die Schöpfungslehre zu, für die Aristoteles mit der effizienten Kausalität einen homogenen Beitrag liefere, auch wenn er von der Ewigkeit der Welt ausgehe¹⁰⁰. In einem späteren Panegyrikus geht Scholarios dann so weit, Aristoteles den einzigen wirklichen Philosophen in Griechenland zu nennen: «ὁ δὲ μόνος καὶ πρῶτος καὶ τελευταῖος τῆς φιλοσοφίας εὐρέτης καὶ συγγραφεὺς καὶ διδάσκαλος τῶ τῶν ἀνθρώπων ὑπέρβας γένει»¹⁰¹. Seiner grundsätzlichen Neigung zur Aufdeckung von Konkordanzen folgend, unternimmt er gleichzeitig den Versuch, die Übereinstimmung in der Definition der εὐδαιμονία bei Aristoteles und Plotinos aufzuzeigen¹⁰².

c) *Ausbau eines adäquaten Schulsystems*: Was Scholarios von allen Philothomisten, soweit sie orthodox geblieben waren, unterscheidet, ist die organische Verbindung von Schriftstellerei und Lehrtätigkeit, die wiederum ihren reflexen Niederschlag in Briefen u. ä. fand. Zwar war sein Erfolg als Lehrer und Schulmeister, in Zahlen gemessen, nicht sehr groß, entgegen seinen eigenen Insinuationen¹⁰³; namentlich sind uns nur drei seiner Schüler bekannt, und ihre Gesamtzahl dürfte nie das Fassungsvermögen eines Zimmers überschritten haben; dennoch haben die häufigen Überlegungen, die er über die Korrelation von anspruchsvoller Philosophie und Theologie und organisiertem, geregelterm Unterricht macht, gerade auf dem byzantinischen Hintergrund einer fehlenden Tradition theologischer Universitätsbildung die Bedeutung eines kulturpolitischen Manifestes. Wir haben davon schon bei der Behandlung der theologischen Methodik gesprochen. Maß des wissenschaftlichen Standards und nachahmenswertes Vorbild sind ihm die Universitäten Frankreichs und Italiens¹⁰⁴. Er setzt sich bewußt von der sterilen Schulphilosophie seiner Umgebung und der Vermischung

⁹⁹ Ebd. 1–10, bes. 4, Z. 34–36.

¹⁰⁰ Ebd. 10–43, bes. 23, Z. 21–33.

¹⁰¹ VIII 505–507; Zitat: 506, Z. 40–507, Z. 2.

¹⁰² VIII 499–502.

¹⁰³ I 288, Z. 36–289, Z. 2 (VII 4, Z. 1–6); Scholarios ist stolz darauf, daß er neben Griechen auch Italiener – vermutl. in der Mehrzahl – zu seinen Schülern zählte (ebd. 289, Z. 12). Er strebte dies auch bewußt an (VII 6, Z. 6 f.).

¹⁰⁴ I 278; 386 f.; IV 405 f. – Mehr als 3 Jh. zuvor, nach der Eroberung K/opels durch die Kreuzfahrer (1204), hatte Papst Innozenz III. vergeblich versucht, das theol. Studium in Byzanz nach Pariser Muster zu reformieren: Epp. 70–71: PL 215, 636C–638A. – Zum Theologiestudium in Byzanz vgl. im übrigen: H.-G. Becke, Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz: Polychronion (FS Fr. Dölger) (Heidelberg 1966) 69–81.

von Philosophie und billiger Rhetorik ab¹⁰⁵ und beklagt bitter die beschämende Unbildung des Klerus¹⁰⁶; durch Rückkehr zu den soliden Quellen sucht er den verlorenen Anschluß an die lebendige Forschung zurückzugewinnen; darin glaubt er sich Johannes Philoponos und Michael Psellos überlegen¹⁰⁷. Doch Schwerpunkt der Reform sollte die Schule auf der Grundlage aristotelischer Philosophie sein, für die er selber nach seinen Vorlesungen die Lehrbücher verfaßte¹⁰⁸. Er mußte aber erleben, daß der Fall der Hauptstadt all seine Anstrengungen gegenstandslos machte¹⁰⁹.

Mit seiner glänzenden Kenntnis der lateinischen Sprache und Kultur hätte Scholarios ein wirkungsvoller Reformator der byzantinischen Bildungsszene werden können, doch die Zeitverhältnisse, nicht zuletzt die früh einsetzende Emigration der Besten nach Westeuropa¹¹⁰, ließen ihn schon zu seinen Lebzeiten scheitern. Und auch seine Nachwirkung war nicht bedeutend¹¹¹: Nur wenige Männer lassen sich ihm in den folgenden Jahrhunderten an die Seite stellen. Der kretische Unions-theologe Maximos Margunios (1530–1602) bemühte sich um einen Ausgleich der theologischen Kontroversen, vor allem in der Trinitätsfrage, doch seine philosophische Bildung steht weit hinter der des Scholarios zurück; so erkannte er auch als Privatgelehrter nicht die Dring-

¹⁰⁵ VII 2 f.

¹⁰⁶ IV 405–407.

¹⁰⁷ VII 3.

¹⁰⁸ VII 4; vgl. I 288; VIII 507.

¹⁰⁹ V 2.

¹¹⁰ Vgl. *A. Vacalopoulos*, *The Exodus of Scholars from Byzantium in the Fifteenth Century*: *Cahiers d'hist. mond.* 10 (1967) 463–480.

¹¹¹ In der Patriarchalakademie von K/oppel gab es zwar immer wieder Scholarchen, die von der westlichen Scholastik beeinflusst waren; sie beriefen sich aber nicht auf Scholarios, dessen Name vergessen scheint (vgl. *M. Gedeon*, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ἀκαδημίας. Ἱστορικά εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς* [1454–1830] [K/oppel 1833]; *T. A. Gritsupulos*, *Πατριαρχική Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολῆς*, I–II [Athen 1966/1971]). Die Auseinandersetzung mit Thomas verlief hauptsächlich in den von Barlaam u. Neilos Kabasilas vorgezeichneten Bahnen, nur daß man die Argumentation noch weiter verflachen ließ und insofern total aneinander vorbeiredete, als der bildungsfeindliche Hesychasmus die (einzige) Alternative bildete. Ein typisches Beispiel dafür ist der antithomistische Traktat des Kallistos Angelikudes, der auf 300 S. mit ermüdender Monotonie im Grunde immer nur einen Satz wiederholt: Göttliches und Menschliches, Offenbarung und Philosophie haben in der Theologie nichts miteinander zu schaffen; Thomas gebe vor, ‚contra Gentiles‘ zu schreiben, sei jedoch selbst ein gottloser Heide. Kallistos hat zwar Thomas' Hauptwerk ganz gelesen, aber ohne jedes Verständnis für Analogie und Dialektik (vgl. *Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου*, ed. *St. Papadopoulos* [Athen 1970]); der Hrsg. möchte dieses Werk als den einzig authentischen Weg einer Begegnung von Orthodoxie und Scholastik verstanden wissen; *ders.*, *Συνάντησις ὁρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας ἐν προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου* [Thessalonike 1970]) (= *Ἀναλέκτα Βλατάδων*). – Beiläufig sei erwähnt, daß nur ein Werk des Scholarios ins Lateinische übersetzt wurde: Der Humanist Bonifacio Bembo aus Brescia († 1500) übersetzte die Prolegomena zur Logik und Isagoge des Prophyrios (VII 7–113), die im Cod. Vat. lat. 4560 erhalten sind.

lichkeit einer präliminaren Schulerneuerung¹¹². Theophilos Korydalaios (1563–1646) hat sich um die Erneuerung der aristotelischen Philosophie verdient gemacht und strebte auch eine Reform des Unterrichts an; doch in seinem einzigen theologischen Brief verweigert er der Scholastik jegliche Daseinsberechtigung im Osten¹¹³. Gerasimos Vlachos (1605/7–1685), auch er ein Kreter, der wie sein Landsmann Margunios durch seine Bibliothek eine überdurchschnittliche Belesenheit in lateinischen Meisterwerken zeigt, blieb als Polyhistor in einer Vielfalt von guten Ansätzen stecken¹¹⁴. Eugenios Vulgaris (1716–1806) schließlich scheiterte nach wenigen Jahren mit seinem Projekt einer Athosakademie; seine philosophischen Werke zeigen weit höheren Rang als seine in traditionellen Geleisen verfaßten theologischen Traktate¹¹⁵. Eine wirkliche Synthese von Philosophie und Theologie blieb ihm, trotz seiner unbestrittenen Verdienste um die Vermittlung westlichen Gedankengutes, ebenso versagt wie seinen Vorgängern.

Gennadios Scholarios' Leistung und Anliegen fanden weder die gebührende Resonanz im Sinne einer kontinuierlichen Entfaltung, noch gerieten sie in die Hände einer Persönlichkeit, die sie auf anderem Wege übertroffen hätte: Der exemplarische Anfang einer Begegnung von Ost und West müßte heute von beiden Seiten auf neue Weise, aber mit dem gleichen Können und der gleichen Weitsicht noch einmal gewagt werden.

¹¹² G. Fedalto, Massimo Margunio e la sua opera per conciliare la sentenza degli orientali e dei latini sulla processione dello Spirito Santo (Padua 1961); ders., Massimo Margunio e il suo commento al 'De Trinitate' di S. Agostino (1588) (Brescia 1967); D. J. Geanakoplos, Byzantine East and Latin West (Oxford 1966) 165–193 (u. a. Überblick über seine im Athoskloster Irwiron erhaltene Bibliothek).

¹¹³ Vgl. K. Tsourkas, Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1563–1646) (Thessalonike 1967). – Der theol. Brief ist ediert bei A. Zörnigkaius, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος... (St. Petersburg 1797) II 742–749, bes. 746: Οἱ δὲ σχολαστικοὶ πάντες (es folgen die wichtigsten Namen von Thomas bis Bellarmine) οὐδεμίαν ἔχουσιν χώραν ἐπὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, τῆς ὄντως Ἀποστολικῆς. – G. P. Henderson (The revival of Greek Thought 1620–1830 [Edinburgh–London 1971] 17) behauptet, Methodios Anthrakites († ca. 1748), ebenfalls der Gruppe der „Erneuerer“ zugehörig, sei 1723 von der Hl. Synode verurteilt worden, weil er die peripatetische Philosophie nicht im Sinne des Korydalaios gelehrt habe. Dessen Name wird jedoch im Verurteilungsdekret (Mansi 37, 235), dem einzigen mir bekannten kirchenamtlichen Dokument des Ostens, in dem die peripatetische Philosophie als die von der Kirche offiziell rezipierte bezeichnet wird, nicht erwähnt. H.s Buch läßt leider die theologischen Werke der behandelten Intellektuellen außer acht (Preface, XI), was zu einer leichten Verzeichnung der Persönlichkeiten führt, bietet im übrigen jedoch die beste Zusammenfassung zu Korydalaios, Vlachos, Vulgaris u. a.

¹¹⁴ V.N. Tatakis, Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρήσιος (1605/7–1685) Φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος (Venezia 1973) (= Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας βυζαντινῶν καὶ μεταβυζαντινῶν σπουδῶν, 5).

¹¹⁵ E.D. Kolokotsas, Εὐγένιος ὁ Βούλγαρις καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ: Ἀθηνᾶ 30 (1919) 177–208.