Religionsgespräche? Unionisten und Mendikanten im venezianischen Kreta (14.–15. Jahrhundert)

Margit Mersch (Bochum)

I. Einleitung

Religionsgespräche zwischen römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Christen haben zu allen Zeiten während der langen und in gewissen Aspekten bis heute andauernden Spaltung der christlichen Kirchen stattgefunden. Dies gilt vor allem, wenn man den Begriff nicht auf die offiziellen diplomatischen und theologischen Auseinandersetzungen ranghoher Kirchenvertreter und die monolaterale, monologische Beschäftigung mit dem Konfessionsgegner in Form von Polemiken einengt, sondern auch die alltäglichen Kontaktsituationen in den Blick nimmt. Wenngleich der Nachweis spezifischer Dialoge, Gespräche und Diskussionen zwischen Individuen beider Seiten oft gar nicht leicht fällt, war doch gerade die spätmittelalterliche Geschichte der Konvivenz griechischer und lateinischer Christen im Mediterraneum reich an solchen persönlichen Kontakten. Spätestens seit dem Vierten Kreuzzug, der 1204 mit der Eroberung Konstantinopels durch ein italienisch-französisches Kreuzfahrerheer endete und den größten Teil der byzantinischen Gebiete zur Beute der Republik Venedig und einzelner Kreuzfahrer werden ließ – spätestens seit dieser gewaltsamen Installation von Fremdherrschaft waren Griechen und Lateiner, Orthodoxe und Katholiken gezwungen, auf einer politisch-institutionellen und vor allem auf einer alltäglichen Basis sozial und eben auch religiös mit einander auszukommen. Und sie taten dies mal mehr und mal weniger erfolgreich über die folgenden 250 bis 400 Jahre bis zur Eroberung des östlichen Mediterraneums durch die Osmanen.

Die seit dem 14. Jahrhundert anwachsende Bedrohung durch die osmanische Expansion war einer der wichtigsten Auslöser für die intensivierte Aufnahme offizieller Wiedervereinigungsverhandlungen zwischen den beiden Kirchen, die im Konzil von Ferrara-Florenz 1438–1445 kulminierten[1]. Die ideologischen Haupthindernisse für eine

1) Zum Konzil von Florenz sind noch immer die Publikationen von Joseph Gill maßgeblich, insbesondere Joseph Gill, The Council of Florence, Cambridge 1959. Für aktuelle Forschungen zu byzantinisch-lateinischen Unionsverhandlungen vgl. etwa Sebastian Kolditz, Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39). Das byzantinische Kaisertum im Dialog mit dem Westen (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 60/1), Stuttgart 2013; Contra Latinos et adversus Graecos: the Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century, hg. von Ales-

solche Kirchenunion standen im Fokus fast aller offiziellen Religionsgespräche. Dabei handelte es sich insbesondere um die Streitfragen des *filioque* – Hervorgang des Heiligen Geistes aus Gottvater nach der orthodoxen Position oder aus Gottvater und dem Sohn nach der lateinischen Auffassung – und des *azymen* – Feier der heiligen Kommunion mit gesäuertem Brot wie in der griechischen oder mit ungesäuertem Brot wie in der lateinischen Liturgie – sowie des Primatsanspruchs des Papstes[2]. Ich möchte im Folgenden weniger auf inhaltliche Aspekte dieser Streitpunkte eingehen als vielmehr die Rahmenbedingungen, Motivationen und Bedeutungen von Religionsgesprächen in den transkulturellen Gesellschaften der lateinischen Protokolonien betrachten. Dabei werde ich mich insbesondere auf die relativ gut belegten Verhältnisse im venezianisch beherrschten Kreta konzentrieren[3].

II. Mendikanten und byzantinische Scholastik

Eine große Rolle für griechisch-lateinische Gelehrtenkontakte spielten die beiden großen Bettelorden, die Dominikaner und die Franziskaner, die als Experten des Religionsgesprächs gelten. Ihre Entstehung und rasche Verbreitung in der Frühzeit der lateinischen Protokolonien auf byzantinischem Gebiet, ihre Missionsprogrammatik und Ausbildungsideale in scholastischer Disputation, Predigt und Fremdsprachen lassen sie als prä-

sandra Bucossi/Anna Calia (Byzantion. Bibliothèque 22; Orientalia Lovaniensia analecta 286), Leuven 2020; Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^{e}–XVIII^{e} siècle), hg. von Marie-Hélène Blanchet/Frédéric Gabriel (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance; Monographies 39), Paris 2013.

2) Zu den theologischen Streitfragen aus ostkirchlicher und lateinischer Sicht als Vor- oder Frühgeschichte der Unionsbestrebungen vgl. Georgij Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 47), Berlin 2002.

3) Zur Geschichte des venezianischen Kreta vgl. Freddy Thiriet, La Romanie vénetienne au moyen âge. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénetien (XII^{e}–XV^{e} siècles), Paris 1959; Ders., Églises, fidèles, et clergés en Crète vénitienne, in: Πεπραγμένα 4ου Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Bd. 2, Athen 1981, S. 484–500; Chryssa Maltezou, Η Κρητη στη διαρκεια της περιοδου της Βενετοκρατιας, 1211–1669, Heraklion 1990; Dies., The Historical and Social Context, in: Literature and Society in Renaissance Crete, hg. von David Holton, Cambridge 1991, S. 17–48; Theocharis E. Detorakis, Geschichte von Kreta, Heraklion 1997 (griech. Erstauflage Athen 1986), S. 153–260. Eine strikt orthodoxe Position vertritt Ioannis Bolanakis, Εκκλησία και εκκλησιαστική παιδεία στη βενετοκρατούμενη Κρήτη, Rethymnon 2002. Für eine neue Sicht auf die kreto-venezianische Gesellschaft vgl. Sally McKee, Uncommon Dominion. Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity, Philadelphia (PA) 2000; eine kritische Zusammenfassung des griechischen Forschungsstandes gibt Aspasia Papadaki, La storia di Creta sotto il dominio veneto. Il punto di vista della storiografia greca, in: Italia – Grecia: temi e storiografie a confronto, hg. von Chryssa Maltezou/ Gherado Ortalli, Venedig 2001, S. 71–82.

destiniert für diese Aufgabe erscheinen[4]. Als ein bezeichnender Startpunkt der mendikantischen Religionsgespräche werden zumeist die *disputationes* von 1234 in Nikaia und Nymphaion hervorgehoben, die offenbar 1232 durch vier Minoriten auf dem Rückweg aus dem Heiligen Land ausgelöst wurden[5]. Nach einer ersten Diskussion zwischen den Franziskanerbrüdern und byzantinischen Gelehrten schrieb der griechische Patriarch Germanos II. zwei Briefe an Papst Gregor IX. und die römischen Kardinäle und bat um eine Fortsetzung der Gespräche. Und so debattierten im Jahr 1234 zwei Franziskaner und zwei Dominikaner als päpstliche Gesandte monatelang mit orthodoxen Geistlichen über *filioque* und *azymen* – allerdings ohne zu einer Einigung zu kommen. Der Kaiser schlug schließlich vor, den Ritus des ungesäuerten Brotes der Lateiner und die Position der Griechen zum Ausgang des Heiligen Geistes zu übernehmen. Aber für pragmatische Kompromisse waren die gelehrten Theologen beider Seiten nicht zu haben. In der Forschung finden sich Annahmen, dass bei dieser Gelegenheit den Griechen deutlich wurde, dass die scholastische Methode der Mendikanten, der Syllogismus, deutliche Vorteile in der Diskussion brachte[6]. In der Folge soll sich deshalb das Interesse der griechischen Gelehrten auf die Scholastik als Mittel für philosophische wie theologische Debatten innerhalb der orthodoxen Welt gerichtet haben.

4) Die Bedeutung von Missionsbemühungen der Brüder gegenüber Juden, orthodoxen Christen und Muslimen wird traditionell von der Ordensgeschichtsschreibung stark betont; vgl. etwa Berthold Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie 3), Breslau 1924; Raymond-Joseph Loenertz, La Société des Frères pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain, Bd. 1 (Dissertationes historicae ad S. Sabinae Romae 7), Rom 1937; William A. Hinnebusch, Kleine Geschichte des Dominikanerordens (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 4), Leipzig 2004, S. 72–86. In der neueren Forschung ist dagegen vorgebracht worden, dass die Missionspraxis vor Ort im Mittelmeerraum deutlich hinter der Missionsrhetorik exponierter Ordensoberer zurückstand; vgl. Robin Vose, The Limits of Dominican Mission in the Western Mediterranean, in: Christlicher Norden – muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. von Matthias Tischler/Alexander Fidora (Erudiri sapientia 7), Münster 2011, S. 469–488; Ders., Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought; Fourth Series 74), Cambridge 2009; Matthias M. Tischler, Die Dominikanermission unter den Muslimen im 13. Jahrhundert. Warum der mallorquinische Laie, Universalgelehrte und Missionar Ramon Llull zum Fundamentalkritiker des Dominikanerordens wurde, in: Zs. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 103 (2019), S. 34–52; Margit Mersch, Zyperns Mendikanten zwischen den Konfessionen, in: Abrahams Erbe – Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter, hg. von Klaus Oschema/Ludger Lieb/Johannes Heil (Das Mittelalter 2), Berlin/München/Boston 2014, S. 305–319.

5) Ausführlich dazu Girolamo Golubovich, Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bythinia et Nymphaeae in Lydia 1234, in: Archivum Franciscanum historicum 12 (1919), S. 418–470; Avvakumov, Entstehung (wie Anm. 2), S. 263–280.

6) Ekatarini Mitsiou, Die Dominikaner als Experten in der Romania (13.–14. Jahrhundert), in: Praktiken und Räume des Wissens. Expertenkulturen in Geschichte und Gegenwart, hg. von Marian Füssel/Frank Rexroth/Inga Schürmann, Göttingen 2019, S. 43–53, 46.

Gegen einen solchermaßen unmittelbaren Zusammenhang zwischen griechischer Scholastik und der *disputatio* von 1232/34 ist allerdings einzuwenden, dass einerseits eine genuin byzantinische scholastische Tradition existierte und andererseits die Rezeption westlicher scholastischer Methoden im byzantinischen Restreich erst einige Jahrzehnte später, frühestens um 1300, mit den sogenannten byzantinischen Thomisten Bedeutung gewann[7]. Ein starker Impuls ging von griechischen Übersetzungen der Texte Thomas von Aquins aus, die seit 1354 in Konstantinopel entstanden[8]. Die Motivation der griechischen Gelehrten für eine Beschäftigung mit Thomas von Aquin war dabei in mehrerlei Hinsicht politisch geprägt: Zum einen waren Thomas' Stellungnahmen gegen Muslime bzw. den Islam in der ›*Summa contra gentiles*‹ willkommene Argumentationshilfen gegen die expansiven osmanischen Nachbarn. Zum anderen nutzten sowohl prolateinische als auch antilateinische Intellektuelle die dialektische Methode, die Thomas von Aquin aus seiner Aristotelesrezeption weiterentwickelt hatte, in den auch politisch bedeutsamen innerbyzantinischen Auseinandersetzungen zwischen Palamiten und Antipalamiten[9]. Zudem versuchten zumindest einige prounionistische Gelehrte durch syllogistische Aufarbeitung der problematischen Differenzen zwischen den beiden Konfessionen die dringend benötigte militärische Unterstützung des Westens gegen die Osmanen einzuwerben und eine solche lateinisch-griechische Zusammenarbeit zugleich für die eigenen Landsleute akzeptabel zu machen.

7) Marcus Plested, »Light from the West«: Byzantine Readings of Aquinas, in: Orthodox Constructions of the West, hg. von George E. Demacopoulos/Aristotle Papnikolaou, New York 2013, S. 58–70 (Anmerkungen S. 281–286), hier S. 59. Vgl. Leonie Exarchos, Lateiner am Kaiserhof in Konstantinopel (Mittelmeerstudien 22), Paderborn 2022.

8) Vgl. John A. Demetracopoulos, Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or ›Modus Sciendi‹ and ›Dignitas Hominis‹, in: Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, hg. von Andreas Speer/Philipp Steinkrüger (Miscellanea Mediaevalia 36), Berlin/Boston 2012, S. 333–410; Marcus Plested, Orthodox Readings of Aquinas, Cambridge 2012.

9) Zu der von Gregorios Palamas (1296–1359) ausgelösten Kontroverse, die 1351 mit der synodalen Bestätigung des Palamismus als orthodoxer Lehre zumindest offiziell beigelegt wurde, vgl. Daniele Bianconi, La controversia palamitica: figure, libri, testi e mani, in: Segno e testo 6 (2008), S. 337–376; Norman Russell, The Hesychast Controversy, in: The Cambridge Intellectual History of Byzantium, hg. von Anthony Kaldellis/Niketas Siniossoglou, Cambridge 2017, S. 494–508; Ders., Palamism and the Circle of Demetrius Cydones, in: Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides, hg. von Charalambos Dendrinos/J. Harris/Eirene Harvalia-Crook/Judith Herrin, Aldershot 2003, S. 153–174. Zu aktuellen Einschätzungen Gregor Palamas' vgl. Britta Müller-Schauenburg, Gregorios Palamas und die kulturelle Neugier – Relecture einer theologischen Leitfigur, in: Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, hg. von Andreas Speer/David Wirmer (Miscellanea mediaevalia 36), Berlin 2012, S. 287–307.

II.1 Demetrius Kydones

Ein sehr aufschlussreiches Beispiel für eine so motivierte Rezeption scholastischer Ideen bietet der gelehrte byzantinische Politiker Demetrius Kydones (geb. ca. 1324 in Thessaloniki, gest. 1397 auf Kreta)[10]. Er diente unter drei Kaisern als *μεσάζων*, eine Art Haupt-Minister, und nahm in Konstantinopel Lateinunterricht bei den Predigern des Dominikanerklosters St. Dominikus in Pera, der genuesischen Kolonie auf der anderen Seite des Goldenen Horns[11]. Die Niederlassung in Pera hatte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Reihe produktiver lateinischer Traktatschreiber vorzuweisen, die sich mit Thomas von Aquin beschäftigten und Polemiken gegen die griechischen Schismatiker verfassten. Insgesamt wird den Dominikanern in Konstantinopel eine zentrale Bedeutung für die spätmittelalterlichen griechisch-lateinischen Gelehrten-Kontakte konzediert[12].

10) Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (PLP), erstellt von Erich Trapp (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 1/1–15), 15 Bände, Wien 1976–1995, Nr. 13876. Vgl. unter den zahlreichen Veröffentlichungen zu Demetrius Kydones vor allem Frances Kianka, Demetrius Cydones (c.1324–c.1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century, Diss. New York 1981; Dies., Demetrius Cydones and Thomas Aquinas, in: Byzantion 52 (1982), S. 264–286; Dies., Demetrius Kydones and Italy, in: Dumbarton Oaks Papers 49 (1995), S. 99–110; Thierry Ganchou, Dèmètrios Kydônès, les frères Chrysobergès et la Crète (1397–1401). De nouveaux documents, in: Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV secolo), hg. von Chryssa A. Maltezou/Peter Schreiner (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia; Convegni 5), Venedig 2002, S. 435–487; George T. Dennis, Demetrios Kydones and Venice, in: Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV secolo), hg. von Chryssa A. Maltezou/Peter Schreiner (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia; Convegni 5), Venedig 2002, S. 495–502; Franz Tinnefeld, Einleitung, in: Demetrius Kydones, Briefe. Erster Teil, erster Halbband, übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld (Bibliothek der griechischen Literatur 12), Stuttgart 1981, S. 1–87 ; Ders., Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 11), Wiesbaden 2010; Judith Ryder, The Career and Writings of Demetrius Kydones. A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society (The Medieval Mediterranean 85), Leiden 2010.

11) Ein *frater Philippus*, den er erwähnt, könnte mit dem griechischsprachigen Philipp de Bindo Incontri zu identifizieren sein, einem Schüler des gelehrten Dominikaners Simon von Konstantinopel, von dem angenommen wird, dass er griechischer Herkunft war. Zu Philipp vgl. Claudine Delacroix-Besnier, Un historien domenicain et ses sources. Presentation du ›De oboedientia Ecclesie Romane debita‹ de Philippe de Péra, O.P., in: L'Église dans le monde byzantin de la IV^{e} croisade (1204) à la chute de Constantinople (1453), hg. von Astérios Argyriou (Byzantinische Forschungen 29), Amsterdam 2007, S. 175–200. Zu Simon vgl. Marie-Hélène Congourdeau, Frère Simon le Constantinopolitain, O.P. (1235?–1325?), in: Revue des études byzantines 45 (1987), S. 165–174.

12) Vgl. Claudine Delacroix-Besnier, Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV^{e} et XV^{e} Siècles (Collection de L'École française de Rome 237), Rom 1997, S. 185–271 et passim; Dies., Les dominicains à Constantinople de 1228 à nos jours. Une présence qui défie l'histoire, in: Villes méditerranéennes au Moyen Âge, hg. von Élisabeth Malamut/Mohamed Querfelli, Aix-en-Provence 2014, S. 309–324; Marie-Hélène Congourdeau, Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e siècle, in: Revue des études byzantines 45 (1987), S. 175–181; Nicholas Melvani, Dominicans in Byzantium and Byzantine Dominicans: Religious Dialog and Cultural Interaction, in: Domenicani a Costantinopoli

Kydones studierte neben seinem Sprachunterricht wohl auch die scholastische Literatur der Konventsbibliothek. 1354 reiste er für weitere Studien nach Italien und fertigte griechische Übersetzungen scholastischer Schriften an, beginnend mit Thomas von Aquins ›*Summa contra gentiles*‹ und Riccoldo da Monte Croces ›*Contra legem Saracenorum*‹ – Texte, die für die von den Osmanen bedrohten Griechen von besonderem, ja von politischem Interesse waren. Nach seiner Rückkehr nach Konstantinopel scheint Demetrius Kydones zum Katholizismus konvertiert zu sein oder, vorsichtiger formuliert: Er neigte mehr und mehr der katholischen Theologie zu, ein Prozess, der sich gegen Ende der 1350er und Anfang der 1360er Jahre vollzog. Zumindest wird er 1357 von dem konstantinopolitanischen Dominikaner Philipp de Bindo Incontri als *conversus ad fidem* bezeichnet[13]. Damit gilt er den Katholiken und westlichen Historikern und Historikerinnen als Konvertit. Ob er sich selber so verstanden hat, ist gleichwohl fraglich, denn anders als einige seiner Schüler übernahm er kein geistliches Amt in der katholischen Kirche. Judith Ryder hat unlängst anhand zweier Schriften des Kydones aus den 1360er Jahren dessen Selbstbild und Vorstellung von potentiell positiven griechisch-lateinischen Beziehungen herausgearbeitet[14]. Demnach verstand er sich nicht unbedingt als prowestlich, sondern als griechischen Patrioten, der manche Ansichten der Lateiner teilte[15]. Seine Entscheidung Latein zu lernen verteidigt er als Notwendigkeit im Rahmen seines politischen Amtes und als eine vom Kaiser unterstützte Aufgabe im Sinne unionistischer Verhandlungen[16]. Diese Verhandlungen mit dem päpstlichen Lager waren nach 1354, der osmanischen Eroberung Gallipolis, dringlicher noch als zuvor. Die Rückeroberung und Rückgabe Gallipolis durch Amadeus VI. von Savoyen, den Cousin des Johannes V. Palaiologos, im Jahr 1366 war dann auch Anlass zu verstärkter Hoffnung, dass Hilfe und Einigung möglich waren. Demetrius Kydones schrieb zu diesem Anlass seinen Traktat ›*Oratio ad Romaeos de admittendo Latinorum subsidio*‹[17].

Demetrius' Bruder, Prochoros Kydones, übersetzte ebenfalls Thomas von Aquin und andere scholastische Werke[18], blieb selber aber orthodox und lebte als Mönch auf dem

prima e dopo l'impero ottoman. Storie, immagini e documenti d'archivio, hg. von Claudio Monge/Silvia Pedone, Florenz 2017, S. 33–50.

13) Thomas Kaeppeli, Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe Incontri de Pera O. P., in: Archivum Fratrum Praedicatorum 23 (1953), S. 163–183, 164 f.

14) Judith Ryder, Byzantium and the West in the 1360 s: The Kydones Version, in: Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150, hg. von Jonathan Harris/Catherine Holmes/Eugenia Russel, Oxford 2012, S. 345–366.

15) Ebd., S. 351 f.

16) Ebd., S. 349.

17) Vgl. dazu ebd., S. 350 f.

18) Michail Konstantinou-Rizos, Prochoros Cydones' Translation of Thomas Aquinas' ›Quaestiones disputatae de potentia‹ and ›Quaestio disputata de spiritualibus creaturis‹, in: Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium, hg. von Denis Michael Searby (Byzantinisches Archiv, Series Philosophica 2), Berlin 2018, S. 259–274.

Berg Athos. 1368 wurde er auf der Synode von Konstantinopel des Antipalamismus angeklagt und als Häretiker verdammt[19]. Demetrios jedoch hatte aufgrund seiner hohen politischen Stellung keine entsprechende Verfolgung zu befürchten. In den 1360er Jahren war er auf dem Höhepunkt seiner politischen Karriere und intensiv in die Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst involviert. 1369 begleitete er Johannes V. Palaiologos nach Rom, wo der Kaiser das katholische Glaubensbekenntnis ablegte, um sich die päpstliche Unterstützung gegen die Osmanen zu sichern – vergeblich, sowohl hinsichtlich der ausbleibenden militärischen Unterstützung als auch des Widerstandes des Patriarchen und der meisten orthodoxen Gläubigen. Obwohl Kydones über das Scheitern einer christlichen Liga gegen die Osmanen tief enttäuscht war, begab er sich 1389 zunächst nach Venedig und verbrachte seine beiden letzten Lebensjahre 1396–1398 auf Kreta.

Kydones geht es in seinen Schriften um eine Koexistenz der beiden differierenden Konfessionen, und er begründet die Möglichkeit der Koexistenz mit zwei Argumenten[20]: dem grundlegenden gemeinsamen römischen Kulturerbe und der prinzipiellen Einheit der christlichen Kirche (mit der katholischen Kirche als Teil der orthodoxen Welt). Im Anschluss an thomistische Positionen postuliert er, dass die Natur der Kirche es erlaube, differenter Meinung zu sein, ohne gleich verfeindet zu sein. Kydones nutzt dabei Thomas von Aquins aristotelische Logik und generell die scholastische Methode, um zu zeigen, dass theologische Widersprüche logisch aufgelöst oder doch zumindest entschärft werden können. Und er präsentiert die Idee einer dialektischen Auseinandersetzung auf gemeinsamer Basis, also so etwas wie die scholastische *disputatio*, als Vorbild für die Beziehung zwischen Griechen und Lateinern.

Das Religionsgespräch also als Gesellschaftsmodell! In dieser Idee, so könnte man meinen, scheint die thomistisch-dominikanische Prägung des griechischen Unionspolitikers auf. Jedoch basiert sie vielmehr auf einem typisch griechischen philosophischen Zugang zu Religionsfragen, der auch den lebendigen intellektuellen Austausch zwischen orthodoxen und lateinischen Gelehrten des 14./15. Jahrhunderts beförderte, auf den die jüngere Forschung verstärkt hinweist[21]. Georgi Kapriev etwa betont, dass byzantinische Gelehrte traditionell Theologie und Philosophie bzw. dogmatische Theologie und spekulative Theologie trennen, indem sie Philosophie eher als Terminus technicus für eine diskursive Erkenntnispraxis verstehen[22]. Philosophieren fand dabei nicht in den höheren Schulen statt (Universitäten nach westlichem Vorbild gab es nicht), sondern in privaten Zirkeln oder Schulen. Da die Philosophie somit nicht institutionalisiert wurde, erhielt sie

19) Zu Prochoros Kydones vgl. Marcus Plested, Orthodox Readings of Aquinas, Oxford 2012, S. 73–89.
20) Vgl. zusammenfassend zu Folgendem Ryder, Byzantium (wie Anm. 14), S. 349–354.
21) Vgl. etwa die Beiträge in: Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks Learning from Each Other in Byzantium, hg. von Denis Michael Searby (Byzantinisches Archiv, Series Philosophica 2), Berlin 2018.
22) Georgi Kapriev, Lateinische Einflüsse auf die Antilateiner. Philosophie versus Kirchenpolitik?, in: Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500, hg. von Martin Hinterberger/Chris Schabel (Bibliotheca 11), Leuven 2011, S. 385–395, 390.

eine deutlich stärkere Autonomie als im Westen. Philosophieren, auch über theologische Inhalte, wurde als Privatsache angesehen[23]. Byzantinische Philosophen fühlten sich frei, ihre Inhalte und Methoden unabhängig auszuwählen. Auch antilateinische Gelehrte wie Palamas oder Markos Eugenikos verwenden zum Beispiel Begriffe aus den Schriften Thomas von Aquins durchaus affirmativ, wenn sie eine philosophische Herangehensweise oder Thematik wählen. Strikt ablehnend gehen sie aber mit denselben Begriffen um, wenn sie Fragen der dogmatischen Theologie behandeln. Denn in Angelegenheiten des Glaubens bzw. der Dogmatik sind Kompromisse undenkbar. Im Gegensatz zu dem Bereich des Philosophischen als einem Bereich des dialektischen Diskurses gilt der Bereich des Glaubens, der Gottesschau, als nicht durch den menschlichen Geist erkennbar, sondern nur durch Erleuchtung erfahrbar[24].

II.2 Der ›Kydones-think-tank‹ auf Kreta

Kydones schlug also den philosophischen Diskurs als Ort der Koexistenz von Griechen und Lateinern vor, da entsprechend der byzantinischen Philosophietradition in diesem privaten Feld alles gedacht und gesagt werden kann, was dem rationalen Verstehen dient, ohne dass ernsthafte Konsequenzen drohen. Allerdings waren die gesellschaftlichen Verhältnisse im 14. Jahrhundert komplizierter, als dieser ›Intellektuellen-Traum‹ annahm. In Konstantinopel sammelte Kydones einen Kreis von griechischen Schülern um sich, die seiner prolateinischen Philosophie folgten. Einige von ihnen konvertierten tatsächlich zum Katholizismus, indem sie in den Dominikanerorden eintraten[25]. Die wichtigsten Mitglieder dieses griechischen ›think tanks‹ unionistisch gesinnter Intellektueller waren die drei Brüder Maximos[26], Theodoros[27] und Andreas Chrysoberges[28], Demetrius Skaranos[29] und dessen Schwager Manuel Chrysoloras[30] sowie Manuel Kale-

23) Ebd., S. 386 f.
24) Ebd., S. 392. Vgl. auch Demetracopoulos, Impact (wie Anm. 8).
25) Vgl. Claudine Delacroix-Besnier, Conversions constantinopolitaines au XIV^{e} siècle, in: Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge 105 (1993), S. 715–761.
26) PLP (wie Anm. 10), Nr. 31123.
27) PLP (wie Anm. 10), Nr. 31113.
28) PLP (wie Anm. 10), Nr. 31106; Claudine Delacroix-Besnier, André Chrysobergès O.P., prélat grec de l'église latine, in: Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco (XIII–XV secolo), hg. von Chryssa A. Maltezou/Peter Schreiner (Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, Convegni 5), Venedig 2002, S. 419–433.
29) PLP (wie Anm. 10), Nr. 26035.
30) PLP (wie Anm. 10), Nr. 31165. Zu Skaranos und Chrysoloras vgl. auch Michael Angold, The Political Arts at the Late Palaiologan Court (1402–1453), in: Power and Subversion in Byzantium, hg. von Dimiter G. Angleov/Michael Saxby, Farnham 2013, S. 83–104, 93.

kas[31]. Sie spielten eine wichtige Rolle in den Religionsgesprächen auf Kreta, von denen im Folgenden die Rede sein soll[32].

Um die zentrale Rolle der Dominikaner in der Griechenmission hervorzuheben, wird in der Forschungsliteratur regelmäßig auf die Durchführung von lateinisch-griechischen Religionskontroversen nach dem Muster scholastischer Disputationen als einer zentralen Missionierungstechnik der Dominikaner hingewiesen[33]. Üblicherweise ist von Religionsgesprächen oder Disputationen in der Mehrzahl die Rede, ohne dass konkrete Beispiele angeführt werden. Eine Ausnahme ist die Disputation über die *filioque*-Frage zwischen dem antiunionistischen orthodoxen Mönch Joseph Bryennios[34] und dem griechischen Dominikaner Maximos Chrysoberges, die 1400 auf Kreta, in Candia, dem heutigen Heraklion, stattgefunden hat[35]. Beide Disputanten verfassten in mehr oder weniger direktem Zusammenhang mit dem Gespräch griechischsprachige Traktate über die Herkunft des Heiligen Geistes, Bryennios zwei bis drei Jahre später in Konstantinopel, Chrysoberges wohl schon vor dem Streitgespräch[36]. Hauptthema der Disputation war also anscheinend die *filioque*-Frage; und das Fehlen der weniger problematischen *azymen*-Frage wie auch der politischen Primat-Frage deutet auf eine dezidiert dogmatisch-theologische Auseinandersetzung hin, die mit dem Ausgang des Heiligen Geistes ein in orthodoxen Gelehrtenkreisen besonders beliebtes Thema fokussierte. Zu vermuten ist allerdings, dass sich Bryennios vor Ort nicht die Gelegenheit entgehen ließ, auch gegen ›unwürdige‹ unionistische Priester bzw. deren Fehler bei der Zelebration der Liturgie zu

31) PLP (wie Anm. 10), Nr. 10298; Claudine Delacroix-Besnier, Manuel Calécas et les Frères Chrysobergès, grecs et prêcheurs. In: Les échanges culturels au Moyen Âge (Publications de la Sorbonne. Série Histoire ancienne et médiévale 70), hg. von Patrick Boucheron, Paris 2002. S. 151–164.

32) Die Situation der griechischen Intellektuellen in Kreta um 1400 behandelt ausführlich Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10).

33) Mitsiou, Dominikaner (wie Anm. 6), S. 45, 52; Tommaso M. Violante, La provincia domenicana di Grecia (Institutum historicum fratrum praedicatorum, Romae; Dissertationes historicae 25), Rom 2000, S. 339 et passim; Nikiphoros I. Tsougarakis, The Western Religious Orders in Medieval Greece, 1204–1500 (Medieval Church Studies 18), Turnhout 2012, S. 208 f.; Melvani, Dominicans (wie Anm. 12), S. 38.

34) PLP (wie Anm. 10), Nr. 3257; ausführlich Nikolaos Tomadakis, Ο Ιωσήφ Βρυέννιος και η Κρήτη κατά το 1400, Athen 1948; Hélène Bazini, Une première édition des œuvres de Joseph Bryennios. Les Traités adressés aux Crétois, in: Revue des études byzantines 62 (2004), S. 83–132.

35) Vgl. Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 481; Raymond-Joseph Loenertz, Correspondance de Manuel Calécas (Studi e Testi 152), Vatikanstadt 1950, S. 87 f., 100.

36) Joseph Bryennios, Διαλέξις Α της τοῦ αγιου πνευματος εκπορευσεως (Erste Diskussion über den Ausgang des Heiligen Geistes), in: Ιωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, hg. von Eugenios Boulgares, Bd. 1, Leipzig 1768, S. 407–423; Maximus Chrysoberges, Ad Cretenses de processione Spiritus Sancti oratio, in: Migne PG 154 Sp. 1217–1229 (griechischer Text parallel zur lateinischen Übersetzung). Gegen einen engen Zusammenhang des Traktats von Chrysoberges mit dem Streitgespräch in Kreta argumentiert Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 481, Anm. 124. Bryennios hingegen bezieht sich explizit auf das Gespräch.

wettern, wie er es auch bei anderen Anlässen tat[37]. Bryennios' Traktat ist leider die einzige Quelle, die uns über das Ereignis informiert. Einleitend stellt er klar, dass seine Diskussion über den Ausgang des Heiligen Geistes mit dem >latinophronen< Dominikaner Maximos in aller Öffentlichkeit, also wohl unter freiem Himmel auf einem öffentlichen Platz in Heraklion stattgefunden habe.[38] Im weiteren Verlauf erwähnt er, dass sein Diskussionskontrahent Beistand von Demetrius Skaranos erhalten habe, während er selbst von Nilos Damilas unterstützt worden sei. Zu einem großen Teil ist der Traktat als ein Dialog von kurzen, phrasenhaften Fragen und Antworten gestaltet, in denen Bryennios' Beiträge besonders geistreich und überlegen erscheinen. Der rhetorisch sehr prononciert ausgearbeitete Text dürfte kaum den tatsächlichen Ablauf und Ausgang der Disputation abbilden; allerdings zeigt er stilistisch und mit der Betonung des öffentlichen Rahmens eine Orientierung auf populäre Interessen des laut Bryennios zahlreichen kretischen Publikums[39].

Bryennios musste 1402 Kreta verlassen, wo er 20 Jahre lang gelebt hatte. Grund für die mutmaßliche Verbannung oder Abberufung war aber nicht seine Verteidigung orthodoxer Positionen, sondern Konflikte mit einem großen Teil der orthodoxen Priesterschaft. Offensichtlich hatte sich der auch als *ιεροκατήγορος* (Priesterankläger) bezeichnete Mönch mit stetigen moralischen Vorwürfen gegen seine Mitkleriker viele Feinde in den eigenen Reihen gemacht[40].

37) So warf er Maximos Chrysoberges, mit dem er vor und nach dem Streitgespräch in Briefkontakt stand, zum Beispiel vor, in seinen Gottesdiensten das Bema nicht zu respektieren; Ιωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, hg. von Eugenios Boulgares, Bd. 2, Leipzig 1784, S. 154 f. Damit hob er auf die häufige Beschwerde der Orthodoxen über den relativ offenen Zugang zum Altarbereich in lateinischen Kirchen ab. Vgl. dazu jetzt Athanassios Mailis, Obscured by Walls. The Bema Display of the Cretan Churches from Visibility to Concealment (Byzanz zwischen Orient und Okzident 18), Mainz 2020, hier S. 128 f. Ich bin Thanassis Mailis für diesen Hinweis und alle unsere intensiven Diskussionen sehr dankbar.

38) Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 481, und Bazini, Edition (wie Anm. 34), S. 83, geben irrtümlich an, dass die Disputation in der orthodoxen Kathedrale von Candia stattgefunden habe. Eine orthodoxe Kathedrale gab es aber im venezianischen Kreta ebenso wenig wie orthodoxe Bischöfe, sodass Loenertz, Correspondance (wie Anm. 35), S. 100, auf den Ganchou und Bazini als Beleg für die Ortsangabe verweisen, nur die ehemalige orthodoxe und nachmalige lateinische Kathedrale St. Titus gemeint haben kann, die die Venezianer nach Eroberung der Insel ohne große Veränderungen als lateinischen Bischofssitz übernommen hatten. Doch irrte Loenertz hier ganz grundsätzlich. Bei Bryennios ist nämlich überhaupt nicht die Rede von der >Mitropolis<, also der Bischofskirche von Candia, sondern von der gesamten >Metropole< als Publikum, also der Öffentlichkeit von Candia: Γέγονε δε περί τοῦ περίφημον Κρήτου επ ακροάσει πάσης της εκει Μητροπόλεως; Bryennios, Διαλέξις (wie Anm. 36), S. 407.

39) Über die Rhetorik vgl. Philipp Meyer, Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung, in: Byzantinische Zs. 5 (1896), S. 74–111, 104 f. Maximos Chrysoberges hätte also insofern mit der öffentlichen, volkssprachigen Disputation von 1400 die 1265 geäußerte Kritik Ramon Llulls an der mangelnden >Volksnähe< des dominikanischen Missionskonzeptes durchaus entkräftigt; vgl. Tischler, Dominikanermission (wie Anm. 4), S. 44 f.

40) Vgl. Nikos Tomadakis, Οι Ορθόδοξοι παπάδες επί Ενετοκρατίας και η χειροτονία αυτών, in: Κρητικά Χρονικά 11 (1952), S. 39–72, 51; Mailis, Walls (wie Anm. 37), S. 128.

Aber auch Maximos Chrysoberges scheint Probleme mit den eigenen Leuten, seinen dominikanischen Ordensbrüdern und eventuell auch den Venezianern, gehabt zu haben. Zu der Zeit, in die die Disputation zu datieren ist, nämlich zwischen Herbst 1399 und Herbst 1400, trat im Dominikanerkloster St. Peter und Paul in Heraklion ein Wechsel in der Führungsspitze ein, der in den Ordensquellen nicht erwähnt wird, aber durch kretische Notariatsakten belegt ist[41]. Maximos, der 1397 oder 1398 zum Prior von St. Peter und Paul ernannt worden war, wurde bereits 1400 durch Francesco di Ascoli ersetzt, der zuvor Generalvikar der Provinz *Graecia* gewesen war und wohl im selben Kloster lebte. Auch der Subprior Benvenuto da Verona wurde durch einen *frater* Bartolomeo di Novara abgelöst. Die Hintergründe für diesen Karriereknick des Maximos Chrysoberges sind nicht bekannt. Sein Werdegang hatte den ehemaligen Vertrauten Kaiser Manuels II. Palaiologos von Konstantinopel, wo er um 1390 ins Dominikanerkloster in Pera eingetreten war, über Chios und Lesbos nach Venedig, Padua und Florenz, wo er Philosophie studierte und lehrte, und schließlich mit einem Abstecher über Rom nach Kreta geführt. Noch auf seinem Weg von Florenz nach Kreta im Februar 1398 hatte Maximos ein Privileg von Papst Bonifatius IX. erhalten, das es ihm erlaubte, Messen nach dem dominikanischen Ritus auf Griechisch zu halten und in der griechischen Ordensprovinz einen neuen Dominikanerkonvent zu gründen[42]. Dass er damit langfristige Pläne für seinen Aufenthalt auf Kreta verfolgte, zeigt auch die Tatsache, dass er drei Familienmitglieder mitnahm bzw. dorthin bestellte: seinen Bruder Theodoros, der mit ihm zusammen in den Dominikanerorden eingetreten war und ebenfalls im Konvent St. Peter und Paul in Heraklion leben sollte, seine Schwester Anna und seinen Vater, welcher allerdings 1397 kurz nach der Reise von Konstantinopel nach Kreta und noch vor dem Eintreffen seines Sohnes starb[43]. Und auch seinen alten Lehrer und Freund Demetrius Kydones wollte Maximos dort treffen. Dieser war ihm 1397 vorausgereist und starb ebenfalls, kurz bevor Maximos Chrysoberges auf Kreta eintraf, was für den griechischen Dominikaner ein schwerer Schlag war[44].

Wir wissen dies aus den Briefen seines Freundes Manuel Kalekas, einem Konstantinopolitaner Lehrer, der 1396 des Antipalamismus angeklagt worden war, seitdem in Pera lebte und dort, wie schon Kydones und die Chrysoberges-Brüder zuvor, in den Dominikanerorden eingetreten war[45]. Seine im Autograph erhaltene Korrespondenz ist die

41) Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 455–460 mit den Quellentexten im Anhang Nr. 2, 4, 6, 7.
42) Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum, Bd. 2. Ab Anno 1281 ad 1430, hg. von Thomas Ripoll, Rom 1730, S. 370.
43) Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 460 f.
44) Mit hoher Sicherheit lässt sich sagen, dass Kydones zwischen Mitte Oktober und Mitte Dezember 1397 gestorben ist, vermutlich im Dominikaner-Konvent St. Peter und Paul in Candia; vgl. ebd., S. 469–472, 479.
45) Vgl. Delacroix-Besnier, Calécas (wie Anm. 31), S. 158.

Hauptquelle für den Aufenthalt der griechischen Dominikaner aus Pera auf Kreta[46]. Thierry Ganchou konnte anhand einer intensiven Analyse dieser Briefe zeigen, dass Demetrius Kydones nicht – wie weithin angenommen – aus Enttäuschung über sein Exil in Venedig angeblich reumütig nach Konstantinopel zurückkehren wollte und auf der Reise zufällig auf Kreta starb, sondern dass er die Absicht hatte, auf Kreta, in dem von Maximos Chrysoberges geleiteten Dominikanerkloster St. Peter und Paul, im Umfeld seiner ehemaligen Schüler wie Theodoros Chrysoberges und Demetrios Skaranos, seinen Lebensabend zu verbringen[47].

Von 1399 bis 1401 gesellte sich auch der kurz zuvor konvertierte Manuel Kalekas hinzu. In seinen Briefen findet sich erstaunlicher Weise kein Hinweis auf das Religionsgespräch zwischen Maximos Chrysoberges und Joseph Bryennios, was aber daran liegen kann, dass sich seine Hauptkorrespondenzpartner zu jener Zeit mit ihm zusammen am gleichen Ort befanden[48]. Nicht lange vor oder nach der oben behandelten Disputation, vermutlich im Jahr 1400[49], kam es zu einem weiteren öffentlichen orthodox-katholischen Religionsgesprächs auf Kreta. Es wurde von Manuel Kalekas initiiert, der – naiver Weise, wie Ganchou meint[50] – einen der entschiedensten und profiliertesten Verteidiger der Orthodoxie auf Kreta, Joseph Philagres[51], herausforderte. Die beiden Disputanten kannten sich aus gemeinsamen griechischen Studienzeiten in Konstantinopel. Über die *disputatio* informieren – relativ kursorisch und sehr einseitig – zwei Briefe von Manuel Kalekas und Demetrios Skaranos[52]. Das Gespräch beinhaltete wie üblich das *filioque*-Thema, entwickelte sich aber nicht nach den Regeln der scholastischen Disputation mit dialogischem Austausch und anschließender Feststellung der überlegenen Argumente, sondern wurde schnell zu einer lautstarken Streiterei. Philagres soll Kalekas auf aggressive und persönliche Weise, vornehmlich wegen dessen prokatholischer Haltung, angegriffen haben. Er gewann damit offensichtlich den Beifall des aufgepeitschten Publikums, das

46) Ediert von Loenertz, Correspondance (wie Anm. 35). Leider sind die Briefe von Demetrios Skaranos, Manuel Chrysoloras und den drei Chrysoberges-Brüdern verloren gegangen; Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 438.

47) Ebd., S. 454, 461 f.

48) Von der Konvertitengruppe um Kydones fehlten in Kreta nur der dritte Chrysoberges-Bruder, Andreas, der sich als Student in Padua auf seine spätere Rolle bei der Durchsetzung der Union auf dem Konzil von Florenz vorbereitete, und Manuel Chrysoloras, der ebenfalls in Italien als Gesandter des Kaisers Bündnispartner für Byzanz suchte und in der Folge als Griechischlehrer der Florentiner Renaissance-Humanisten reüssierte. Auch er konvertierte zum Katholizismus und erhielt 1406 von Papst Innozenz VII. die Erlaubnis, Messen auf Griechisch zu halten; vgl. ebd., S. 480.

49) Zur Datierung vgl. ebd., S. 480 f.

50) Ebd., S. 480.

51) PLP (wie Anm. 10), Nr. 29730; ausführlich Georges K. Papazoglou, Ιωσήφ Φιλάργης ή Φιλάργιος, Ένας λόγιος κρητικός ιερωμένος και αριστοτελικός σχολιαστής του 14ου αιώνα: Συμβολή στην ιστορία της Βενετοκρατίας στην Κρήτη, Komotini 2008.

52) Loenertz, Correspondance (wie Anm. 35), S. 33, 38, 88.

Kalekas so lange lärmend ausbuhte, bis er sich zurückzog. Im Gegenzug schrieben Kalekas und Skaranos Rachebriefe, die weder religiöse Kontroversen noch gelehrte Auseinandersetzungen zum Ziel hatten, sondern sich weitgehend in persönlichen Beleidigungen des Gegners, seiner Herkunft, seiner Familie und seiner angeblichen moralischen und intellektuellen Defizite erschöpften[53)].

Es sieht also alles danach aus, dass Kreta bzw. Heraklion Ende des 14./Anfang des 15. Jahrhunderts der Schauplatz einer (von Pera ausgegangenen) griechischen Offensive zur Missionierung orthodoxer Kreter beziehungsweise zur Vorbereitung einer Union der beiden Kirchen war. Im Zentrum dieser mindestens fünfköpfigen Gruppe exilierter griechischer Konvertiten stand Maximos Chrysoberges und sein vom Papst unterstützter Plan, katholische Messen auf Griechisch zu halten und ein neues, möglicherweise griechischsprachiges Dominikanerkloster zu gründen. Letzteres scheint niemals realisiert worden zu sein. Die vielversprechende Initiative wurde bald nach oder vielleicht auch schon zur Zeit der öffentlichen Disputationen in Candia durch die oben erwähnte Amtsenthebung Maximos' von interessierter Seite unterbunden – ob allein von Seiten des Ordens oder auch der venezianischen Obrigkeit, bleibt fraglich.

Bei den beiden erwähnten kretischen Religionsgesprächen scheint es sich gewissermaßen um rein griechische Veranstaltungen gehandelt haben. Die Disputanten auf beiden Seiten wie auch ihre jeweiligen Unterstützer waren Griechen, und die Themen verraten griechische Interessenschwerpunkte. Sehr wahrscheinlich wurden die Argumente in griechischer Sprache vorgetragen, wie ja auch die Schriften, die im Zusammenhang mit der ersten Disputation entstanden, die des Bryennios ebenso wie die des Dominikaners Chrysoberges, in Griechisch verfasst wurden. Die Kontrahenten des zweiten Gesprächs, Joseph Philagres und Manuel Kalekas, hatten eine gemeinsame griechische Studienzeit in Konstantinopel. Die Frage, wie lateinisch (in sprachlicher, kultureller wie religiöser Hinsicht) der erst kurz zuvor konvertierte Kalekas dachte, erscheint mir müßig. Man könnte vielleicht konkretisieren, dass es sich nicht um lateinisch-griechische, aber um katholisch-orthodoxe Religionsgespräche gehandelt habe. Doch auch das trifft es nicht so richtig. Bedenkt man die Inhalte und den Ausgang des zweiten Gesprächs, müsste man eher von innergriechischen Auseinandersetzungen zwischen Unionsbefürwortern und Unionsgegnern sprechen.

III. Unionsbefürworter und Unionsgegner auf Kreta

Diese Front war in der Tat ein in der Forschung manchmal unterschätzter Kriegsschauplatz in den ehemals byzantinischen lateinisch beherrschten Gebieten des Ostmediter-

53) Ganchou, Kydônès (wie Anm. 10), S. 480 f.

raneums, und sie scheint auf Kreta besonders virulent gewesen zu sein[54]. Die Atmosphäre auf Kreta zur Zeit der oben erwähnten Religionsgespräche war nichtsdestotrotz geprägt von Annäherungen zwischen den beiden Konfessionen im alltäglichen Zusammenleben und in privater Frömmigkeitspraxis, gefördert durch mendikantische, insbesondere franziskanische Vermittlungsbemühungen. In der Gegend rund um die Lassithihochebene genossen die Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert offensichtlich verbreitetes Ansehen unter griechisch-orthodoxen Christen, worauf unter anderem die Integration des Heiligen Franziskus in die Reihen der orthodoxen Heiligendarstellungen in mehreren byzantinischen Kirchen hindeutet[55]. In eben dieser Region befand sich auch das kleine Franziskanerkloster St. Antonius bei Villanova, in dem der griechische Waisenjunge Petros Philargis in den 1340er Jahren Aufnahme fand, dessen Karriere 1409 in der Papstwürde als Alexander V. gipfelte[56].

1414 erregte ein Franziskaner namens Marcus Sclavo in Heraklion Aufsehen, weil er zum Feiertag des Ordensgründers in der großen Franziskanerkirche innerhalb der Stadt griechische Priester die Messe nach ihrem Ritus feiern ließ[57]. Man wird dies wohl weniger als missionarische Maßnahme denn als regionale Unionsbemühung unter katholischen und orthodoxen Priestern interpretieren. Der Franziskaner war sicher kretischer Herkunft, da der Familienname Sclavo vom 13. bis ins 16. Jahrhundert immer wieder für Bewohner Kretas oder für griechische Händler oder Künstler im venezianischen Kontext wie auch in Unierten-Kreisen um Bessarion und Lauro Quirini belegt ist[58]. Das Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit verzeichnet für das 14. Jahrhundert unter dem Familiennamen Sklabos/Σκλαβος vier griechische Kreter: Βασιλειος, Ιακωβος, Μιχαηλ,

54) Über die gesellschaftliche Stimmung im Kreta des 15. Jahrhunderts, insbesondere im Hinblick auf Friktionen zwischen Unierten und Orthodoxen, vgl. jetzt Eleftherios Despotakis, John Plousiadenos (1423?–1500). A Time-space Geography of his Life and Career (Orientalia Lovaniensia Analecta 284; Bibliothèque de Byzantion 21), Leuven/Paris/Bristol 2020.

55) Vgl. Ulrike Ritzerfeld, Zur Hölle mit ihnen. Die Konstruktion kultureller Identitäten und Alteritäten auf Kreta am Beispiel von Wandmalereien des 14. Jahrhunderts in Kritsa, in: Byzantion 83 (2013), S. 339–361, 347–349 mit weiterer Literatur; Chryssa Ranoutsaki, Darstellungen des Franziskus von Assisi in den Kirchen Kretas, in: Iconographica 13 (2014), S. 82–99.

56) Vgl. Freddy Thiriet, Le zèle unioniste d'un Franciscain crétois et la riposte de Venise (1414), in: Polychronion. Festschrift Franz Dölger, hg. von Peter Wirth (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe D: Beihefte. Forschungen zur Griechischen Diplomatik und Geschichte 1), Heidelberg 1966, S. 496–504, 497 f.; Tsougarakis, Orders (wie Anm. 33), S. 118.

57) Der Fall ist das zentrale Thema von Thiriet, zèle (wie Anm. 55). Vgl. auch Margit Mersch, Angst um den sozialen Frieden: Ein Dekret aus Candia, in: Transkulturelle Verflechtungen. Medävistische Perspektiven, kollaborativ verfasst von Georg Christ/Saskia Dönitz/Daniel G. König/Şevket Küçükhüseyin/Margit Mersch/Britta Müller-Schauenburg/Ulrike Ritzerfeld/Christian Vogel/Julia Zimmermann, Göttingen 2016, S. 117 f.

58) Thiriet, zèle (wie Anm. 55), S. 498, Anm. 8, vermutet hingegen, dass die Familie aus dem kroatischen Sebenico stammen könnte.

Νικολαος[59]. Vielleicht entstammte Marcus auch einer venezianisch-griechischen Mischehe, wenn man den Vornamen bedenkt. Die venezianische Obrigkeit verstand auf jeden Fall die Initiative des Franziskanerbruders als Angriff auf die öffentliche Ordnung auf Kreta – aufgrund der großen Besucherzahlen solcher Messen und wegen der Gefahr der Verwirrung des katholischen Glaubens, wie in zwei Beschlüssen des Rates der Zehn im April und Juni 1414 konkretisiert wird.[60] Demnach konnte Marcus Sclavo zwar päpstliche Dokumente vorweisen, die ihm explizit gestatteten, *presbiteros grecos et similes* dazu einzuladen, in seiner Kirche Messen *more greco* zu feiern. Dennoch wurde er vom Rat der Zehn für zehn Jahre aus allen venezianischen Territorien verbannt. Und an den Papst erging eine Aufforderung des Rates, das Unruhe stiftende Privileg zurückzunehmen, da es – so die Begründung – von dem genannten *frater* allein und nicht vom Provinzialminister des Ordens erbeten worden sei. Die Ratsmitglieder hatten sich offensichtlich für ihre Argumentation mit Vertretern des Minoritenordens, zumindest mit dem Provinzialminister, ins Benehmen gesetzt.

Der ganze Vorgang erinnert stark an den Fall des Dominikaners Maximos Chrysoberges. Es steht zu vermuten, dass die Serenissima ein Jahrzehnt zuvor auch seinen Versuch, griechische Christen zu erreichen, unterminierte, indem sie mit einer Fraktion innerhalb der lokalen Dominikanerniederlassung kooperierte, sodass Maximos sein Amt verlor und das Klostergründungsprojekt fallen lassen musste. Da in St. Peter und Paul nachweislich diverse Dogen- und Ratsfamilienmitglieder des venezianischen Adels bestattet wurden, ist eine solche Absprache nicht unwahrscheinlich. Andererseits finden sich dort auch Bestattungen griechischer oder graezisierter Katholiken, wie zum Beispiel aus der Sklentzas-Familie[61]. Innerkonventuale Fraktionierungen sind also nicht auszuschließen.

In beiden Fällen, dem des Dominikaners und dem des Franziskaners, konnte selbst die Unterstützung des Papstes die beiden griechischen Konvertiten nicht vor den gegnerischen Maßnahmen schützen. Bleibt die Frage, ob die Gegnerschaft von Staats- und Ordensseite auf die unionistischen Ideen der *fratres* oder ihre griechische Herkunft und

59) PLP (wie Anm. 10), Nr. 26099–26102.

60) Archivio di stato di Venezia, Consiglio di dieci, Deliberazioni miste 9, fol. 114v und fol. 117r. Eine Reihe von Archivalien zur venezianischen Geschichte Kretas sind als Digitalisate auf der Seite des Staatsarchivs Venedig zugänglich unter http://www.archiviodistatovenezia.it/divenire/collezioni.htm (01.03.2021).

61) Die Inschrift einer Grabplatte für Angelo Sklentzas ist demnächst ediert zugänglich in Γλυπτική στην Κρήτη κατά τη βενετική περίοδο, hg. von Olga Gratziou/Maria Vakondiou, Heraklion (im Druck). Vgl. zur Familie und besonders zu Andreas Sklentzas Nikolaos Panagiotakis, Αντιγραφείς και κειμενα του κώδικα Marcianus graecus IX.17. Ανδρέας Σκλέντζας, in: Ariadni 2 (1984), S. 88–112, der S. 105 erwähnt, dass nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann, ob die Familie griechischen oder italienischen Ursprungs ist; Arnold von Gemert, Ο κρητικός ποιητής περ-Αντρέας Σκλέντζας, in: Cretan Studies 1 (1988), S. 97–113; Ders., Στοιχεία για τη βιογραφία του ποιητή περ-Αντρέα Σκλέντζα, in: Cretan Studies 8 (2003), S. 85–135. Ich danke Olga Gratziou für ihre Hinweise und die anregende Diskussion der Grabplatte.

ihren Konvertitenstatus bezogen war. Während die Vorbehalte von Ordensmitgliedern angesichts der ihnen unterstellten Missions- und Unionsprogrammatik eigentlich unverständlich scheinen, lässt sich für die venezianische Obrigkeit eine grundsätzliche politische Motivation vermuten: Ein generelles Misstrauen gegenüber jeglichen kirchlichen – egal ob katholischen oder orthodoxen – Aktivitäten, solange sie nicht der Kontrolle des Rates unterlagen[62].

Sorgen um die Aufrechterhaltung katholischer Seelsorge und Frömmigkeit waren dabei durchaus berechtigt. So beklagte der Senat 1418 einen gravierenden Mangel an katholischen Priestern in den ländlichen Orten Kretas, der bereits dazu geführt habe, dass Taufen und andere Sakramente nur noch nach dem orthodoxen Ritus (*more greco*) gespendet und dadurch »täglich Lateiner zu Griechen würden« (*quotidie latini greci efficiuntur*)[63]. Natürlich konnten in solch einer Situation Religionsgespräche unter anderem Vorzeichen, nämlich orthodoxe Predigten vor griechischem wie lateinischem Publikum, weitere ›griechische‹, nach der katholischen Diktion ›schismatische‹, Breschen in die Reihen der venezianischen Landbevölkerung schlagen. Der Senat versuchte schon früh, dies zu verhindern, indem er alle griechischen Kleriker dem katholischen Erzbischof unterstellte und zudem durch eine Kommission aus drei venezianischen Laien kontrollieren ließ, die über griechische Priester- und Kirchenweihen, auswärtige orthodoxe Prediger und die *protopapades* wachte. Letztere waren vom katholischen Klerus oder dem Dogen von Kreta gewählte und vom lateinischen Bischof konsekrierte orthodoxe Supervisoren, von denen eine prounionistische Haltung verlangt wurde[64]. 1379 war offensichtlich ein solcher *protopapas* außer Kontrolle geraten. Laut einem Senatsprotokoll reiste *quidam papa Rampani* als nicht zugelassener *protopapas* mit seinem Sohn als *protosalti* (Vorsänger) durch das Land und predigte den Griechen schismatischen Irrglauben[65]. Der Name Rampani klingt nicht gerade griechisch, ist aber häufig in der Lombardei zu finden. Vielleicht handelte es sich um einen jener graezisierten (vom Lateiner zum Griechen gewordenen) Venetokreter, der nun seinerseits die griechischen Mitbürger zur Orthodoxie anhielt. Interreligiöse und unionistische Bestrebungen stießen also auf Kreta auf diverse

62) Allerdings wird in jüngerer Zeit auch auf eine vorsichtige Öffnung der Serenissima gegenüber der Kirchenunion hingewiesen; vgl. Eleftherios Despotakis, A letter in Praise of Cardinal Bessarion in the Context of the Fifteenth Century Venetian Flexibility towards the Union of the Churches, in: Contra Latinos et Adversus Graecos, hg. von Alessandra Bucossi/Anna Calia (Orientalia Lovaniensia Analecta 286; Bibliothèque de Byzantion 22), Leuven/Paris/Bristol 2020, S. 475–481.

63) Archivio di stato di Venezia, Senato, Deliberazioni miste 52, fol. 128v.

64) Nikos Tomadakis, Πρωτοπαπάδες Κρήτης επί Ενετοκρατίας, in: Κρητολογία 4 (1977), S. 39–48; Ders., La politica religiosa di Venezia a creta verso i cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo, in: Venezia e il Levante fino al secolo XV, Bd. 1/2. Storia, diritto, economia, hg. von Agostina Pertusi, Florenz 1973, S. 783–800, 789; Thiriet, Eglises (wie Anm. 3), S. 486.

65) Archivio di stato di Venezia, Senato, Deliberazioni miste 36, fol. 81r.

Kontrahenten wie auch Befürworter, die sich aber keineswegs jeweils klar abgegrenzten politischen, ethnischen, kulturellen und religiösen Gruppenidentitäten zuordnen lassen.

Die 1439 beim Konzil in Florenz offiziell beschlossene Kirchenunion war auf Kreta auch langfristig nicht ganz so erfolglos, wie sie von der Forschung gemeinhin dargestellt wird[66]. Es gab auf jeden Fall eine ganze Reihe von unierten griechischen Priestern, von denen mindestens 16 auch namentlich überliefert sind, nämlich als Stipendiaten der 1463 von Kardinal Bessarion eingerichteten Patriarchatsstiftung für unierte Priester auf Kreta.[67] Bessarion: Ein weiterer illustrer griechischer humanistischer Konvertit, der aufgrund seiner großen Bedeutung in den Unionsverhandlungen 1439 vom Papst mittels der Kardinals- und Patriarchatswürde in das katholische Lager ›gelockt‹ wurde[68]. In einem Brief vom 14. September 1465 erwähnt Bessarion, dass einige unierte Priester auf Kreta so einsam gewesen seien, dass sie die Messe mit orthodoxen Priestern gemeinsam zelebriert oder auch bei Bedarf selber orthodoxe Dienstleistungen (Sakramente) angeboten hätten[69]. Das muss allerdings nicht unbedingt ein Hinweise auf die gesellschaftliche Isolation der Unierten sein, wie Rudolf Stefec den Wortlaut gedeutet hat[70]. Es könnte auch als ein

66) Vgl. etwa Chryssa Maltezou, The History of Crete during the Fifteenth Century on the Basis of Archival Documents, in: The Hand of Angelos, an Icon Painter in Venetian Crete, hg. von Maria Vassilakis, Farnham 2010, S. 26–37, S. 27: »The Cretans stubbornly refused to conform to the Florentine term and dynamically expressed their opposition to papal Unionist policy.« Dagegen weist Ulrike Ritzerfeld, Bildpropaganda im Zeichen des Konzils von Florenz. Unionistische Bildmotive im Kloster Balsamonero auf Kreta, in: Orientalia christiana periodica 80 (2014), S. 387–407, 406 nach, dass »auf Kreta – entgegen der etablierten Ansicht – vom 15. Jahrhundert an durchaus eine größere pro-unionistische Bewegung« existierte.

67) Zu dieser Stiftung vgl. Zacharias Tsirpanlis, Το κληροδότημα του καρδιναλίου Βησσαρίωνος για τους φιλενωτικούς της βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439–17ος αιώνας), Thessaloniki 1967, bes. S. 81–116. Mailis, Walls (wie Anm. 37), S. 135, Anm. 615, macht darauf aufmerksam, dass weitere 120 orthodoxe Priester aus der Region Candia dem Erzbistum unterstanden, ohne dass klar wäre, ob sie Unierte waren. Bereits 1323 wurden in einer Urkunde die Namen von 130 prolateinischen griechischen Priestern in Kreta aufgelistet; vgl. Ritzerfeld, Bildpropaganda (wie Anm. 64), S. 401, Anm. 62, mit dem Hinweis auf Chryssa Ranoutsaki, Die Kunst der späten Palailogenzeit auf Kreta: Kloster Brontisi im Spannungsfeld zwischen Konstantinopel und Venedig, Leiden 2011, S. 22 mit Anhang 7.3.

68) Zu Bessarion vgl. das umfangreiche Œuvre Monfasanis und jüngst: John Monfasani, Cardinal Bessarion and the Latins, in: Bessarion's Treasure. Editing, Translating, and Interpreting Bessarion's Literary Heritage, hg. von Sergei Mariev (Byzantinisches Archiv, Series Philosophica 3), Berlin/Boston 2021, S. 5–21; Demetracopoulos, Cydones Redivivus: Bessarion Self-placed between Greeks and Latins, the Scholastic *Quaestio*, and the Hard Quest for Truth, in: Bessarion's Treasure. Editing, Translating, and Interpreting Bessarion's Literary Heritage, hg. von Sergei Mariev (Byzantinisches Archiv, Series Philosophica 3), Berlin/Boston 2021, S. 23–87. Vgl. auch die Beiträge in »Inter latinos graecissimus, inter graecos lantinissimus«. Bessarion im Wechselspiel kultureller Integration, hg. von Claudia Märtl/Christian Kaiser/Thomas Ricklin (Pluralisierung und Autorität 39), Berlin/Boston 2013.

69) Der Brief ist ediert von Rudolf S. Stefec, Neue Dokumente zu kretischen Kopisten des 15. Jahrhunderts, in: Byzantinoslavica 1–2 (2012), S. 324–340, 325 f.

70) Ebd., S. 331.

weiterer Beleg für den notorischen Mangel an katholischen Priestern in den ländlichen Gegenden Kretas und auch für den relativ sorglosen Umgang von Laien und auch Klerikern mit den Ritus-Unterschieden gewertet werden[71]. Nicht nur auf Kreta, sondern in so gut wie allen lateinischen Kolonien des Ostmediterraneums lassen sich im 14. und 15. Jahrhundert Vermischungen katholischer und orthodoxer Frömmigkeitspraxis feststellen[72]. Zudem haben kunsthistorische Untersuchungen auf Kreta bedeutsame Spuren unierter Frömmigkeit in sakraler Architektur und Bildkunst aufgedeckt[73].

Gleichwohl waren die unierten Priester auf Kreta Anfeindungen ihrer Kollegen ausgesetzt. Papst Pius II. forderte deshalb am 11. Mai 1463 in einer umfänglichen Bulle den katholischen Klerus auf, die Schikanen gegen unierte Priester zu unterlassen[74]. Die beiden Bischöfe von Kydonia und Kissamos dürften aber nicht zu den angesprochenen Klerikern gehört zu haben. Sie nahmen schließlich Griechischunterricht bei einem Stipendiaten der Bessarionstiftung für Unierte, dem humanistischen Kopisten Michael Apostoles, der in Briefen jener Zeit nur »der Griechischlehrer« genannt wird, da er mit Unterstützung Bessarions eine florierende Schule in Candia gegründet hatte, die sowohl von venezia-

71) Zu gemeinsamen religiösen Praktiken orthodoxer und katholischer Christen im venezianischen Kreta vgl. Apassia Papadaki, Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη, Rethymnon 2004.
72) Vgl. etwa Margit Mersch, Churches as ›Shared Spaces‹ in the Eastern Mediterranean (14th–15th cent.), in: Union in Separation – Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800), hg. von Georg Christ/Franz Julius Morche/Roberto Zaugg/Wolfgang Kaiser/Stefan Burkhardt/Alexander Beihammer, Rom 2015, S. 498–524.
73) Zu unionistischen Bezügen in Bildkunst und Architektur vgl. Olga Gratziou, Η Κρήτη στην ύστερη μεσαιωνική εποχή. Η μαρτυρία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής. Heraklion 2010, bes. S. 265–299 über ein mutmaßlich uniertes Kloster bei Prinos; Ritzerfeld, Bildpropaganda (wie Anm. 64). Zu katholisch-orthodoxen Kooperationen in der kretischen Kunst vgl. Olga Gratziou, Evidenziare la diversità: chiese doppie nella Creta veneziana, in: I Greci durante la venetocrazia. Uomini, spazio, idee (XIII–XVIII sec.), hg. von Chrysa A. Maltezu/Angeliki Tzavara/Despina Vlassi (Convegni 13), Venedig 2009, S. 757–763 und 849–853; Ulrike Ritzerfeld, Im Schatten des Markuslöwen? West-östliche Verflechtungsprozesse in der sakralen Malerei des ›Regno di Candia‹, in: Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne, hg. von Christian Scholl/Wolfram Drews (Das Mittelalter. Beihefte 3), Berlin u. a. 2016, S. 197–237; Dies., Zur Hölle mit ihnen. Die Konstruktion kultureller Identitäten und Alteritäten auf Kreta am Beispiel von Wandmalereien des 14. Jahrhunderts in Kritsa, in: Byzantion 83 (2013), S. 339–361. Für eine Gegenposition vgl. Vasiliki Tsamakda, Die Panagia-Kirche und die Erzengelkirche in Kakodiki. Werkstattgruppen, kunst- und kulturhistorische Analyse Byzantinischer Wandmalerei des 14. Jahrhunderts auf Kreta (Archäologischen Forschungen 21), Wien 2012, bes. S. 253–269. Wie wichtig in dieser Frage die Berücksichtigung lokaler Bedingungen ist, zeigt überzeugend Mailis, Walls (wie Anm. 37), S. 126, 129 et passim, der am Beispiel der Entwicklung der Templon-Architektur die komplexen Wechselwirkungen zwischen lateinischen und griechischen Auffassungen in liturgischer Entwicklung, Kunstpraxis und Frömmigkeitsverhalten in Kreta und Sonderentwicklungen im Nordosten der Insel nachweist.
74) Vgl. Henri Dominique Saffrey, Pie II et les prètres uniates en Crete au XVe siècle, in: Thesaurismata 16 (1979), S. 39–53 mit dem Text der Bulle auf S. 46–50.

nischen als auch griechischen Kretern frequentiert wurde[75]. Schwer vorstellbar, dass bei solchen Begegnungen keine Religionsgespräche aufgekommen sein sollen. Überliefert sind sie indes nicht. Transkulturelle Kontakte belegt auch der überlieferte Briefwechsel des Michael Apostoles, bestehend aus 123 Briefen aus dem Zeitraum zwischen 1450 und 1475, der laut der Analyse Riehles neben 75 Briefen an sicher als Griechen zu identifizierende Adressaten immerhin 30 Briefe an Italiener, hauptsächlich kretischer Herkunft, aufweist[76]. Gleichwohl berichtet Michael vereinzelt sowohl von einer Verfolgung des orthodoxen Klerus als auch von Angriffen auf Unierte durch Orthodoxe[77]. Dass im Konfliktfall die Demarkationslinien quer zu den religiösen, kulturellen und politischen Identitätskonstruktionen der Beteiligten laufen konnten, zeigt eine griechische Schmähschrift, die Michael Apostoles um 1474 an seinen Freund Lukios, einen venezianischen Kreter, adressierte[78]. Darin berichtet er von Verrat und Verleumdung durch seinen langjährigen griechischen Schüler Emanuel Atramyttenos, der von einem Mitschüler italienischer Abstammung, dessen Vorname ebenfalls Emanuel war, zur Homosexualität verführt und zur gemeinsamen Flucht nach Italien oder wahlweise zum Berg Athos gedrängt worden sein soll. Michael schildert deren sexuelle Praktiken »ungewöhnlich explizit und detailreich«[79] und diffamiert dabei nicht nur seine beiden Schüler, sondern auch einen weiteren Homosexuellen, bei dem es sich ausgerechnet um Lauro Quirini handelt. Dieser war 1420 als Sohn einer bedeutenden venezianischen Familie auf Kreta geboren worden und lernte während seiner Ausbildung in Italien Bessarion kennen, zu dessen engem Vertrauten er wurde. Ab 1452 lebte er wieder auf Kreta und diente Bessarion als Sachwalter der Patriarchatsstiftung für unierte Priester. In dieser Funktion hat er sich auch bei Michael Apostoles unbeliebt gemacht, der sich des Öfteren über rückständige Zahlungen seines Stipendiums beklagte[80]. Diesem anscheinend komplexen Konflikt

75) Alexander Riehle, Kreta: ein >melting pot< der Frühen Neuzeit? Bemerkungen zum Briefnetzwerk des Michaelos Apostoles, in: »Inter latinos graecissimus, inter graecos lantinissimus«. Bessarion im Wechselspiel kultureller Integration, hg. von Claudia Märtl/Christian Kaiser/Thomas Ricklin (Pluralisierung und Autorität 39), Berlin/Boston 2013, S. 167–186, 184; Ders., Fremdsprachendidaktik zwischen Ost und West. Michaelos Apostoles und der Griechischunterricht im Quattrocento, in: Byzanz in Europa. Europas östliches Erbe, hg. von Michael Altripp (Byzantios 2), Turnhout 2011, S. 25–49; Nikolaos M. Panagiotakis, El Greco. The Cretan Years (Centre For Hellenic Studies, Kings's College London, Publications 13), Farnham 2009, S. 5, 83 f. Vgl. auch Stefec, Dokumente (wie Anm. 67), S. 329 f.

76) Riehle, Kreta (wie Anm. 73), S. 171 f.

77) Ebd., S. 173.

78) Rudolf S. Stefec, Eine Schmähschrift des Michael Apostoles, in: Byzantinische Zs. 107 (2014), S. 851–876, 856.

79) Ebd. S. 858.

80) Ebd., S. 857; Riehle, Kreta (wie Anm. 73), S. 168, 180. Vgl. zu Lauro Quirini auch Hans-Veit Beyer, Lauro Quirini, ein Venezianer unter dem Einfluss Plethons, in: Jb. der österreichischen Byzantinistik 44 (1994), S. 1–20; Giorgio Ravegnani/Carlo Seno, Cronologia della vita e delle opere di Lauro Quirini, in: Lauro Quirini umanista, hg. von Vittore Branca (Civiltà veneziana, Saggi 23), Florenz 1977, S. 9–18.

zwischen kretischen Orthodoxen, Katholiken und Unionisten griechischer wie venezianischer Herkunft lagen also wohl vor allem persönliche Differenzen zu Grunde.

Insgesamt scheinen aber die religiösen Auseinandersetzungen wie auch die intellektuellen Dispute nach dem Unionskonzil langsam immer weiter abgeebbt zu sein. Das venezianische Regime auf Kreta war zwar immer noch höchst misstrauisch gegenüber griechischen Predigern; aber für die auf der Ebene der alltäglichen Kontakte längst etablierte Annäherung sind Hinweise auch im Klerus der beiden Riten zu erkennen. So musste sich der Rat der Zehn 1458 in einem Streitfall um einen aus Konstantinopel eingewanderten *Ierodiaconos* den Argumenten einer Reihe lateinischer wie griechischer Priester Kretas beugen, die den fremden griechischen Prediger als Unierten (*est in unione*) und einen ehrenwerten »katholischen« (*catholicus*) Christen verteidigten[81].

IV. Schluss

So lassen sich also für das Kreta des 14. und 15. Jahrhunderts intensive alltägliche interreligiöse Kontakte zwischen Katholiken und Griechisch-Orthodoxen belegen, oder genauer: Zwischen lateinischen Katholiken, griechischen Katholiken, griechischen Orthodoxen, lateinischen Orthodoxen, griechischen Mendikanten, lateinischen Mendikanten, griechischen Unierten, graezisierten Venetokretern und ins venezianische Establishment aufgestiegenen Graecokretern. Die Inhalte der mit diesen Kontakten vermutlich einhergegangenen alltäglichen Religionsgespräche sind aber schwer zu fassen. Und es bleibt fraglich, ob sie entsprechend komplex waren oder doch auch nur *filioque* und *azymen* betrafen. Wir kennen ja leider fast nur die großen Themen, die in elaborierten Traktaten und zwischen hochrangigen Vertretern der Konfessionen behandelt wurden.

Wie die Forschungsliteratur hervorhebt, hatte Papst Eugen IV. in der Vorbereitungsphase des Unionskonzils von Florenz die Bettelorden gebeten, ihm zwölf ihrer besten Gelehrten zur Verfügung zu stellen, die sicher auch an dem Ergebnis beteiligt waren[82]. Letztendlich beruhte der zumindest nominelle Einigungserfolg aber auf der prekären Lage des byzantinischen Reiches, dessen Vertreter sich endlich – und wie sich ein gutes Jahrzehnt später, 1453, zeigen sollte, zu spät – die dringend benötigten Verbündeten gegen die osmanische Expansion gesichert zu haben meinten. In diesem Sinne war das Konzilsergebnis genau das, was die konvertierten griechischen Intellektuellen um Demetrius Kydones und Maximos Chrysoberges schon seit Jahrzehnten zur Rettung des Reiches vorgeschlagen hatten.

81) Archivio di stato di Venezia, Consiglio di dieci, Deliberazioni miste 15, fol. 164v.

82) Andreas und Theodoros Chrysoberges gehörten zu jenen dominikanischen Intellektuellen, die in Florenz als Experten der katholischen Seite unmittelbar an den Beratungen beteiligt waren; Plested, Readings (wie Anm. 19), S. 119.

Zusammenfassend möchte ich konstatieren: Den Dominikanern wurden große Erfolge in der Missionierung der Griechen und der Förderung der Union zugeschrieben und diese vor allem darauf zurückgeführt, dass die *fratres* in Konstantinopel beziehungsweise Pera intellektuelle griechische Schichten adressierten, »ein alternatives Bildungs- und Karrieremodell für byzantinische Gelehrte an[boten]«[83] und in der Folge ihrer Missionsbemühungen eine Reihe von Konversionen und Ordenseintritten griechischer Konvertiten verbuchen konnten. Die Initiative für griechisch-lateinische Unionsbemühungen war aber eher von den Griechen ausgegangen. Es waren byzantinische Hauptstadtintellektuelle, die aus politischen Gründen an einer Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche generell und an der scholastischen Methode der Prediger im Besonderen interessiert waren, und die sich deshalb in der Dominikanerniederlassung Pera und auch bei Studienaufenthalten in Italien über die Schriften des Thomas von Aquin die Grundlagen scholastischer Argumentation erschlossen. Sie setzten damit eine Entwicklung in Gang, die in sogenannten Konversionen zum Katholizismus mit und ohne Eintritt in den Predigerorden, in eine intensive Förderung und letztlich auch Realisierung der Kirchenunion sowie in kulturelle Wechselbeziehungen mit italienischen Intellektuellen und somit die Entwicklung des Renaissance-Humanismus mündeten. Das alles auf einen Erfolg der mendikantischen Missionierungsstrategien zu reduzieren, scheint jedoch eher ein lateineuropazentristisches Wunschdenken zu sein. Vielmehr lässt sich auch für Kreta feststellen, was Robin Vose und Matthias Tischler hinsichtlich der Missionspraxis der Dominikaner im westlichen Mittelmeerraum postuliert haben: Dass nämlich die große Mehrheit der *fratres* in der Fremde weniger mit spektakulärer Missions-, Inquisitions- und Disputationsarbeit mit Andersgläubigen befasst war als mit der Sicherung von Seelsorge und Glaubensfestigkeit der eigenen katholischen Glaubensgemeinschaften[84]. Auch die Kirchenunion, um die es hier im kretischen Kontext ging, war kein genuin dominikanisches Anliegen; sie war hauptsächlich ein Projekt griechischer Intellektueller und wurde von ihnen in den Orden hineingetragen, unterstützt von den Päpsten, konterkariert von venezianischer Obrigkeit wie auch mit ihr kooperierenden Ordensfraktionen, denen der Eifer der konvertierten Griechen in religionspolitischen Dialogen wohl eher suspekt vorkam.

Summary: Religious Dialogues in Fifteenth Century Crete

Latin-Greek religious conversations were particularly virulent in the fourteenth and early fifteenth centuries and were of far-reaching political significance, insofar as Ottoman expansion in the eastern Mediterranean led to the initiation of negotiations concerning the union of the Roman Catholic and Byzantine Orthodox churches. The Dominicans

83) Mitsiou, Dominikaner (wie Anm. 6), S. 52.
84) Vose, Limits (wie Anm. 4), S. 487; Tischler, Dominikanermission (wie Anm. 4), S. 35.

and the Franciscans are regarded as experts in the interconfessional dialogue of faith. Due to their missionary programme and scholastic training of preachers, they are attributed with a central role and the great success in the mission to the Greeks and in promoting church union. Particular reference is made to the conduct of Latin-Greek scholastic disputations as an important missionary technique of the Dominicans. In the case of two such *disputationes* that took place in Heraklion in 1400, it becomes clear that the participants were predominantly ›Greeks‹ and the topics focused ›Greek‹ interests. This makes the Church Union appear to be a genuine project of Constantinopolitan scholars and also points to the importance of Greek converts for interconfessional and transcultural contacts in the Greek and Italian late Middle Ages. In the case of Venetian Crete, it can be shown that a group of pro-Latin intellectuals from Constantinople around the Dominican Maximos Chrysoberges was at the centre of intense unionist aspirations and disputes. Furthermore, it becomes clear that at the local level and in everyday life, manifold interconfessional, and transcultural contacts took place, and that cultural hybrid identity constructions transverse to the traditional social demarcations emerged as early as around 1400. However, this development is not reflected by official administrative sources. Moreover it was hindered to a large extent by political measures.