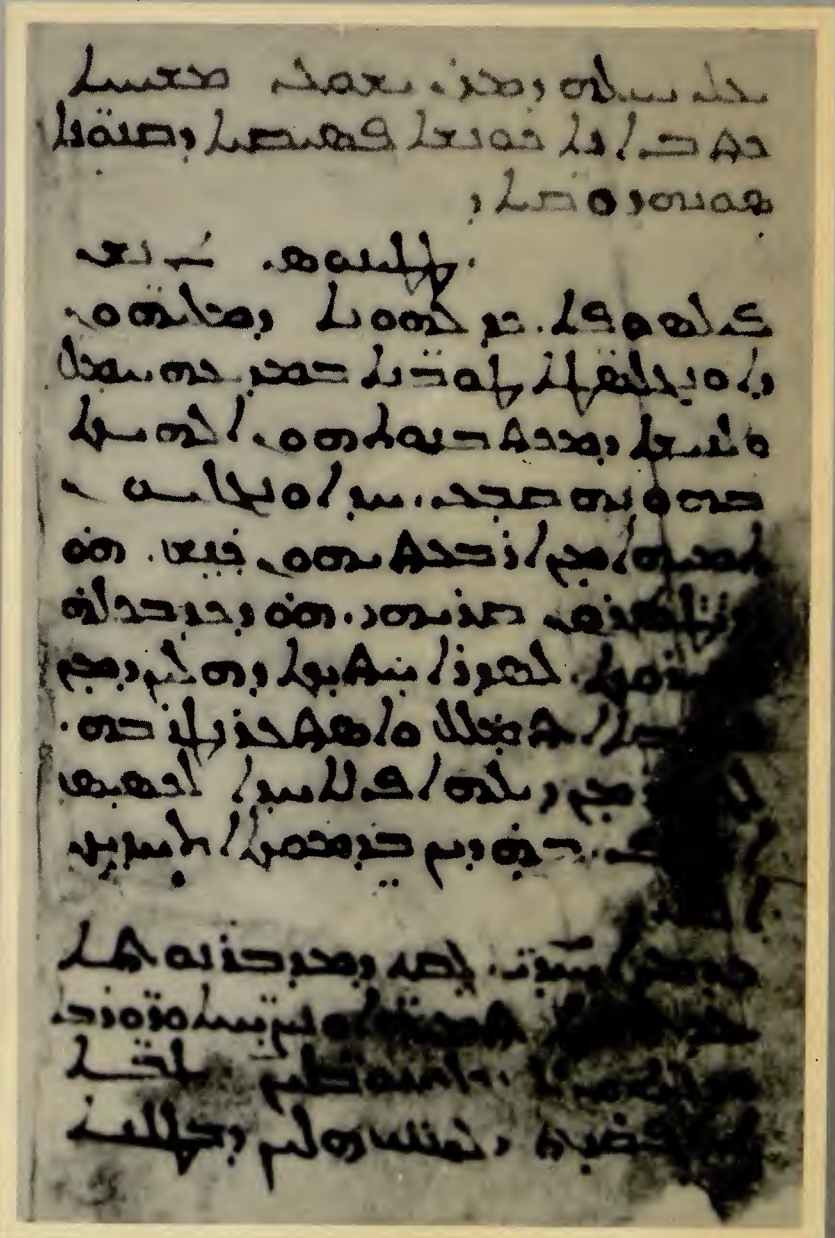


WALTER SELB

# ORIENTALISCHES KIRCHENRECHT

Band I



VERLAG DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN



WALTER SELB  
ORIENTALISCHES KIRCHENRECHT, BAND I,  
DIE GESCHICHTE DES KIRCHENRECHTS  
DER NESTORIANER  
(von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)

Vorgelegt von w. M. WALTER SELB in der Sitzung am 23. Jänner 1980

Gedruckt mit Unterstützung durch den  
„Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3 7001 0418 9 (Gesamtwerk)

ISBN 3 7001 0421 9 (Band I)

Copyright © 1981 by

Österreichische Akademie der Wissenschaften  
Wien

Druck von Adolf Holzhausens Nfg., Universitätsbuchdrucker, Wien

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE  
SITZUNGSBERICHTE, 388. BAND

---

VERÖFFENTLICHUNGEN DER KOMMISSION  
FÜR ANTIKE RECHTSGESCHICHTE NR. 3  
HERAUSGEGEBEN VON WALTER SELB

WALTER SELB

# ORIENTALISCHES KIRCHENRECHT

Band I

Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer  
(von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)



VERLAG  
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

WIEN 1981

I - Selb.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
CHICAGO, ILLINOIS  
1911

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
CHICAGO, ILLINOIS  
1911

# ORIENTALIS HES LIR WENHSHY

Book I  
The University of Chicago  
Chicago, Illinois



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
CHICAGO, ILLINOIS  
1911



Meinem verehrten Lehrer für Religion und  
Hebräisch am humanistischen Gymnasium in  
Speyer, Monsignore Dr. Jakob Bisson, in  
Dankbarkeit gewidmet.

## VORWORT

Während meines Studiums der Rechtswissenschaften, dann als Gerichtsreferendar und noch in den ersten Jahren meiner Tätigkeit bei Gericht, nahm ich die Gelegenheit wahr, nebenbei orientalische Sprachen zu studieren. Das führte dazu, daß ich mich als Jurist mit einem Werk beschäftigte, das vom Juristen zumindest orientalisch-philologische, vom Orientalisten juristische Vorbildung erfordert, mit dem Syrisch-Römischen Rechtsbuch. Dieses Rechtsbuch, dessen historischen Kontext wir übrigens bis heute kaum kennen, führt durch den literarischen Kontext orientalischer Synodika notwendigerweise vom Römischen Recht zur Kirchengeschichte und zum Kirchenrecht der orientalischen Kirchen. Mit den nach ihrem Ursprung vielschichtigen Quellen dieses Bereiches aber überschreitet jeder Bearbeiter die engeren Fachgrenzen des Römischen Rechts, der Antiken Rechtsgeschichte, der verschiedenen orientalischen Philologien, des Kirchenrechts, der Theologie, der Judaistik und der Kirchengeschichte, woher immer er kommt. So wird der eine oder andere Aspekt der Quellen vom Standpunkt des jeweiligen Fachmannes aus notwendigerweise dilettantisch behandelt, denn ein Menschenleben reicht nicht aus, alle genannten Gebiete gleichermaßen fachmännisch zu beherrschen. Die Alternativen aber sind allein, entweder die in den jeweiligen Grenzbereichen der Fachdisziplinen angesiedelten Themen zu übergehen oder sie jeweils ohne Bezug zum größeren Zusammenhang zu bearbeiten. Beides kann mE nicht angenommen werden; das erste nicht, weil der Rückzug auf methodisch sicher zu bearbeitende Epochen der Geschichte, Fachgebiete und Themen als wissenschaftliches Prinzip katastrophale Folgen hätte; das andere nicht, weil Teilerkenntnisse, welche die geschichtliche Gesamtsituation nicht beachten, niemals richtig sein können. Nicht von ungefähr haben wir den Eindruck, daß solche Teilerkenntnisse, wie zB die ersten Aussagen über das Syrisch-Römische Rechtsbuch, ob sie nun von Theologen, Juristen oder Orientalisten stammen, Kuriositäten der Wissenschaft bieten. Ich wage daher den

Versuch, die strengen Fachgrenzen zu überschreiten und bitte den Leser um Nachsicht; nicht deshalb, weil ich es mir leicht machen werde, sondern weil ich weiß, woran es mir fehlt. Die Vorstellung, daß Fachgelehrte verschiedener Disziplinen durch eine Gemeinschaftsproduktion von vornherein die besten Lösungen bieten könnten, halte ich im gegebenen Fall für nicht zu verwirklichen. Der Aufwand an wechselseitigem Nachhilfeunterricht, um gemeinsam fragen zu können und einen gemeinsam gebilligten Text herzustellen, wäre immens. So hoffe ich, daß ich mit meiner Sicht der Dinge die nachträgliche Kritik des jeweiligen Spezialisten zum Nutzen der Sache herausfordere. In immer neuen Anläufen wird dann eines Tages das erwünschte vollständige Werk entstehen. Jede Erstdarstellung hat im übrigen auch die Aufgabe, zu zeigen, wo die „weißen Flecken auf der Landkarte“ des Forschungsgebietes liegen. Im gewählten Grenzbereich so vieler Disziplinen werden sich zwangsläufig „weiße Flecken“ zeigen, versucht man erst einmal, ein Gesamtbild zu zeichnen. Zum anderen ist uns heute der Vordere Orient etwas näher gerückt. Neue Handschriften wurden gerade aufgespürt und neuere Funde werden immer wieder eine Korrektur der Ergebnisse verlangen. Zum anderen wird die erste Teildarstellung, die der Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer, bei jeder weiteren Teildarstellung des Kirchenrechts einer anderen orientalischen Kirche wegen der historischen Zusammenhänge überprüft werden müssen und können.

Das schwierige Grenzgebiet zwischen so vielen Disziplinen ist auch aus einem anderen Grunde eine Herausforderung. Die katholische Kirche ist, obwohl die Bereitschaft zum Verständnis für die unierten orientalischen Gemeinschaften und die ökumenische Gesinnung gegenüber den orientalischen Orthodoxen wächst, noch nicht zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Sonderentwicklung des christlichen Orients gelangt. Die latinisierenden Tendenzen der Missionszeit, hinter denen sich nicht selten ein wenig Hochmut des Abendlandes verbirgt, sind nach wie vor vorhanden. Das wissenschaftliche Gespräch über die Bedeutung und die Gestaltung kirchlichen Rechts hat zwar die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen mit den getrennten orientalischen Kirchen in verdienstvoller Weise eröffnet. Desiderat für dieses Gespräch ist aber, daß ein alter Plan zu Ende geführt wird, der eine umfassende „Kirchliche Rechtsgeschichte“ schaffen wollte, welche auch die orientalischen Kirchen und die evangelischen Kirchen einbezog<sup>1</sup>. Verwirklicht ist von

<sup>1</sup> Vgl. das Vorwort zur 2. Aufl. von FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte, Die katholische Kirche, heute in 4. Aufl., Köln-Graz 1964.

diesem Plan bisher nur Band I, „Die katholische Kirche“, aus der Feder von Feine.

Von allem Anfang an erschien es mir zweifelhaft, ob es eine geschlossene „Rechtsgeschichte der orientalischen Kirche“ — damals als Band III geplant — geben könne. Dazu sind nicht nur die Sonderentwicklungen der verschiedenen Ostkirchen zu bedeutsam, sondern auch die Anforderungen an einen einzigen Autor, der so weit auseinanderliegende Gebiete wie zB die russische Orthodoxie und die äthiopische Nationalkirche zu behandeln hätte, zu groß. Selbst für jene Ostkirchen, die im Vorderen Orient ihre Heimat haben, wird man schon der erfordernten Sprachkenntnisse wegen (Syrisch, Armenisch, Arabisch) mehr als einen einzigen Bearbeiter finden müssen. So erschien es mir gerechtfertigt, mit einem eigenen Band über die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer zu beginnen. Er wurde im Frühjahr 1980 abgeschlossen.

In den langen Jahren, in denen dieses Buch entstand, hat mir Herr DDr. Hubert Kaufhold in vielen Dingen geholfen. Er hat mir großzügig Handschriftenkopien überlassen, neue Handschriften nachgewiesen, korrigierende Angaben zu bekannten aber nicht edierten Handschriften geliefert, vor allem aber vielfältige, kenntnisreiche Anregungen gegeben. Seine Kritik hat mich vor allem im literaturgeschichtlichen Teil immer wieder herausgefordert und weitergebracht. Hier endlich den Dank dafür ausdrücken zu können, freut mich ganz besonders. In einem früheren Stadium der Entwicklung des Buches hat mir auch Herr Kollege Ernst Christoph Suttner Anregungen gegeben, für die ich ihm zu danken habe. Für die mühevollen Herstellung der beiden Karten gebührt mein besonderer Dank Frau Dr. Elisabeth Kröpfl.

Die Anfertigung des Manuskripts und der Druck des Buches waren recht schwierig. Den Mitarbeitern, die sich dieser Arbeit mit Akribie gewidmet haben, fühle ich mich herzlich verpflichtet: Frau Waltraud Seiger für die Herstellung des Manuskripts, Frau Dr. Renate Kazda-Seelig, Frl. cand. iur. Mariza Kain und Frl. cand. iur. Andrea Blaszczyk für die Übernahme der Korrekturen. Dozent Dr. Peter Pieler und Dr. Alexandra Triska waren so freundlich, den Umbruch mitzulesen. Das Sachregister hat Frau Dr. Kazda-Seelig angefertigt. Frau Dr. Eva-Maria Czerny hat sich des Buches für den Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in bewährter Weise angenommen. Für die reibungslose Zusammenarbeit sei ihr hier gedankt.

Wien, April 1981



## INHALTSVERZEICHNIS

|                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Vorwort . . . . .                                                                                                        | 5  |
| Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur . . . . .                                                                  | 15 |
| Verzeichnis der bedeutsamen Handschriftenkataloge . . . . .                                                              | 26 |
| Abkürzungen allgemein. . . . .                                                                                           | 28 |
| Verzeichnis griechischer, syrischer, arabischer, persischer, äthiopischer und armenischer Orts- und Eigennamen . . . . . | 31 |

### Teil A: Einführung und Quellenlehre

|                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Orientalisches Kirchenrecht als umfassenderes Darstellungsziel . . . . .                | 35 |
| 1. Ostkirchenrecht. . . . .                                                                | 35 |
| 2. Orientalische Kirchen im engeren Sinne . . . . .                                        | 37 |
| 3. Unierte . . . . .                                                                       | 37 |
| 4. Maroniten . . . . .                                                                     | 38 |
| 5. Melchiten . . . . .                                                                     | 38 |
| 6. Andere Unionen und Missionen . . . . .                                                  | 38 |
| II. Einheit und Vielfalt des orientalischen Kirchenrechts . . . . .                        | 39 |
| 1. Gleiche Basis, aber getrennte Entwicklung. . . . .                                      | 39 |
| 2. Rezeptionen. . . . .                                                                    | 39 |
| III. Kirchliche Rechtsgeschichte und Literaturgeschichte des Rechts . . . . .              | 40 |
| 1. Die aus der Rechtsliteratur folgende Zäsur der Darstellung . . . . .                    | 40 |
| 2. Rechtsleben und Rechtsliteratur . . . . .                                               | 41 |
| 3. Rechtsleben und Rechtsquellen . . . . .                                                 | 42 |
| IV. Kirchliches Recht und weltliches Recht kirchlich abgegrenzter Gemeinschaften . . . . . | 42 |
| V. Äußere Rechtsgeschichte und Institutionengeschichte . . . . .                           | 44 |
| VI. Die besonderen Darstellungsschwierigkeiten . . . . .                                   | 45 |
| 1. Kuriositäten? . . . . .                                                                 | 45 |
| 2. Schwierige Quellenlage . . . . .                                                        | 45 |
| 3. Probleme der Auswertung der Quellen . . . . .                                           | 46 |

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| VII. Die Nestorianer und ihre christlichen Nachbarn . . . . .         | 48 |
| 1. Die „persische“ Kirche. . . . .                                    | 48 |
| a. Die Missionsgeschichte des antiochenischen Hinterlandes. . . . .   | 48 |
| b. Christen zwischen Rom und Persien. . . . .                         | 49 |
| c. <i>Nestorios</i> . . . . .                                         | 50 |
| 2. Die christlichen Nachbarn. . . . .                                 | 50 |
| a. Die westsyrische oder jakobitische Kirche . . . . .                | 50 |
| b. Die koptische Kirche . . . . .                                     | 52 |
| c. Die äthiopische (abessinische) Kirche . . . . .                    | 53 |
| d. Die armenische Kirche . . . . .                                    | 54 |
| e. Die Melchiten (Melkiten) . . . . .                                 | 55 |
| f. Die Maroniten . . . . .                                            | 55 |
| g. Die „Thomaschristen“ . . . . .                                     | 56 |
| VIII. Erkenntnisquellen des nestorianischen Kirchenrechts . . . . .   | 57 |
| 1. Die Sprache der Quellen . . . . .                                  | 57 |
| 2. Die Arten der Quellen . . . . .                                    | 58 |
| a. Synodika. . . . .                                                  | 58 |
| aa. Das große Synodikon . . . . .                                     | 59 |
| bb. Die Überlieferung des großen Synodikon. . . . .                   | 63 |
| cc. Editionen und Übersetzungen. . . . .                              | 67 |
| b. Kompendien. . . . .                                                | 71 |
| aa. <i>Elias (Īlīyā) al-Ġauharī</i> . . . . .                         | 72 |
| bb. <i>Gabriel von Baṣra</i> . . . . .                                | 73 |
| cc. <i>Ibn at-Taījib</i> . . . . .                                    | 75 |
| dd. <i>‘Abdīšō’ bar Brīkā</i> . . . . .                               | 76 |
| ee. Andere Rechtskompendien und Monographien . . . . .                | 78 |
| c. Chroniken und andere Quellen . . . . .                             | 79 |
| Teil B: Äußere Rechtsgeschichte und Institutionengeschichte           |    |
| I. Die reichskirchliche Basis. . . . .                                | 83 |
| 1. Die erste Sammlung von Synodalbeschlüssen . . . . .                | 83 |
| 2. Die Geschichte der Fortschreibung dieser Sammlung . . . . .        | 84 |
| 3. Ausblick auf die Verbreitung der Sammlung. . . . .                 | 89 |
| 4. Pseudo-apostolische Schriften . . . . .                            | 92 |
| II. Die persische Kirche und ihr Recht bis zum 5. Jh. n. Chr. . . . . | 94 |
| 1. Missionsgebiet und Judenchristen. . . . .                          | 94 |
| 2. Gemeindeorganisation . . . . .                                     | 96 |

## III. Die persische Kirche bis zum Ende der sassanidischen

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Herrschaft . . . . .                                                                                  | 97  |
| 1. Quellengeschichte. . . . .                                                                         | 97  |
| a. Die Übernahme „westlicher“ Quellen . . . . .                                                       | 97  |
| aa. Die Gesandtschaft des <i>Mārūtā von Maiṣerkaṭ</i> und<br>die Synode vom Jahre 410 n. Chr. . . . . | 97  |
| bb. Die Synode vom Jahre 419 n. Chr. und das antio-<br>chenische Corpus Canonum . . . . .             | 102 |
| cc. Die Apostelkanones . . . . .                                                                      | 103 |
| dd. Die weitere Übernahmegeschichte . . . . .                                                         | 104 |
| b. Das große Synodikon als Spiegel der<br>Übernahmegeschichte. . . . .                                | 106 |
| aa. Die frühen westlichen Synoden . . . . .                                                           | 107 |
| bb. Die Apostelkanones . . . . .                                                                      | 108 |
| cc. Die sogenannte <i>Pāpā</i> -Korrespondenz. . . . .                                                | 108 |
| dd. Der Codex ecclesiae africanae? . . . . .                                                          | 110 |
| c. Die „östlichen“ Synoden . . . . .                                                                  | 111 |
| aa. Der Bestand . . . . .                                                                             | 111 |
| bb. Der Sammlungsvorgang im Spiegel des Materials . . . . .                                           | 111 |
| cc. Die literarische Tradition . . . . .                                                              | 113 |
| dd. Der Abschluß, eine offene Frage . . . . .                                                         | 114 |
| 2. Die kirchlichen Rechtsverhältnisse . . . . .                                                       | 115 |
| a. Die Synode der persischen Bischöfe . . . . .                                                       | 115 |
| aa. Die bestehenden Metropolen und ihr Verhältnis<br>zu <i>Antiochien</i> . . . . .                   | 115 |
| bb. Die Synode der persischen Bischöfe nach dem<br>Jahre 410 n. Chr. . . . .                          | 116 |
| cc. Aufgaben der Synode und synodale Regierung . . . . .                                              | 118 |
| b. Der Oberbischof von <i>Seleukia-Ktesiphon</i> . . . . .                                            | 119 |
| aa. Das neue Verhältnis zu <i>Antiochien</i> . . . . .                                                | 119 |
| bb. Der Weg zur Unabhängigkeit . . . . .                                                              | 120 |
| cc. Der Rang eines Patriarchen . . . . .                                                              | 121 |
| dd. Wahl und Ordination . . . . .                                                                     | 122 |
| ee. Die Leitungsgewalt. . . . .                                                                       | 124 |
| ff. Das Verhältnis des Katholikos-Patriarchen zur<br>Synode. . . . .                                  | 125 |
| c. Die territoriale Gliederung und die Hierarchie . . . . .                                           | 127 |
| aa. Metropolen . . . . .                                                                              | 127 |
| bb. Metropolitansynoden. . . . .                                                                      | 128 |
| cc. Der Metropolit . . . . .                                                                          | 128 |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| d. Der Bischof und seine Diözese . . . . .                                | 130 |
| aa. Das Bistum . . . . .                                                  | 130 |
| bb. Bischofswahl . . . . .                                                | 131 |
| cc. Wahlbestätigung und Ordination . . . . .                              | 133 |
| dd. Weihe für eine bestimmte Diözese . . . . .                            | 133 |
| ee. Jurisdiktion . . . . .                                                | 134 |
| ff. Die Gerichtsbarkeit im besonderen . . . . .                           | 135 |
| gg. Die Mitsprache der Kleriker und Laien . . . . .                       | 135 |
| e. Der Diözesanklerus . . . . .                                           | 136 |
| aa. Kleriker allgemein . . . . .                                          | 136 |
| bb. Der Archidiakon . . . . .                                             | 137 |
| cc. Chorbischöfe . . . . .                                                | 137 |
| dd. Presbyter . . . . .                                                   | 138 |
| ee. Diakone etc. . . . .                                                  | 139 |
| ff. Diakoninnen . . . . .                                                 | 139 |
| gg. Weihe des Klerus . . . . .                                            | 139 |
| hh. Wochendienst und Unterhalt . . . . .                                  | 140 |
| jj. Lebensführung der Kleriker, im besonderen die<br>Ehe . . . . .        | 140 |
| f. Die Mönche und Nonnen . . . . .                                        | 142 |
| aa. Die Askese . . . . .                                                  | 142 |
| bb. Der Wandel zur Askese in Gemeinschaft . . . . .                       | 144 |
| cc. Die Abkehr von der Beschaulichkeit . . . . .                          | 145 |
| dd. Klosterregeln . . . . .                                               | 145 |
| ee. Exemte Klöster . . . . .                                              | 147 |
| ff. Bundessöhne und Bundestöchter . . . . .                               | 147 |
| g. Die christlichen Laien in der Gemeinde . . . . .                       | 148 |
| aa. Mitwirkungsrechte . . . . .                                           | 148 |
| bb. Kirchliches Recht und Sorge für die Laien . . . . .                   | 148 |
| cc. Christliche Ehe . . . . .                                             | 149 |
| h. Kirchliches Vermögen . . . . .                                         | 153 |
| j. Die Schule von <i>Nisibis</i> . . . . .                                | 157 |
| k. Das Bußwesen . . . . .                                                 | 159 |
| l. Kirche und Staat im Sassanidenreich . . . . .                          | 161 |
| IV. Die nestorianische Kirche in islamischer Zeit bis zum 11. Jh. . . . . | 165 |
| 1. Quellengeschichte . . . . .                                            | 165 |
| a. Die Fortschreibung des nestorianischen Synodikon . . . . .             | 165 |
| aa. Die Redaktion der „östlichen“ Synoden . . . . .                       | 165 |
| bb. Der Bestand der „westlichen“ Synoden . . . . .                        | 170 |

|                                                                       |          |
|-----------------------------------------------------------------------|----------|
| cc. Die „Synoden“ des <i>Timotheos I.</i> . . . . .                   | 174      |
| dd. Die Endredaktion des Synodikon aus dem 11. Jh.<br>n. Chr. . . . . | 175      |
| b. Die Zeit der originalen Rechtsbücher . . . . .                     | 176      |
| c. Kompilationen . . . . .                                            | 179      |
| d. Werke des 11. Jh. . . . .                                          | 183      |
| e. Zusammenfassung. . . . .                                           | 186      |
| 2. Quellen- und Rechtstheorie . . . . .                               | 187      |
| a. Rechtsquellen . . . . .                                            | 187      |
| b. Rechtstheorie . . . . .                                            | 191      |
| 3. Die kirchlichen Rechtsverhältnisse . . . . .                       | 192      |
| a. Die Synode der nestorianischen Bischöfe . . . . .                  | 192      |
| b. Der Patriarch der nestorianischen Kirche . . . . .                 | 195      |
| c. Die Hierarchie in der territorialen Gliederung . . . . .           | 200      |
| d. Bischof und Diözesanklerus . . . . .                               | 203      |
| e. Das Mönchtum . . . . .                                             | 205      |
| f. Die christlichen Laien . . . . .                                   | 206      |
| aa. Eherecht . . . . .                                                | 206      |
| bb. Bischöfliche Gerichtsbarkeit. . . . .                             | 213      |
| g. Kirchliches Vermögen und Bauwesen . . . . .                        | 216      |
| h. Schulen . . . . .                                                  | 217      |
| j. Bußwesen . . . . .                                                 | 218      |
| k. Kirche und Staat unter den islamischen Herrschern. . . . .         | 220      |
| V. Renaissance und Niedergang der nestorianischen Kirche . . . . .    | 223      |
| 1. Niedergang im 12. und 13. Jh. . . . .                              | 223      |
| 2. <i>‘Abdīšō’ bar Brīkā</i> . . . . .                                | 223      |
| 3. Die kirchlichen Rechtsverhältnisse vor dem Verfall . . . . .       | 226      |
| Chronologie . . . . .                                                 | 229      |
| Sachregister . . . . .                                                | 231      |
| Karten . . . . .                                                      | Umschlag |



## VERZEICHNIS DER ABGEKÜRZT ZITIERTEN LITERATUR\*

### 1. Orientalische Kirchengeschichte, Theologie und christliche Literaturgeschichte allgemein

- |                                                |                                                                                                                                                                                            |
|------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ALTANER, B. — STUIBER, A.,<br>Patrologie       | Patrologie, 8. erweiterte Aufl., Freiburg-Basel-Wien<br>1966                                                                                                                               |
| ASSEMANI, J. S., BO                            | Bibliotheca Orientalis Clementinovaticana, tom. II:<br>De Scriptoribus Syris Monophysitis, Roma 1721; tom.<br>II 1: De Scriptoribus Syris Nestorianis, Roma 1725<br>(Nachdruck Hildesheim) |
| AZIZ, S. ATIYA, A history                      | A history of Eastern Christianity, London 1968                                                                                                                                             |
| BAUMSTARK, A., Geschichte                      | Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der<br>christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922 (Nach-<br>druck: Berlin 1968)                                                        |
| BAUMSTARK, A. — RÜCKER, A.,<br>Literatur       | Die aramäische und syrische Literatur, in: Handbuch<br>der Orientalistik, 1. Abt. Band III 2 (1954) (Semi-<br>tistik), 168—204                                                             |
| BECK, H.-G., Kirche                            | Kirche und theologische Literatur im byzantinischen<br>Reich, München 1959                                                                                                                 |
| BENEŠEVIČ, V., Synagoga                        | Joannis Scholastici Synagoga L Titulorum, tom. I,<br>München 1937                                                                                                                          |
| CHABOT, J. B., Litt. syr.                      | Littérature syriaque, Paris 1934                                                                                                                                                           |
| CURETON, W., Earliest<br>establishment         | The earliest establishment of Christianity in<br>Edessa..., London-Edinburgh 1864                                                                                                          |
| DEVRESSE, R., Le patriarchat                   | Le patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise<br>jusqu' à la conquête arabe, Paris 1945                                                                                             |
| DUVAL, R., Litt. syr.                          | La littérature syriaque, 3 <sup>me</sup> éd., Paris 1907 (Nach-<br>druck 1970)                                                                                                             |
| FEINE, H. E., Kirchliche Rechts-<br>geschichte | Kirchliche Rechtsgeschichte, Die katholische Kirche,<br>4. Aufl., Köln-Graz 1964                                                                                                           |
| FIÉY, J. M., Assyrie                           | Assyrie chrétienne, vol. I, Beyrouth 1965                                                                                                                                                  |
| FORTESCUE, A., Eastern Churches                | The lesser Eastern Churches, London 1913                                                                                                                                                   |
| GAUDEMET, J., L'Eglise                         | L'Eglise dans l'empire romain (IV <sup>e</sup> -V <sup>e</sup> siècles), Paris<br>1958                                                                                                     |

---

\* Editionen und Übersetzungen einschlägiger Quellen finden sich unten unter VIII, 2, jeweils im Anschluß an die Beschreibung der einzelnen Quellen.

- GISMONDI, H., *Maris* Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. I: Maris textus arabicus/Maris versio latina, Roma 1899; II: Amri et Slibae textus/versio latina, Roma 1897
- GRAF, G., *Geschichte* Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, *Studi e Testi* 118, 133, 146, 147, 172, Città del Vaticano 1944—1953
- GROTZ, H., *Hauptkirchen des Ostens* Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), OCA 169, Romae 1964
- GUIDI, I., *Ostsyrische Bischöfe* Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 43, Leipzig 1889, 388—414
- VON HARNACK, A., *Die Mission* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl., 2 Bände, Leipzig 1923
- VON HARNACK, G., *Geschichte I, II/1, II/2* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig Band I: 1893, II/1: 1897, II/2: 1904
- HELLER, F., *Die Ostkirchen* Die katholische Kirche des Ostens und des Westens I: Urkirche und Ostkirche, München 1937; Neubearbeitung mit dem Titel „Die Ostkirchen“, München-Basel 1971
- HONIGMANN, E., *Die Ostgrenze* Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, syrischen und armenischen Quellen, Bruxelles 1935
- JANIN, R., *Eglises sép.* Les Eglises séparées d'Orient, Paris 1927
- JANIN, R., *Eglises or.* Les Eglises orientales et les rites orientaux, 4. Aufl., Paris 1955
- JOANNOU, P.-P., *Discipline* Discipline générale antique, II<sup>e</sup>—IX<sup>e</sup> siècles, II (Pont. Comm. ad redig. CodICO, Fontes ser. I fasc. IX, 2. Aufl.) Romae 1963
- KAWERAU, P., *Jakobitische Kirche* Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit, 2. Aufl., Berlin 1960
- KIDD, J. B., *Eastern Christendom* The Church of Eastern Christendom from 451 to the present time, London 1928
- LIEBESCHUTZ, J. H. W. G., *Antioch* Antioch. City and imperial administration in the later Roman Empire, Oxford 1972
- LIETZMANN, H., *Geschichte* Geschichte der alten Kirche, 4 Bände, Berlin 1961
- LUBECK, K., *Kirchen* Die christlichen Kirchen des Orients, Kempten 1911
- MUSSET, H., *Histoire* Histoire du Christianisme, spécialement en Orient, 3 Bände, Harissa (Libanon) und Jerusalem 1948/49

- ORTIZ DE URBINA, I., *Patrologia*      *Patrologia Syriaca*, 2. Aufl., Roma 1965
- PLÖCHL, W., *Geschichte des Kirchenrechts*      *Geschichte des Kirchenrechts*, Bände I-V, Wien 1960—1969
- RHALLES, G. A. — POTLES, M., *Syntagma*      *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 6 Bände, Athen 1852—1859
- SANTOS HERNANDEZ, A., *Iglesias*      *Iglesias de oriente II*, Repertorio bibliographico, Santander 1963
- SPULER, B., *Hb. Or.*      in: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., Band VIII (1961), 2. Abschnitt „Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen“, mit den Artikeln: Die nestorianische Kirche, 120—169  
Die westsyrische (monophysitische) jakobitische Kirche, 170—216  
Die Maroniten, 217—225  
Die Thomaschristen in Südindien, 226—239  
Die armenische Kirche, 240—268  
Die koptische Kirche, 269—308  
Die äthiopische Kirche, 309—318
- TISSERANT, E., *Nestorienne*      Art. „Nestorienne“ (L'Eglise), X. La Littérature Nestorienne, DThC XI, 1, Paris 1931, 157 ff.
- DE VRIES, W., *Der christliche Osten*      *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951
- DE VRIES, W., *Patriarcati*      *Patriarcati Orientali*, OCA 169, Roma 1964
- DE VRIES, W., *Entstehung*      *Entstehung und Entwicklung der autonomen Ostkirchen im ersten Jahrtausend*, Kanon IV (im Druck)
- VINE, A. R., *Nestorian Churches*      *The Nestorian Churches. A concise history of Nestorian Christianity in Asia from the Persian schism to the modern Assyrians*, London 1937
- WRIGHT, W., *History*      *A short history of syriac literature*, London 1894 (Nachdruck 1966)

## 2. Orientalisches Kirchenrecht allgemein (Einführung in Quellen und Institutionen)

- ABÉLA, Ch., *Melkiti CCO Fonti*      *Melkiti, primo studio*, in: CCO Fonti I fasc. VIII: Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale, Città del Vaticano 1932, 279—373
- DE CLERC, C., *Fontes*      *Fontes iuridici ecclesiarum orientalium, studium historicum*, Romae 1967
- COUSSA, A., *Epitome I, III*      *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali vol. I Cryptoferr.* 1948, vol. III, Romae 1950
- COUSSA, A., *Epitome Suppl.*      *Supplementum, Cryptoferr.* 1958
- COUSSA, A., *Melkiti CCO Fonti*      *Melkiti secondo studio*, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben, 375—468

- DARBLADE, J. B., Melkites CCO  
Fonti La collection canonique arabe des Melkites  
(XIII<sup>e</sup>—XVII<sup>e</sup> siècles). Introduction = CCO Fonti II  
fasc. XIII, Harissa (Libanon) 1946
- DESLANDES, J., Sources Les Sources du droit canonique oriental, EO  
XXXII (1934) 476—487 und XXXIII (1935)  
444—463
- DIB, P., Maroniti CCO Fonti Maroniti, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben,  
90—116
- GOZMAN, F., Copti CCO Fonti Copti, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben, 34—72
- GREBAUT, S., Etiopi CCO Fonti Etiopi, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben, 73—89
- HATZUNI, V., Armeni CCO Fonti Armeni, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben,  
141—168
- JOSEPH, P. L., Syro-Malankaren-  
sium De fontibus iuris ecclesiastici Syro-Malankaren-  
sium, in: CCO Fonti II fasc. VIII, Città del  
Vaticano 1937
- KOROLEVSKY, C., Disciplina caldea CCO Fonti Disciplina caldea (classification et valeur des  
sources connues de la discipline chaldéenne) secondo  
studio, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben,  
665—706
- KOROLEVSKY, C., Introduzione CCO Fonti Introduzione agli studi storici delle fonti, in: CCO  
Fonti I fasc. VIII, siehe oben, 7—33
- RICCIOTTI, G., Siri CCO Fonti Siri, in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben,  
117—140
- VOSTE, J., Disciplina caldea CCO Fonti Disciplina caldea (Caldei, Malabaresi), primo studio,  
in: CCO Fonti I fasc. VIII, siehe oben, 649—664

### 3. Die Nestorianer im besonderen

- APTOWITZER, V., Rechtsbücher I Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-tal-  
mudische Recht, Abh. Akad. Wien 163, Wien 1909
- APTOWITZER, V., Rechtsbücher II Die Rechtsbücher der syrischen Patriarchen und ihre  
Quellen, WZKM 24 (1910) 202—204
- ASSEMANI, J. A., Commentarius De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et  
Nestorianorum Commentarius historico-chronolo-  
gicus, Romae 1775
- BARTHOLOMAE, CHR., Die Frau Die Frau im sassanidischen Recht, Heidelberg 1924
- BAUMSTARK, A., Geschichte Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß  
der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922  
(Nachdruck Berlin 1968)
- BIDAWID, R. J., Lettres Les Lettres du patriarche nestorien Timothée I,  
Studi e Testi 187 Città del Vaticano 1956, 18—50

- BOTTE, B., Collections Les plus anciennes collections canoniques, OS V (1960) 331—350
- BRAUN, O., Briefwechsel Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia, Zeitschrift für katholische Theologie, Band 18 (1894), 163—82 und 546—65
- BRAUN, O., B. Synh. Das Buch der Synhados, nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert, Stuttgart-Wien 1900 (Nachdruck: Amsterdam 1975)
- BRAUN, O., De Sancta Nicaena Synodo De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt, Kirchengeschichtliche Studien IV 3, Münster/Westfalen 1898
- BRAUN, O., Zwei Synoden Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I, OC Band 2 (1902), 283—311
- CHABOT, J. B., Syn. or. Synodicon orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, publié, traduit et annoté, in: Notices et extraits des manuscrits, tom. 37, Paris 1902
- CHABOT, J. B., L'Ecole L'Ecole de Nisibe, son histoire, ses statuts, JA ser. 9, VIII (1896) 43—93
- CHEIKHO, P., Peines Les peines ecclésiastiques dans l'ancien droit de l'Eglise chaldéenne, Rome 1935
- DAUVILLIER, J., Chaldéen Art. „Chaldéen (Droit)“, DDC vol. III (1942), Sp. 292—388
- DAUVILLIER, J., -DE CLERCQ, C., Mariage Le mariage en droit canonique oriental, Paris 1936
- DAVID, I., Traditio Antiquae ecclesiae Syro-Chald. Traditio, Roma 1870
- DOUCIN, L., Nestorianisme Histoire du Nestorianisme, Paris 1712
- EDELBY, N., Autonomie L'autonomie législative des chrétiens en terre d'Islam, Archives d'histoire du droit oriental V (1950/51) 307—351
- EDELBY, N., Origine L'origine des juridictions confessionnelles en terre d'Islam, Proche-Orient Chrétien I (1951) 192—208
- EDELBY, N., Tradition L'authentique tradition orientale et le décret de Vatican II sur les églises orientales catholiques, Kanon I (1973) 59—69
- FATTAL, A., Statut Le Statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958
- FURLANI, I., Impedimenta Gli impedimenta matrimonii secondo il patriarca nestoriano Timoteo I<sup>o</sup>, Rend. Linc. ser. V tom. XXIX (1920) 261—272

- GRAF, G., Rechtswerk Das Rechtswerk des Nestorianers Gabriel, Bischofs von Basra, OCP 6 (1940), 518—522
- GILMAN, F., Chorbischöfe Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München 1903
- HAGE, A., Mariage Les empêchements de mariage en droit canonique oriental, Beyrouth 1954
- HEFFENING, W., Fremdenrecht Das islamische Fremdenrecht, Hannover 1923
- HERMANN, A., Verlöbnisse Die Schließung der Verlöbnisse im Recht Justinians und der späteren byzantinischen Gesetzgebung, *Analecta Gregoriana*, Band 8 (1935), 79—107
- HLYNKA, L., De potestate De potestate episcoporum nec non praerogativis metropolitanae potestatis in bona ecclesiae temporalia in: *Oriente novem primis saeculis*, Leopoli 1933
- HOENERBACH, W., —SPIES, O., Ibn at-Taiyib I, II Ibn at-Taiyib, *Fiqh an-Naṣrānīya*, „Das Recht der Christenheit“, hrsg. und übers., 2 Teile, Louvain 1956 f., CSCO 161/2, 167/8 (= *Script. arabici* 16—19)
- JANIN, R., Syn. or. Art. *Synodicon orientale*, DDC VII (1924), Sp. 1140—1142
- KANE, T., Jurisdiction The jurisdiction of the patriarchs of the major sees in antiquity and in the middle ages, Washington 1949
- KAUFHOLD, H., Die Rechtssammlung Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer, Berlin 1976
- KAUFHOLD, H., Addai Die „Lehre des Apostels Addai“ („Lehre der Apostel“), in: Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte, hrsg. vom Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte, Göttingen 1968, 105—28
- KAUFHOLD, H., Syrische Texte Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V. bar Abgārē zugeschriebene Rechtsbuch, München 1971
- KAUFHOLD, H., Erbrecht Islamisches Erbrecht in christlich-syrischer Überlieferung, OC 59 (1975) 19 ff.
- KAUFHOLD, H., Handschriften Über einige Handschriften der Versionen R I, R II und R III des Syrisch-römischen Rechtsbuches, SZ Rom, Band 83 (1966), 350—357
- KESSLER, K., Nestorianer Art. „Nestorianer“, RE<sup>3</sup> XIII 722—736
- KHAYYATH, G. E., Syri Orientales Syri Orientales seu Chaldei Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus, Romae 1870

- LABOURT, J., De Timotheo I De Timotheo I Nestorianorum patriarcha et christianorum orientalium conditione sub chalifis abbasidīs, Paris 1904
- LABOURT, J., Christianisme Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide, 2. Aufl., Paris 1904
- LAMY, T. J., Concilium Concilium Seleucia et Ctesiphonti habitum anno 410, Lovanii 1868
- LEBON, J., Césarée Sur un concile de Césarée, Le Muséon, Band 51 (1938), 89—132
- LUBECK, K., Reichseinteilung Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts, Münster 1901
- LUBECK, K., Mission Die altpersische Mission, Aachen 1919
- MACOMBER, W. F., Authority The Authority of the catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon, in: I patriarchati orientali nel primo millenio, Roma 1968, OCA 181, 179—200
- MAGNE, J., Tradition Apostolique Tradition apostolique sur les charismes et diataxeis des Saints Apôtres, Identification des documents et analyse du rituel des ordinations, Paris 1975
- MAI, A., SVNC Scriptorum Veterum Nova Collectio, Roma, tom. IV 1831; tom. X 1838: Ebedjesu, Metropolitae Sobae et Armeniae Collectio Canonum Synodicorum
- MANIGK, E., Syrische Rechtsbücher Rez. zu E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 3. Folge, Band XVII (1916) 351—420
- MAROT, D. H., Un exemple Un exemple de centralisation ecclésiastique: l'ancienne Eglise chaldéenne, Irénikon 28 (1955) 176—185
- MILASCH (=MILAS), N., Kirchenrecht Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, 2. Aufl., Mostar 1905 (deutsche Übersetzung von A. von Pessics)
- MITTEIS, L., Reichsrecht und Volksrecht Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs, Leipzig 1891 (Nachdruck Aalen 1963)
- MÜLLER, D., Katholikos Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum, OC 53 (1969) 227—245
- MÜLLER, C. D. G., Kirchenrechtsliteratur Die ältere Kirchenrechtsliteratur der Perserkirche, OC 59 (1975) 47 ff.
- NALLINO, C. A., Racc. IV Raccolta di scritti editi e inediti, vol. IV, Roma 1942

- |                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|-----------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| NAU, F., L'expansion                          | L'expansion Nestorienne en Asie, Châlon sur Saône 1914                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| PARTSCH, J., Neue Rechtsquellen               | Neue Rechtsquellen der nestorianischen Kirche, SZ Rom 30 (1909) 355—398                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| RIEDEL, W., Kirchenrechtsquellen              | Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt, Leipzig 1900 (Nachdruck: Aalen 1968)                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| RITZER, K., Eheschließung                     | Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des 1. Jahrtausends, Münster/Westfalen 1962                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| SACHAU, E., Syr. Rb. I, II, III               | Syrische Rechtsbücher, hrsg. und übers., Berlin:<br>1. Band: Leges Constantini Theodosii Leonis, 1907<br>2. Band: Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch der Patriarchen Jesubarnun, 1908<br>3. Band: Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mâr Abhâ, 1914 |
| SACHAU, E., Von den rechtlichen Verhältnissen | Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich, Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen 10, Berlin 1907, 69—95                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| SACHAU, E., Christentum                       | Vom Christentum in der Persis, Sitzungsberichte der Preussischen Akad. der Wissenschaften XXXIX, Berlin 1916, 958—980                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| SACHAU, E., Ausbreitung                       | Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, Abh. der preussischen Akad. der Wissenschaften 1919, 58 ff.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| SAUGET, J.-M., Décisions                      | Décisions canoniques du Patriarche Išô' barnûn encore inédites, Apollinaris, Band 35, Città del Vaticano 1962, 259—265                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| SCHULTHESS, F., Syrische Kanones              | Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen phil.-hist. Klasse, 9. Folge, Band X 2, Göttingen 1908                                                                                                                                                                                                                          |
| SCHWARTZ, E., Kanonesammlungen                | Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, SZ Kan. Band 56 (1936), 1—114 = Gesammelte Schriften, Band 4, Berlin 1960, 159—275                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| SCHWARTZ, E., Acta                            | Acta conciliorum oecumenicorum I, 5 vol., Berlin 1921—1929                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| SCHWARTZ, E., Bußstufen                       | Bußstufen und Katechumenatsklassen, Straßburg 1911                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| SEGAL, J. B., Mesopotamian communities        | Mesopotamian communities from Julian to the rise of the Islam, London 1955                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |

- SELB, W., Zur Bedeutung      Zur Bedeutung des Syrisch-Römischen Rechtsbuchs, München 1964
- SELB, W., Le livre      Le livre syro-romain et l'idée d'un coutumier de droit séculier orientalochrétien, in *Problemi attuali di scienza e di cultura: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1964, 329 ff.
- SELB, W., Abdišo' bar Bahriz      Abdišo' bar Bahriz, Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidungen von Rechtsfällen, Wien 1970
- SELB, W., Kanonessammlungen      Die Kanonessammlungen der orientalischen Kirchen und das griechische Corpus canonum der Reichskirche, in: *Speculum Iuris et Ecclesiarum*, Festschrift für W. M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien 1967, 371—383
- SELB, W., Kodifikationen      Kodifikationen im älteren orientalischen Kirchenrecht, in: *Österreichische Landesreferate zum VIII. Internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung in Pescara 1970*, Wien 1970
- SELB, W., Vat Syr Nr 560      Vat Syr Nr 560 „Gesetze der christlichen Könige“, SZ Rom 85 (1968) 400—403
- SELB, W., Die Aufnahme      Die Aufnahme des Syrisch-Römischen Rechtsbuchs in den Kreis der nestorianischen Rechtsquellen, in: *Festschrift für Erwin Seidl zum 70. Geburtstag*, Wien 1976, 161—166
- SELB, W., Kirchliches Vermögen      Kirchliches Vermögen in der persischen Kirche, in: *Convivium utriusque iuris*, Festschrift für Alexander Dordett zum 60. Geburtstag, Wien 1976
- TAUBENSCHLAG, R., Rechtsbücher      Rez. zu E. Sachau, Syrische Rechtsbücher III, SZ Rom 45 (1925) 493—514 = *Opera Minora*, Band 1, 535—569, Warschau 1959
- TISSERANT, E., -AMANN, E., Nestorienne      Art. „Nestorienne (l'Eglise)“, DThC XI, Paris 1931, Sp. 157—323
- TRITTON, A. S., Islam      Islam and the protected religions, JRAS 1928, 485 ff. und 1931, 311 ff.
- TRITTON, A. S., Caliphs      The Caliphs and their non-muslim subjects. A critical study of the covenant of 'Umar, Oxford 1930
- VAILHE, S., Droit d'appel      Le droit d'appel en Orient, EO 20 (1921) 129 ff.
- VINE, A. R., Nestorian Churches      The Nestorian Churches, A concise history, London 1937

- VISMARA, A., *La donazione* La donazione nuziale nel diritto ebraico e nelle fonti cristiane in relazione al diritto romano postclassico, in: *Cristianesimo e diritto romano*, Milano 1935, 389 ff.
- VOLTERRA, E., *Un ipotesi* Un ipotesi intorno all' originale greco del libro siro-romano di diritto, *Rend. Linc. ser. VIII vol. VIII* (1953) 23
- VOLTERRA, E., *Il libro siro-romano* Il libro siro-romano nelle recenti ricerche, in: *Problemi attuali di scienza e di cultura: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1964, 297 ff.
- VÖÖBUS, A., *Kanonessammlungen* Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde, Band I: Westsyrische Originalurkunden, 1, Louvain 1970, CSCO 307, 317 = Subs 35, 38
- VÖÖBUS, A., *Documents* Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism, Stockholm 1960
- VÖÖBUS, A., *History of Nisibis* History of the school of Nisibis, Louvain 1965, CSCO Subs 26
- VÖÖBUS, A., *Statutes of Nisibis* The Statutes of the school of Nisibis, Stockholm 1962
- VÖÖBUS, A., *benai qeīāmā* The institution of the benai qeīāmā in the ancient syrian church, *Church History XXX* (1961)
- VÖÖBUS, A., *Asceticism I* The origins of Asceticism, Early monasticism in Persia, Louvain 1958, CSCO Subs 14
- VÖÖBUS, A., *Asceticism II* The origins of Asceticism, Early monasticism in Mesopotamia and Syria, Louvain 1960, CSCO Subs 17
- VÖÖBUS, A., *Synodicon I, II, III, IV* The Synodicon in the West Syrian Tradition I—IV, Louvain 1975/1976, CSCO 367/8, 375/6 = Script. Syri 161—164
- VOSTE, J.-M., *Schema* Schema variationum ad Codicem Iuris Canonici pro Ecclesia Chaldaeorum, Romae 1929
- VOSTE, J.-M., *Confession* La confession chez les Nestoriens, *Angelicum VII* (1930), 17—26
- VOSTE, J.-M., *Ordo* „Ordo iudiciorum ecclesiasticorum“ collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar Abdiso, latine interpretatus est notis illustravit . . ., Città del Vaticano 1940, CCO Fonti II fasc. XV: Caldeidiritto antico
- DE VRIES, W., *Antiochien* Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Band III, Studi e Testi 233, Città del Vaticano 1964, 429—450

DE VRIES, W., Sakramenten-  
theologie

Sakramententheologie bei den Nestorianern, Roma  
1947, OCA 133

DE VRIES, W., Kirchenbegriff

Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer,  
Roma 1955, OCA 145

WESTPHAL, G., Untersuchungen

Untersuchungen über die Quellen und die Glaub-  
würdigkeit der Patriarchalechroniken des Mārī ibn  
Sulaimān, 'Amur ibn Mattai und Salība ibn  
Johannan, Kirchhain 1901

KOMM.  
ANTIKE  
RECHTS  
GESCH.

## VERZEICHNIS DER BEDEUTSAMEN HANDSCHRIFTENKATALOGE U. Ä.

- |                           |                                                                                                                                                             |
|---------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ARMALET, I.,              | Catalogue des manuscrits de Charfeh, Jounieh 1936                                                                                                           |
| ASSEMANI, S. E. et J. S., | Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus II—III, Romae 1758—59                                                                   |
| CERSON, P.,               | Les manuscrits orientaux de Monseigneur David au Musée Borgia de Rome, ZfA IX (1894) 361—384                                                                |
| CHABOT, J. B.,            | Notices sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874 (Nos 289—334), JA ser. 9 VIII (1896)                                   |
| CLEMONS, J.,              | A checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada, OCP XXXII (1966) 244                                                                     |
| KAUFHOLD, H.,             | Über einige Handschriften der Versionen R I, R II und R III des Syrisch-römischen Rechtsbuches, SZ Rom 83 (1966) 350—357                                    |
| VAN LANTSCHOOT, A.,       | Inventaire des manuscrits syriaques des fonds vaticans (460—631), Barberini oriental et Neofiti, Studi e Testi 243, Città del Vaticano 1965                 |
| MARGOLIOUTH, G.,          | Descriptive List of Syriac and Karshunic Manuscripts in the British Museum aquired since 1873, London 1899                                                  |
| MINGANA, A.,              | Catalogue of the Mingana Collections of Manuscripts I, Cambridge 1933                                                                                       |
| NAU, F.,                  | Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des catalogues, ROC XVI (1911) 290 f. |
| NICOLL, A.,               | Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium... catalogus, II Oxonii 1821                                                                     |
| RIEDEL, W.,               | Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900                                                                                         |
| SCHER, A.,                | Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), Mossoul 1905                                   |

- SCHER, A., Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des chaldéens de Notre-Dame-des-Semences, JA ser. X, VII (1906) 479 ff. und VIII (1907) 55 ff.
- SCHER, A., Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul (Extrait de la Revue des Bibliothèques 1907, 227—260)
- SCHER, A., Notices sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin, Revue des Bibliothèques 18, Paris 1908, 64 ff.
- VÖÖBUS, A., A new recension of the Syro-Roman Lawbook, Labeo 18 (1973), 156—160
- VÖÖBUS, A., Discovery of important syriac manuscripts on the canons of the ecumenical councils, Abr-Nahrain XII (1971—1972) 94—98
- VÖÖBUS, A., Important manuscript discoveries for the Syro-Roman Law Book, JNES XXXII (1973) 321 ff.
- VÖÖBUS, A., Very important manuscript sources for the Syro-Roman Lawbook, Stockholm 1971
- VOSTE, J. M., Catalogue de la bibliothèque syrochaldéenne du couvent de Notre-Dame-des-Semences près d'Alqos (Iraq), Angelicum V, Romae 1928, insbesondere 187—194
- VOSTE, J. M., Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vatic., Angelicum VI (1929) 35—46
- VOSTE, J. M., Notes sur les manuscrits syriaques de Diarbekir et autres localités d'Orient, Le Muséon V (1937) 345—351
- WRIGHT, W., Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum aquired since the year 1838, I und III, London 1870 u. 1872
- WRIGHT, W. — COOK, S. A., Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge, I—II, Cambridge 1901
- ZOTENBERG, H., Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale, Paris 1874

## ABKÜRZUNGEN ALLGEMEIN

|             |                                                                                                                                                                                                              |
|-------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AaO, aaO    | Am angegebenen Ort                                                                                                                                                                                           |
| Abh.        | Abhandlung                                                                                                                                                                                                   |
| Abr-Nahrain | Abr-nahrain, An annual published by the dept. of middle eastern studies Univ. of Melbourne, Leiden 1959/60                                                                                                   |
| Abt.        | Abteilung                                                                                                                                                                                                    |
| Act. Conc.  | Acta concilium oecumenicorum 431—879, I, II, IV, ed. E. Schwartz, 1914—1938                                                                                                                                  |
| Akad.       | Akademie                                                                                                                                                                                                     |
| AM, aM      | anderer Meinung                                                                                                                                                                                              |
| Angelicum   | Angelicum Period. trim. Facultatum ... Pontif. Instituti internat. „Angelicum“, Roma, seit 1924                                                                                                              |
| Anm.        | Anmerkung                                                                                                                                                                                                    |
| Apollinaris | Commentarium juridico-canonicum, Romae 1928                                                                                                                                                                  |
| Art.        | Artikel                                                                                                                                                                                                      |
| Aufl.       | Auflage                                                                                                                                                                                                      |
| Bd          | Band                                                                                                                                                                                                         |
| Bessarione  | Publicazione periodica di Studi Orientali, Roma 1896—1923, fasc. 1—163                                                                                                                                       |
| bzw         | beziehungsweise                                                                                                                                                                                              |
| CCO         | Codificazione Canonica Orientale, eine Kodifikationsvorarbeit im Rahmen der S. Congregazione Orientale zur Schaffung von Kirchenrecht für die orientalischen Riten der katholischen Kirche, Rom, seit 1933   |
| col.        | Kolumne                                                                                                                                                                                                      |
| CSCO        | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris/Louvain, seit 1903                                                                                                                                        |
| CSCO Subs   | CSCO Subsidia, Louvain                                                                                                                                                                                       |
| DDC         | Dictionnaire de Droit Canonique, Paris 1924                                                                                                                                                                  |
| dh          | das heißt                                                                                                                                                                                                    |
| DThC        | Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1909                                                                                                                                                             |
| ed.         | ediert von                                                                                                                                                                                                   |
| EO          | Echos d'Orient, Revue trimestrielle de théologie, de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales, organe de l'Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris 1897—1942 |

|                        |                                                                                                                             |
|------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| etc                    | et cetera                                                                                                                   |
| Fn                     | Fußnote                                                                                                                     |
| fasc.                  | Faszikel                                                                                                                    |
| f.                     | der (die) folgende                                                                                                          |
| ff.                    | die folgenden                                                                                                               |
| fol.                   | Folie                                                                                                                       |
| GSAI                   | Giornale della Societa Asiatica Italiana, Firenze, seit 1887                                                                |
| Hb. Or.                | Handbuch der Orientalistik, hrsg. von B. Spuler, I. Abt., Band VIII, Abschnitt 2, Leiden/Köln 1961                          |
| hrsg.                  | herausgegeben                                                                                                               |
| Hs.                    | Handschrift, Handschriften                                                                                                  |
| ieS                    | im engeren Sinne                                                                                                            |
| Irénikon               | Periodicum aus Monastère de Chevetogne, Belgien, seit 1926                                                                  |
| iwS                    | im weiteren Sinne                                                                                                           |
| JA                     | Journal Asiatique, Paris, seit 1822                                                                                         |
| Jh. n. Chr.            | Jahrhundert nach Christi Geburt                                                                                             |
| JJP                    | The Journal of Juristic Papyrology, founded by R. Taubenschlag, Warschau, seit 1946                                         |
| JNES                   | Journal of Near Eastern Studies, Chicago, seit 1942                                                                         |
| JRAS                   | Journal of the Royal Asiatic Society, London, seit 1834                                                                     |
| Kanon                  | Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien, seit 1973                                              |
| Kl. WB. d. Chr. Or.    | Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, hrsg. von J. Abfalg und P. Krüger, Wiesbaden 1975                              |
| Labeo                  | Rassegna di diritto romano, Napoli, seit 1955                                                                               |
| Le Muséon              | Revue des Etudes Orientales, Louvain, seit 1881                                                                             |
| mE                     | meines Erachtens                                                                                                            |
| Nr                     | Nummer(n)                                                                                                                   |
| Numen                  | Beilage zu: International Review for the history of Religions, Leiden, seit 1954                                            |
| OC                     | Oriens Christianus, Hefte für die Kunde des christlichen Orients, Leipzig-Wiesbaden-Rom, seit 1901                          |
| OCA                    | Orientalia Christiana Analecta, Pont. Inst. Stud. Orient., Romae, seit 1935                                                 |
| OCP                    | Orientalia Christiana Periodica, Pont. Inst. Stud. Orient., Romae, seit 1935                                                |
| OS                     | L'Orient Syrien, Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches sur les Eglises de langue syriaque, Paris, von 1956 bis 1967 |
| PO                     | Patrologia orientalis, éd. R. Graffin, Paris                                                                                |
| Proche-Orient Chrétien | Revue d'études et d'informations, Jérusalem, Sem. de Stę Anne, seit 1951                                                    |
| RAC                    | Reallexion für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser, Stuttgart, seit 1950                                          |

|                  |                                                                                                             |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| RE               | Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaften, hrsg. von G. Wissowa, Stuttgart, seit 1894 |
| RE <sup>3</sup>  | Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl., hrsg. von Albert Hauck, seit 1896                |
| RGG              | Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen, seit 1957                                         |
| Rend. Linc.      | Rendiconti della R. Accademia (nazionale) (d'Italia) dei Lincei, classe scienze morale, Roma, seit 1871     |
| Rez.             | Rezension                                                                                                   |
| RIDA             | Revue internationale des droits de l'antiquité, 3 <sup>e</sup> Série, Bruxelles, seit 1954                  |
| ROC              | Revue de l'Orient Chrétien, Paris 1896—1948                                                                 |
| S.               | Seite                                                                                                       |
| ser.             | Serie                                                                                                       |
| Sp.              | Spalte                                                                                                      |
| ss.              | sequentes, folgende                                                                                         |
| Studi e Testi    | Studi e Testi, Città del Vaticano, seit 1900                                                                |
| SZ Kan           | Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Weimar, seit 1911           |
| SZ Rom           | Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, Weimar, seit 1880           |
| Theol. Qu. Schr. | Theologische Quartalschrift, Tübingen, seit 1819                                                            |
| tom.             | Band                                                                                                        |
| ua               | unter anderem                                                                                               |
| uam              | und anderes mehr                                                                                            |
| übers.           | übersetzt                                                                                                   |
| usw              | und so weiter                                                                                               |
| uzw              | und zwar                                                                                                    |
| vgl.             | vergleiche                                                                                                  |
| vol.             | Band                                                                                                        |
| WZKM             | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien, seit 1887                                          |
| Z.               | Zeile                                                                                                       |
| ZB, zB           | zum Beispiel                                                                                                |
| ZDMG             | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig-Wiesbaden, seit 1845                       |
| ZfA              | Zeitschrift für Assyriologie, Leipzig, seit 1886                                                            |
| ZKG              | Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart, seit 1876                                                     |
| ZvglRW           | Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, hrsg. von F. Berhöft und G. Cohn, Stuttgart, seit 1878    |

# VERZEICHNIS GRIECHISCHER, SYRISCHER, ARABISCHER, PERSISCHER, ÄTHIOPISCHER UND ARMENISCHER ORTS- UND EIGENNAMEN

'*Abdīšō* bar *Bahrīz* 63 ff., 71, 176 ff., 207 ff.  
'*Abdīšō* bar *Brīkā* 40, 68, 72 ff., 108, 114,  
174, 180 ff., 212, 223 ff.

*Abraham Abt* 62 ff., 77, 144 ff.

*Abraham Patriarch* 126, 193, 201

*Abū l-Barakūt ibn Kabar* 75, 169

*Abū l-Farağ* siehe *Ibn at-Taijīb*

*Abū Naṣr Jahjā ibn Ġarīr* 202

*Adiabene* = *Ḥdajāḥ* (Provinz) 96, 127, 203

*Agapet* 104, 110, 121

*Aḳaḳīs von Amūd* 61, 102, 111, 118, 121,  
140 ff.

*al-Mahdī* 63

*Algoš* 64 ff.

'*Amr ibn Mattā* 80, 163, 167 ff., 181 f.

*Ankyra* 60 ff., 85 ff., 159

*Antiochien* 48 ff., 60 f., 83 ff., 115 ff., 194

*Aṗrahāt* 94 f., 140, 147

*Apollinaris von Laodikeia* 50

*Arbela (Erbil)*, Erzbistum, später trans-  
feriert nach *Moṣul* = *Ninive* = *Assūr*  
123, 127, 175 ff.

*Arzūn* 134

*aṣ-Ṣafī ibn al-'Assāl* 41

*Assūr* (= *Athor*) 96, 127, 193

*Athanasios* 53

*Bāḥai* 61, 111, 117 f., 121 ff., 141 ff.

*Bagāš von Rīma* 118

*Bagdad* 195, 198

*Bahram* 162

*Bālād* s. *Karten*

*Bar 'Eḥrājā* (= *Bar Hebraeus*), arabisch  
*Grīghor Abū l-Farağ* 40, 78 f., 141,  
172, 221

*Barḥadḥšabbā von Ḥohwān* 80

*Bar Marjam* 109

*Barqūai* 62, 143

*Bar Ṣabbā'ē* 226

*Bar Ṣaumā* 50, 61 f., 112 ff., 126, 140 ff.,  
157, 166, 217

*Basilios* 49, 85 ff., 211

*Baṣra* = *Prāt de Maišān* 127, 197

*Bēl 'Aḥē* 80, 217

*Bēl Arābājē* 121, 127

*Bēl Arāmājē* (Patriarchalprovinz) 127

*Bēl Garmai* 96, 127, 193, 197

*Bēl Hūzājē* = *Elam* (Provinz) 127

*Bēl Lāpaṭ* (in der Provinz *Elam*) =  
= *Gondēšāpur* = *Hormīzd Ardašīr*  
oder *Duhmī Ardašīr* 123, 127, 140,  
197

*Bēl Nūḥadrā* 63

*Bēl Qatrājē* 128, 176

*Bēl Ṣlōḳ* = in Provinz *Bēl Garmai* 123, 127

*Bōḳtišō* 183

*Chalkedon (Chalcedon)* 51 ff., 61, 84 ff.,  
104 ff.

*Chōrasān* (Provinz) s. *Merw*

*Chosrau* 62, 162 ff.

*Clemens von Rom* 93, 104 f.

*Cyprian von Karthago* 61, 91, 110

*Dādīšō* 49, 61 ff., 104, 109 ff., 116 ff., 145 f.,  
162, 168, 193 f.

*Damaskus* 72

*Damasus* 61, 108, 168, 181

*Dārai* 62, 106, 136, 150

*Diodor von Tarsos* 50

*Dionysius Exiguus* 90

*Dionysios bar Salībī* 77

*Dioskur I* 51 f.

*Dijarbekr* = *Amūd* 72 ff.

- Edessa* = *Orhai* 49 f., 80, 96, 157  
*Elam* (Provinz) siehe *Bēl Hūzājē* 63, 96, 113, 127, 174 ff., 193 ff.  
*Elias* (= *Ilīyā*) *al-Ġauharī* 67, 72 ff., 108, 168 ff., 181 f., 189, 225  
*Elias I Patriarch* 63, 71, 168 ff., 182 ff., 189 ff.  
*Elias bar Šinājā Metropolit von Nisibis* 63 ff., 175, 184 ff.  
*Elīša'* 124, 132, 162, 194  
*Ephesus* 50, 91, 173  
*Ephraem Metropolit von Elam* 63, 167 ff., 178  
*Eutyches* 51, 61  
*Ezechiel Katholikos* 62, 105 ff., 114, 128 ff., 154 ff., 196  
  
*Gabriel ibn Bōktīšō'* 183  
*Gabriel von Bašra* 67, 73 ff., 170, 180 ff., 212, 224 ff.  
*Gondēšāpur*, auch *Gondišābur*, siehe *Bēl Lāpał*  
*Gangra* 60, 85 ff., 107, 173  
*Georgis (Georg) Patriarch* 62, 72, 106 ff., 128, 138 ff., 166 ff., 204 ff.  
*Georgis (Georg) von Arbela* 63 ff., 71, 185 f.  
*Ġwargīs* = *Georgis (Georg)* 175  
*Gregor der Erleuchter* 54  
*Gregoris I Patriarch* 62, 108 ff., 119, 134, 156 ff., 166 ff.  
*Gregoris (Grigor) Abū l-Faraġ genannt bar 'Ebrājā oder ibn al-'Ibrī*, siehe *bar 'Ebrājā*  
  
*Harew* = *Herat* 128  
*Ĥarrān* 179  
*Hārūn ar-Rašīd* 178  
*Ĥdajāb* = *Adiabene* (Provinz) 127, 175  
*Herakleios* 55  
*Hierapolis*, siehe *Mabbūġ*  
*Ĥnānā* 158  
*Ĥnānīšō' I Patriarch* 43, 63 ff., 169 ff., 202 ff., 215  
*Ĥnānīšō' II Patriarch* 62, 114, 165 ff., 197, 221  
*Ĥolwān* 193 ff.  
*Hormīzd (Rabban)* 62 ff., 127  
*Hōše'* 157  
  
*Ibn al-'Assāl*, siehe *aš-Šaṭ*  
*Ibn aṭ-Ṭaijīb* = *Abū l-Faraġ 'Abdallāh Ibn aṭ-Ṭaijīb al-'Irāqī* 67, 74 ff., 108, 168 ff., 204 ff., 224 ff.  
*Ilīyā*, siehe *Elias*  
*Isaak von Kaškar* 98  
*Isaak Metropolit von Seleukia-Ktesiphon* 61 ff., 99 ff., 109 ff., 128 ff., 147, 162 ff., 194, 226  
*Ṭšō' bar Nūn* 63 ff., 176 ff., 201 ff., 226  
*Ṭšō'bōkē* 63 ff., 175 ff., 191, 207 ff.  
*Ṭšō'dnaḥ von Bašra* 80  
*Ṭšō'jāhb I* 62, 106 ff., 132 ff., 144 ff., 150 ff., 216 f.  
*Ṭšō'jāhb II* 62, 111, 166  
*Ṭšō'jāhb III* 111, 138, 166, 176, 207  
*Ṭzlā* 62 ff., 145 f., 176, 205  
  
*Jāhbāllāhā* 61, 89, 99 ff., 113, 120 ff., 162, 168  
*Jahjā ibn Ġarīr*, siehe *Abū Našr*  
*Jakob Baradaios oder Burd'ānā* 51  
*Jakob von Dārai* 62, 106, 112, 136, 150 ff.  
*Jakob von Edessa* 92 f., 108, 171 ff.  
*Jakob von Srūġ* 52  
*Jerusalem* 72  
*Jezdegērd I* 97, 161  
*Joḥannān (= Johannes) bar Abġārē (V)* 78, 179 ff.  
*Johannes Maron* 56  
*Joseph Katholikos* 62, 89, 105 ff., 119 ff., 130 ff., 147, 155 ff.  
  
*Kaisareia* 86 ff., 104  
*Karkā d-Bēl Šlōk* in der Provinz *Bēl Garmai* 127  
*Karthago* 61, 91, 110 ff., 173  
*Kaškar* 123 f., 131 ff., 197 ff.  
*Kerullarios* = *Michael Kerullarios* 55  
*Kōkē* 96, 123  
*Konstantinopel* 50, 61, 85 ff., 104 ff.  
*Kuplānā* 218  
*Kyrrillos I* 50 ff.  
  
*Laodikeia* 61, 85 ff., 101 ff.  
*Lāšōm* 134  
*Leo, Bischof von Rom* 61, 108

- Mabbūḡ* = Hierapolis 85 ff.  
*Ma'mūn* 179  
*Ma'nā Patriarch* 134, 162  
*Maiṣerkaṭ* = Martyropolis 60, 97 ff., 116 ff.  
*Maišān* (Provinz) 96  
*Makarios* 56  
*Mār Abā Katholikos* 61 ff., 89, 104 ff., 113 f., 118 ff., 141, 150 ff., 168 ff., 197 ff.  
*Mardin Mār Gabriel* 64  
*Mārī ibn Sulaimān* 80, 181  
*Mār Narsai, Patriarch* 124  
*Mār Narsai, Diakon und Notarios*  
*Mār Narsai, Lehrer zu Nisibis* 157  
*Mār Sāḥā* 95  
*Mār Šilā* 118, 141  
*Mār Simeon bar Sabbā'ē* 226  
*Mārūtā von Maiṣerkaṭ* 60, 97 ff., 116 ff.  
*Mechitar Goš* 41  
*Meletios* 87 f.  
*Merw* (Provinz Chōrasān) 127  
*Michael der Syrer* 52, 79  
*Michael von Dimjāt* = von Damiette  
*Miles* 110, 115  
*Mīnā* 62, 138, 169  
*Moṣul* = Ninive = Assūr 64, 127, 179 ff., 197  
*Muhziz bar Abraham* 221  
  
*Narsai* 132, 194  
*Neokaisareia* 60 ff., 85 ff., 103 ff., 159, 173  
*Nestorios Patriarch* 50 f.  
*Nestorios Bischof von Bēl Nūhadrā* 62 f., 172  
*Nicaea\** 60 ff., 85 ff., 103 ff., 130 ff., 173, 189 ff., 224  
*Nisibis* 40, 50, 63 ff., 96, 118, 138, 157 ff., 174 ff., 193 ff., 223  
  
*Pachomius* 53, 145  
*Palladius* 61, 205  
*Pāpā bar Aggai* 96, 110  
*Paulus Metropolit* 162  
*Pētiōn* 171, 207  
*Pārs* (Provinz) 127, 134  
  
*Philoxenos von Mabbūḡ* 52  
*Porphyrios von Antiochien* 98  
*Prāt de Maišān* = Baṣra 127 f., 174, 193  
  
*Qājūmā* 98  
*Qatrājē* = Qatrājē 128, 176  
  
*Rabbula von Edessa* 62  
*Rēš'ainā* s. Karten  
*Rēw Ardāšūr* 127 ff., 176  
  
*Sabrīšō' I Katholikos* 62, 111, 163  
*Sabrīšō' II Katholikos* 193  
*Šāpur I* 95  
*Šāpur II* 115 f., 226  
*Séert* 65 ff.  
*Seleukia-Ktesiphon* 49, 96 ff., 109 ff., 115 ff., 189 ff., 217, 224 ff.  
*Sempad* 41  
*Serdica* 91  
*Sergios, Bischof* 109, 201 ff.  
*Severos von Antiochien* 52  
*Simeon Metropolit* 63 ff., 175 ff., 191, 196  
*Si-ngan-fu* 204  
*Šīrīn* 163  
*Šlīḥā ibn Jūḥannā* 80  
*Sozomenos* 96  
*Srūḡ* 52  
*Stephan ad-Duwailū* 178  
*Sūrēn* 221  
*Šūšterīn* 201  
  
*Tellā* s. Karten  
*Theodor von Gondēšāpur* 124  
*Theodor von Mopsuestia* 50, 159  
*Theodosios* 61, 108, 193 ff.  
*Thomas von Margā* 80, 144, 217  
*Timotheos I* 43, 63 ff., 109, 166 ff., 192 ff.  
*Timotheos II* 40, 77, 199, 224 ff.  
*Tīmūr* 228  
  
*Valentinian* 61, 108  
  
*Zāḥē* 134  
*Zāmāsp* 162

\* Durchwegs lateinische Schreibweise aus rein praktischen Gründen beibehalten.



## TEIL A: EINFÜHRUNG UND QUELLENLEHRE

### I. ORIENTALISCHES KIRCHENRECHT ALS UMFASSENDERES DARSTELLUNGSZIEL

#### 1. Ostkirchenrecht

Eine ausführlichere Abgrenzung des Werktitels „Orientalisches Kirchenrecht“ ist die erste Aufgabe, die uns gestellt ist. Denn der Titel ist nicht aus sich heraus eindeutig genug.

Im weitesten Sinne versteht man unter orientalischem Kirchenrecht (law of the oriental churches, diritto canonico orientale, droit des églises orientales) die Rechtsordnungen aller jener christlichen Gemeinschaften, die organisatorisch oder doch wenigstens dem Ritus nach außerhalb der abendländischen, lateinischen, sei es katholischen oder evangelischen Kirchen stehen. Selbst die Sonderordnungen der durch die Union mit Rom der abendländischen katholischen Kirche in Glaube und Organisation verbundenen christlichen Gemeinschaften orientalischer Herkunft werden somit nach dem Ursprung ihrer Quellen als orientalisches Kirchenrecht bezeichnet. Die in der Tradition mit der abendländischen, lateinischen Kirche verbundenen evangelischen Kirchen sind demgegenüber selbst dann nicht von der Bezeichnung erfaßt, wenn wir ihnen in der Orientmission begegnen. Gelegentlich verwendet man auch den Ausdruck „Ostkirchen“, um diese Weite der Betrachtung darzutun; so etwa in der deutschen Benennung der „Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen“.

In einem engeren Sinne versteht man nämlich im Deutschen unter dem „Orient“ im kirchengeschichtlichen Sinne nur den Vorderen Orient, den Nahen Osten. Erst in einem weiteren Sinne erfaßt man damit auch Kleinasien und den ehemals byzantinischen Herrschaftsbereich. Darüber hinaus bezeichnet man dann aber auch alle jene Kirchen als orientalisches, die auf die byzantinische Mission zurückgeführt werden können bis hin zur russisch-orthodoxen Kirche.

In diesem weiten Sinne wird das Wort „orientalisch“ etwa in dem

großen Quellenwerk CCO Fonti<sup>1</sup> der S. Congregazione Orientale bei der römischen Kurie verstanden, die eine umfassende Kodifikation für die unierten Gemeinschaften orientalischer Tradition schaffen sollte, für die der Codex Iuris Canonici nicht galt. So verstehen den Ausdruck „orientalisch“ auch COUSSA in seinem Buch „Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali“<sup>2</sup>, DE CLERQ in seinen „Fontes iuridici ecclesiarum orientalium“<sup>3</sup> oder andere Autoren und Dokumente zur Unionsgeschichte. Ebenso ist das Interesse der „Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen“, wie es sich weniger aus ihrer Benennung als aus ihrem wissenschaftlichen Unternehmen<sup>4</sup> und ihrem Mitgliederkreis<sup>5</sup> ergibt, so weit gesteckt, daß es zB die äthiopische Kirche ebenso erfaßt wie die armenische oder die russisch-orthodoxe Kirche.

In älteren Darstellungen des Ostkirchenrechts, deren Blick noch fast ausschließlich auf die traditionell so genannten „orthodoxen Kirchen“ gerichtet war, wird demgegenüber unter den „orientalischen“ oder „morgenländischen“ Kirchen nur die auf byzantinischer Tradition beruhende „Orthodoxie“ verstanden, so etwa bei PITZIPIOS-BEY<sup>6</sup>, der die armenische Kirche aus rein praktischen Gründen in einem Anhang einbezieht, bei MILAŠ<sup>7</sup> oder bei VERING<sup>8</sup>.

Aus der vorliegenden Darstellung orientalischen Kirchenrechts soll jedoch gerade dieser Forschungsbereich „Orthodoxe Kirchen“ ausgenommen sein. Er muß einer gesonderten Darstellung vorbehalten bleiben, da er völlig andere Anforderungen in Sprach-, Geschichts- und Rechtskenntnissen an den Bearbeiter stellt als der des orientalischen Kirchenrechts mit seinem Zentrum im Vorderen Orient. Wenn ich übrigens hier und noch öfter von „orthodoxen Kirchen“ spreche, so möchte ich keinesfalls schon durch die Benennung Stellung zur Frage der Rechtgläubigkeit dieser oder anderer Kirchen nehmen. Auch die Kirchen des Vorderen Orients, letztlich auch die katholische Kirche, bezeichnen sich im durchaus respektierten Selbstverständnis als

<sup>1</sup> Codificazione Canonica Orientale, Fonti I fasc. VIII: Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale, Città del Vaticano 1932.

<sup>2</sup> Vol. I, Romae 1948, 3 ff. zur denominatio.

<sup>3</sup> Romae 1967.

<sup>4</sup> Vgl. die Materialien aus Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen I (Wien 1973), II (Wien 1975) und III (Wien 1977).

<sup>5</sup> Einen guten Überblick ergeben die Kongreßberichte in Kanon I—III.

<sup>6</sup> Wien 1865.

<sup>7</sup> Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, nach der deutschen Übersetzung von A. von PESSICS, 2. Aufl., Mostar 1905.

<sup>8</sup> Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1893.

„orthodox“, „rechtgläubig“. Doch erleichtert es die Diskussion, einmal eingeführte und vielfach verwendete Benennungen weiter zu gebrauchen.

## 2. Orientalische Kirchen im engeren Sinne

Orientalische Kirchen sind demnach für die vorliegende Darstellung nur jene, deren kirchliche Zentren in den Jahrhunderten eigenständiger Prägung im Vorderen Orient lagen: Die nestorianische (und ihre Tochter, die syro-malabarische), die westsyrisch-jakobitische (und ihre Tochter, die syro-malankarische), die armenische, die koptische (und ihre Tochter, die äthiopische), die melchitische und die maronitische Kirche. Auch hier möchte ich aus Gründen der Zweckmäßigkeit im Laufe der Zeit üblich gewordene Benennungen beibehalten. Selbstverständlich respektiere ich auch hier alle Vorbehalte, die der Benennung — vielleicht auch der Bezeichnung als „Kirche“ — gegenüber gemacht werden könnten. Die gemeinsame, aber von Rom wie von Byzanz gesonderte Betrachtung dieser Kirchen rechtfertigt sich aus den bislang erzielten Ergebnissen der Erforschung ihrer kirchlichen Rechtsgeschichte. Es läßt sich nämlich zum einen zeigen, daß die rechtlichen Traditionen dieser Kirchen nicht sehr weit über die theologisch-dogmatische Trennung hinaus mit der Reichskirche gemeinsam verlaufen. Andererseits sind die Traditionen der verschiedenen orientalischen Kirchen zumindest bis zum Ende der Mongolenzeit in der Rechtsliteratur durch Entlehnungen stark ineinander verzahnt.

Die reichskirchliche Basis aus der Zeit vor der Trennung ist jedoch für alle Kirchen gleich. Sie führt uns zu Beginn der Darstellung in Quellenbereiche, die in den Lehrbüchern des katholischen Kirchenrechts ebenso behandelt werden müssen wie in denen des orthodoxen Kirchenrechts.

## 3. Unierte

Doch ist noch eine andere Abgrenzung der orientalischen Kirchen erforderlich. Sie ergibt sich aus der Unionsgeschichte. Für die mit Rom unierten Gemeinden aus den verschiedenen orientalischen Kirchen — wir können sie genau genommen nicht ihrerseits wieder als Kirchen bezeichnen, sondern nur als Teilkirchen oder separate Riten der einen katholischen Kirche — verläuft die Rechtsentwicklung vom Zeitpunkt der Union an anders als für die orientalischen Kirchen, von denen sie sich getrennt haben. Daher ist das Kirchenrecht der unierten Gemein-

den, der koptisch-katholischen, syrisch-katholischen, chaldäischen<sup>9</sup>, armenisch-katholischen und melchitischen, besser einer eigenen Darstellung vorbehalten, zumal die zeitliche Grenze, die wir unserer Darstellung gesetzt haben, überschritten würde. Zweifellos wird aber alles, was wir als Rechtsstand der orientalischen Kirchen im 14. Jh. feststellen, den Ausgangspunkt jeder rechtlichen Unionsgeschichte bilden.

#### 4. Maroniten

Obwohl es nun für die Maroniten nicht die sonst zu verzeichnende Spaltung in unierte und — von Rom oder Byzanz aus gesehen — dissidente Gemeinden gibt, sind sie doch sowohl in der vorliegenden Darstellung als auch in der anderen, die sich mit der Unionsgeschichte befaßt, zu finden. Doch soll damit die Frage, ob die Maroniten allgemein oder zum Teil jemals in ihrer Geschichte als von Rom oder Byzanz getrennt angesehen werden können, nicht aufgegriffen oder gar entschieden werden. Sie spielt hier keine Rolle. Man wird aus rein praktischen Gründen der Quellengemeinsamkeit mit den orientalischen Kirchen zu folgen haben. Diese Gemeinsamkeit aber führt uns bis in die Zeit herauf, in der auch in den unbestritten unierten Gemeinden sich erstmals Probleme der Tradition ergeben.

#### 5. Melchiten

In einer ähnlichen Weise wie bei den Maroniten finden wir das Problem auch für die zunächst mit der Reichskirche — im besonderen mit Byzanz —, später mit der griechischen Orthodoxie verbundenen Melchiten. In ihrem Bekenntnis sind sie trotz ihrer zumeist arabischen Kirchensprache in gleicher Weise „orthodox“ zu nennen. Dennoch teilen sie bis zum 13./14. Jh. die Rechtsquellen mit den orientalischen Kirchen und entlehnen aus dem byzantinischen Quellenbereich wahrscheinlich nicht mehr Material als andere orientalische Kirchen auch. Bis dahin werden wir sie also — wie die Maroniten — in der vorliegenden Darstellung berücksichtigen müssen. Ihr ferneres Schicksal aber gehört in eine Geschichte des orthodoxen Kirchenrechts.

#### 6. Andere Unionen und Missionen

Eine bescheidene Unionsgeschichte gibt es übrigens auch im Verhältnis zwischen den orientalischen Kirchen und den orthodoxen

<sup>9</sup> Chaldäer werden die unierten Nestorianer genannt; die orthodoxen Nestorianer nennen sich seit dem 1. Weltkrieg Assyrer; aus der evangelischen Mission ist die „Reformierte nestorianische Kirche“ hervorgegangen.

Kirchen. Denken wir nur an jene armenischen Gemeinden, die sich der russisch-orthodoxen Kirche zugewandt haben. Unions- und Missionsgeschichte gehen schließlich ineinander über, wenn von dem Verhältnis der orientalischen Kirchen zur Mission evangelischer Gemeinschaften die Rede sein wird. Die Geschichte der Thomaschristen Südindiens zeigt gar einen Weg christlicher Gemeinschaften zwischen Nestorianern und Monophysiten, zwischen lateinischer Mission und Union mit Rom, und zwischen allen diesen Richtungen und evangelischer Mission, einen Weg, der in seiner Verworrenheit kaum verständlich dargestellt werden kann.

## II. EINHEIT UND VIELFALT DES ORIENTALISCHEN KIRCHENRECHTS

### 1. Gleiche Basis, aber getrennte Entwicklung

Der Werktitel „Orientalisches Kirchenrecht“ darf nicht so verstanden werden, als verbinde die genannten orientalischen Kirchen oder Gemeinschaften mit Sonderritus zu irgendeinem Zeitpunkt ihrer Geschichte ein einheitliches oder doch uniformes Kirchenrecht. Auf einer gemeinsamen reichskirchlichen Basis entwickeln sich recht schnell verschieden gestaltete Ordnungen. Dem entspricht auch ein klares Selbstverständnis getrennter Rechtsentwicklung bei allen Kirchen, selbst unter jenen gleicher Glaubensrichtung. Wir müssen demnach nestorianisches, westsyrisch-jakobitisches, armenisches, koptisches, melchitisches, maronitisches und äthiopisches Kirchenrecht getrennt darstellen.

### 2. Rezeptionen

Freilich ist zu aller Zeit die Durchlässigkeit christlich-orientalischer Literatur, auch Rechtsliteratur, sehr groß, besonders soweit die Kirchensprachen dieselben sind. Die Nestorianer treffen in der Ostmission der Westsyrier-Jakobiten auf deren Quellen und umgekehrt. Und die westsyrisch-jakobitische Literatur begegnet uns bei Maroniten, Melchiten und Kopten, so daß oft schwer zu bestimmen ist, wem eine christlich-arabische Quelle in Ursprung und Geltung zuzuordnen ist. Vor diesem Hintergrund ist leicht zu ersehen, daß Rezeptionen naheliegen. Wir werden dabei genauestens prüfen müssen, wie weit die literarische Rezeption nur der Information dient oder neues Recht einführt.

### III. KIRCHLICHE RECHTSGESCHICHTE UND LITERATURGESCHICHTE DES RECHTS

#### 1. Die aus der Rechtsliteratur folgende Zäsur der Darstellung

Die Hauptquelle der Erkenntnis orientalischen Kirchenrechts ist bei allen in Frage kommenden Kirchen die Fülle der kirchlichen Rechtsliteratur, wie sie sich bis zum 13./14. Jh. in Sammlungen und Kompilationen anhäuft. Eine kirchliche Rechtsgeschichte wird sich daher bevorzugt dem Entstehen dieser Erkenntnisquellen widmen müssen. Denn sie spiegeln in ihrer Überlieferungsgeschichte Entstehen und Vergehen kirchlicher Rechtseinrichtungen. Daher gilt das Interesse zwangsläufig einer Literaturgeschichte der verschiedenen Sammlungen kirchlichen Rechts, die wieder als Teil der christlich-orientalischen Literatur allgemein zu sehen sind. Es ist also nicht ein besonderes Interesse am Fortleben christlicher Antike, daß sich die vorliegende Untersuchung zunächst nur der Darstellung der Verhältnisse bis zum 13./14. Jh. widmet. Im 13./14. Jh. erleben wir zB bei den Nestorianern und Westsyrrern-Jakobiten ein letztes Aufblühen der Rechtsliteratur. Zu Beginn des 14. Jh. billigt eine Synode unter dem Patriarchen *Timotheos II* (1318—1332) die letzten größeren Werke nestorianischer Rechtsliteratur, die beiden großen Sammlungen des Metropolitens *'Abdīšō' bar Brīkā* von *Nisibis*, die zugleich Endpunkt großen literarischen Eifers sind und Basis künftiger Rechtserkenntnis werden. Bei den Jakobiten ist *Grighor Abū l-Faraǧ* genannt *bar 'Ebrājā* (*Bar/Hebraeus*) im 13. Jh. der letzte große Autor mit juristischen neben weitgespannten anderen Interessen. Für seinen *Nomokanon* gilt dasselbe wie für die Arbeiten des *'Abdīšō' bar Brīkā*. Auch sie sind Endpunkte einer literarischen Entwicklung und heute noch immer Basis der Erkenntnis kirchlichen Rechts bei den „Syrrern“. Von einer einigermaßen bedeutsamen Rechtsliteratur in syrischer oder arabischer Sprache kann von dieser Zeit an bei Westsyrrern-Jakobiten wie bei Nestorianern nicht mehr die Rede sein<sup>10</sup>. Die geringe Zahl der nach der Verfolgung der Mongolenzeit noch verbliebenen Gemeinden und ihre prekäre materielle und politische Situation ist anscheinend kein Boden für eine neue kirchliche Literatur gewesen. BAUMSTARKS Geschichte der syrischen Literatur<sup>11</sup> endet daher verständlicherweise mit dem 14./15. Jh. Über die Entwicklung in späterer Zeit bis zu unseren Tagen sind wir

<sup>10</sup> GRAF, Geschichte IV 5 und 94; MACUCH, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin-New York 1976, 10 ff.

<sup>11</sup> Bonn 1922.

auch schlecht genug informiert; dabei wissen wir von der Rechts-tradition noch weniger als von der allgemeinen Geschichte der überlebenden christlichen Gemeinschaften<sup>12</sup>. Vor andere Fragen sehen wir uns bei den Armeniern gestellt. Ihre Synodika und Kompendien betrachten wir bis zum Nomokanon des *Mechitar Goš* (12. Jh.) und bis zum Sempadschen Codex für Kilikien (13. Jh.)<sup>13</sup>. Die Folgezeit ist zunächst arm an Zeugnissen. Neues Leben zeigte sich erst, als sich die armenische Nation in der Türkei konsolidierte<sup>14</sup>. Für die Kopten begannen Leidenszeit und Niedergang schon im 12. Jh. mit der Herrschaft der Ajjubiden. Die Darstellungen des älteren koptischen Kirchenrechts schließen daher mit dem 13. Jh. ab. Die große Sammlung des *aš-Šaḫī ibn al-‘Assāl*<sup>15</sup> nahm damals alles auf, was an kirchenrechtlichen Quellen im Orient Bedeutung erlangt hatte und bildet andererseits bis heute die Basis koptischen Kirchenrechts. Aus der engen Quellenverbindung der äthiopischen Kirche mit der koptischen „Mutterkirche“<sup>16</sup> auf der Basis des Werkes von *Ibn al-‘Assāl* ergibt sich derselbe Akzent der Darstellung auch für die äthiopische Kirche. Auch der Kreis der in dieser Kirche tradierten Quellen liegt daher mit dem 14. Jh. im wesentlichen fest und ist noch heute ungefähr derselbe. Die melchitische<sup>17</sup> und maronitische<sup>18</sup> Rechtsliteratur zeigt wegen der engen literarischen Verbindung mit der koptischen denselben Höhepunkt und vorläufigen Abschluß. So erscheint es gerechtfertigt, daß wir allgemein die Darstellung mit den großen Sammlungen vorläufig beenden.

## 2. Rechtsleben und Rechtsliteratur

Die großen Sammlungen und ihre Entstehungsgeschichte stehen also im Vordergrund. Sie aber sind zunächst nichts anderes für uns als Literatur. Nicht selten sind Teile der Sammlungen oder einzelne Werke als bewußte Schöpfungen zur Bildung einer eigenen syrischen, koptischen, armenischen oder christlich-arabischen Literatur zu sehen, die eine politische oder nationale oder religiöse Eigenständigkeit mit-schaffen oder unterstreichen sollten. Und oft wollten es christliche Autoren gegenüber ihren andersgläubigen Zeitgenossen nicht an spe-

<sup>12</sup> Zu dieser Geschichte vgl. SPULER, Hb. Or. 120 ff. und 160 ff. bzw 170 ff. und 209 ff.

<sup>13</sup> Vgl. HATZUNI, Armeni CCO Fonti 141 ff.

<sup>14</sup> Vgl. SPULER, Hb. Or. 258—261.

<sup>15</sup> Vgl. GOZMAN, Copti CCO Fonti 34 ff.

<sup>16</sup> Vgl. GREBAUT, Etiopi CCO Fonti 73 ff.

<sup>17</sup> Vgl. ABELA — COUSSA, Melkiti CCO Fonti 281 ff.

<sup>18</sup> Vgl. DIB, Maroniti CCO Fonti 90 ff.

kulativem Geist oder an der Fülle der Gelehrsamkeit fehlen lassen. Wir werden daher für jede Epoche im Werden der Sammlungen kritisch untersuchen müssen, wieweit die literarische Tradition oder Rezeption oder Innovation zugleich auch ein Spiegel des wirklichen Rechtslebens ist.

### 3. Rechtsleben und Rechtsquellen

Wir wissen nicht viel von den wirklichen Lebensverhältnissen der ostsyrischen Christen, noch weniger von denen der Christen der fernen Persis, wenn wir die Rechtsquellen beiseitelassen. Die Rechtsquellen selbst aber geben ein etwas verzerrtes Bild. Sie sind kein Normengefüge, die eine vollständige Ordnung spiegeln, sondern beziehen sich zumeist auf aktuelle Mißstände. Man könnte bei unkritischer Betrachtung der Rechtsquellen auf den Gedanken kommen, das Leben der christlichen Gemeinden sei eine bloße Frage von Machtkämpfen, von Gier nach Reichtum, von Verrat, von Unzucht und Ausschweifung, von Disziplinlosigkeit, uam. Das wäre ganz gewiß falsch. Doch ist es andererseits recht schwierig, aus einem solcherart negativen, defensiven Regelwerk auf die gesunden Lebensverhältnisse zu schließen, mit ihrer Hilfe das gewöhnliche Leben und seine Ordnung zu rekonstruieren, ein Leben, aus dem sich die Mißstände als abnorme Erscheinungen abheben.

## IV. KIRCHLICHES RECHT UND WELTLICHES RECHT KIRCHLICH ABGEGRENZTER GEMEINSCHAFTEN

Die Quellen, die über das Recht, das in den orientalischen Kirchen tradiert wird, informieren, unterscheiden in den Anfängen nicht zwischen kirchlichem und weltlichem Recht etwa im Sinne der abendländischen Tradition. Und wenn die orientalischen Kompilatoren späterer Zeiten diese Einteilung in ihren systematischen Werken treffen, ziehen sie die Grenzlinie anders, als wir es in unserer Rechts-tradition gewohnt sind. Dennoch dürfen wir die Unterscheidung für die Zwecke der Darstellung in das Quellenmaterial hineintragen, da die Arbeitsweise insbesondere bei der Erforschung der Herkunft von Rechtsnormen jeweils eine andere sein wird. Nur müssen wir uns stets bewußt sein, daß die teilweise auch im weltlichen Bereich autonome Organisation der christlichen Kirchen in nichtchristlicher Umwelt — zuerst unter den Sassaniden, dann unter den arabischen Herrschern, schließlich unter den Mongolen — die christlichen Hierarchen in

beschränktem Maße auch zu Trägern weltlicher Gewalt machte. Die christlicher Vorstellungswelt entstammende (Paulus I Kor. 6), im römischen Reich seit Konstantin ausgebildete *episcopalis audientia*<sup>19</sup> wurde hier zur ordentlichen Gerichtsbarkeit der Hierarchen über ihre Glaubensgenossen, jedenfalls in zivilen Rechtsstreitigkeiten. Doch selbst diese Betrachtung der staatskirchenrechtlichen Situation wird der Erscheinung noch nicht voll gerecht. Die islamische Auffassung sieht im Koran eine das gesamte soziale Leben eines Moslems umfassende Rechtsquelle. Sie kann damit den jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften, die ebenfalls als „Buchreligionen“, dh als Religionen mit schriftlich niedergelegter Offenbarung, verstanden werden, nur eine dem Islam ähnliche Kompetenz zubilligen. Hinzu kommt, daß es auch nach unserer abendländischen Auffassung zwischen dem Bereich kirchlichen Rechts (*res spirituales*) — wie dem kirchlichen Verfassungsrecht, dem Recht der Kleriker- und Mönchsdisziplin, dem Sakramentenrecht und dem kirchlichen Vermögensrecht — einerseits und dem zivilen Obligationen- und Sachenrecht andererseits Bereiche gibt, die nicht säuberlich da oder dort zugeordnet werden können (*res spiritualibus adnexae*). Alle Personenstands- und Ehefragen samt Ehegüterrechtsfragen lassen sich schwerlich in einen geistlichen und einen weltlichen Bereich trennen. Und die geistliche Sorge für Witwen und Waisen erklärt das kirchliche Interesse an Ehegüterrechts- und Erbrechtsfragen.

Einige ganz sicher praktische Beispiele mögen das erläutern. In den richterlichen Urteilen des nestorianischen Patriarchen *Ḥnānīšōʿ I*<sup>20</sup> geht es unter Entscheidung IV darum, daß die Erben eines Abtes Kirchengut für sich in Anspruch nehmen; gleichzeitig geht es aber auch um die Gültigkeit einer Ehe und die davon abhängige Erbenstellung eines der Prätendenten. Unter Entscheidung XX §2 geht es um den Tausch kirchlicher Ländereien. Bei *Timotheos I*<sup>21</sup> werden im §30 seines Rechtsbuches der Ehevertrag, dessen Bruch und die vermögensrechtlichen Konsequenzen des Bruches behandelt. Im §57 geht es um das Intestaterbrecht der Kirche selbst. Im §92 geht es um das Erbrecht der Mönche.

Schließlich darf auch nicht übersehen werden, daß die kirchliche Disziplinargewalt über Kleriker und Laien ohnehin jeden „weltlichen“

<sup>19</sup> Vgl. SELB, SZ Rom 84 (1967) 162 ff., und WALDSTEIN, Festschrift für Max Kaser zum 70. Geburtstag, München 1976, 533 ff.

<sup>20</sup> SACHAU, Syr. Rb. II 1 ff.

<sup>21</sup> SACHAU, Syr. Rb. II 53 ff.

Bereich zur kirchlichen Angelegenheit machen kann, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse dafür geschlossen genug sind. Im Abendland vermag es etwa die Kirche zeitweise weithin, über das Bußsakrament und die Bußdisziplin unter dem Titel der cura animarum mittelbar das weltliche Recht zu beeinflussen<sup>22</sup>. Noch stärker zeigt sich das in den orientalischen Kirchen. Zwar ist das ein wenig durch die direkte Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte in „weltlichen“ Angelegenheiten verdeckt. Da den Kirchen jedoch in den meisten Epochen die Mittel staatlicher Zwangsgewalt nicht zur Verfügung stehen, bleibt ihnen zur Wahrung des Rechts ganz allgemein kein anderes Mittel als das der Bußdisziplin. Der Ungehorsam gegenüber dem kirchlichen Richter, gleichgültig ob er in kirchlichen oder weltlichen Dingen urteilt, wird zur Sünde, die zum Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft oder doch zur Suspendierung der Rechte in dieser Gemeinschaft führt<sup>23</sup>.

## V. ÄUSSERE RECHTSGESCHICHTE UND INSTITUTIONENGESCHICHTE

Im Vordergrund der Darstellung steht die äußere Geschichte der Rechtseinrichtungen der orientalischen Kirchen, dh ihre Organisation im Wandel der Zeiten, ihr Verhältnis zum umgebenden Staat, ihre Rechtentstehungs- und Rechtserkenntnisquellen und ihre Rechtsgelehrsamkeit. Daneben soll aber auch eine Geschichte der hauptsächlichen Rechtseinrichtungen geschrieben werden, etwa eine Geschichte des Eherechts, der Organisation mönchischen Zusammenlebens, der Ordnung kirchlicher Schulen, der kirchlichen Vermögensträgerschaft, der rechtlichen Regelung der Sakramente, der Ordnung klerikalen Lebens und des Rechts der christlichen Laien. Geht es der vorliegenden Darstellung doch auch darum, der Rechtsvergleichung Material zu bieten. Ohnehin wäre eine reine Quellengeschichte zu dürftig. Und die Darstellung der Entwicklung der kirchlichen Verfassung ist nichts anderes als Institutionengeschichte.

Es ist dabei nicht zu umgehen, daß die eingeführte Terminologie bereits vorliegender Darstellungen des katholischen Kirchenrechts verwendet und Rechtseinrichtungen der katholischen Kirche zur vergleichenden Beschreibung herangezogen werden, damit die Darstellung

<sup>22</sup> Vgl. WIEACKER, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 2. Aufl., Göttingen 1967, 73 und 77.

<sup>23</sup> Vgl. die Entscheidungen bei *Ḥnānīšō* I (oben Fn 20).

nicht zu breit wird. Freilich geschieht das nur, wo Besonderheiten der orientalischen Kirchen nicht eine andere Form der Beschreibung erfordern. Manche Einrichtungen der orientalischen Kirchen sind nämlich diesen ausschließlich eigen. Und hier wird die Darstellung auch notgedrungen breiter werden müssen.

## VI. DIE BESONDEREN DARSTELLUNGSSCHWIERIGKEITEN

### 1. Kuriositäten?

Noch vor hundert Jahren waren die in Bruchstücken bekannte Rechtsliteratur der orientalischen Kirchen und die dabei bekannt gewordenen Rechtseinrichtungen aus der älteren Zeit für die Erforscher der älteren östlichen Kirchengeschichte, des katholischen oder orthodoxen Kirchenrechts, der nahöstlichen Orientalistik, der Antiken Rechtsgeschichte, der Theologie und anderer Disziplinen kaum mehr als Kuriositäten am Rande etablierter Forschungsgebiete. Wer sich mit den „Kuriositäten“ befaßte, hatte nach damaliger Auffassung eigentlich den als forschungswürdig anerkannten Kernbereich seiner Disziplin verlassen. Nur langsam ist in dieser Auffassung ein Wandel eingetreten. Die verstreuten Einzelerkenntnisse haben nämlich begonnen, sich zu einem geschlossenen und recht imposanten Bild zu verbinden. Vor unseren Augen formt sich immer deutlicher eine Geschichte christlicher Gemeinschaften, die fernab vom Abendland, dem bisherigen wissenschaftlichen Maß aller Dinge, in ihren Rechtseinrichtungen und Rechtswerken beachtliche Leistungen hervorgebracht haben. Jede Rechtsgeschichte der Antike und jede kirchliche Rechtsgeschichte wäre heute unvollkommen geschrieben, würde man den Beitrag der orientalischen Kirchen zur Überlieferung und Fortbildung nicht beachten. Was freilich für andere Disziplinen kein Problem ist, ist hier immer wieder zu betonen: Jede Darstellung auf dem Gebiet der orientalischen Rechtsgeschichte wird immer und immer wieder größere kulturgeschichtliche Zusammenhänge erschließen und betonen müssen, um die Voreingenommenheit von einer Kuriositätensammlung zu überwinden.

### 2. Schwierige Quellenlage

Das Fragmentarische der bisherigen Erkenntnisse beruhte zu einem großen Teil darauf, daß mit dem erwachenden Interesse für das Forschungsgebiet eigentlich auch erst die Quellen der Erkenntnis zutage gefördert wurden. Auch heute sind Quellenfunde noch immer an

der Tagesordnung. Mit den Handschriftenkatalogen ist es freilich nicht zum besten bestellt. Und die Archiv- und Bibliotheksforschung im Vorderen Orient begegnet noch immer großen Schwierigkeiten. Sie bietet daher auch immer wieder Überraschungen, die uns fortlaufend zwingen, Teilerkenntnisse zu revidieren. Als ein gutes Beispiel sei hier das Werk „Gesetze der christlichen Könige in Kurzfassung“ angeführt. Noch vor wenigen Jahren kannte man dieses unter westsyrisch-jakobitischen Quellen tradierte Werk überhaupt nicht. Ein Fragment daraus fand VAN LANTSCHOOT zwischen den Blättern einer neugefundenen Handschrift des Syrisch-Römischen Rechtsbuches. Ich habe es 1968 ediert und übersetzt<sup>24</sup> und dabei darauf hingewiesen, daß sich die Suche nach dem Gesamtwerk lohnen würde, weil wir damit an Stelle der Kuriosität des Syrisch-Römischen Rechtsbuches endlich einer Literaturgattung gegenüberstünden. Das Gesamtwerk hat VÖÖBUS mittlerweile entdeckt, ediert und übersetzt<sup>25</sup>. Und es führt uns in der Tat in die in ihren literarischen Zeugnissen als verloren angesehene Welt vorjustinianischer vulgärer Rechtstradition römischen Rechts im griechischen Osten des römischen Reiches. Wir sind vor weiteren solchen Überraschungen nicht sicher. Doch ist heute schon das Material so reichhaltig, daß man es nunmehr doch wagen kann, an eine Gesamtdarstellung zu denken.

### 3. Probleme der Auswertung der Quellen

Die Verwertung des bekannten Quellenmaterials ist nicht minder schwierig. Es gibt kaum ein Gebiet geschichtlicher Forschung, in dem bekannte Quellen in so großem Umfang in unedierter Form verwendet werden müssen. Im Bereich des Kirchenrechts der Nestorianer ist dabei in den letzten Jahren viel Editionsarbeit geschehen. Das empfiehlt auch, die erste Gesamtdarstellung gerade mit der nestorianischen Kirche zu beginnen. Nur ein Teil der edierten Quellen ist zudem ausgewertet; auch er nur für spezielle Fragen. Die Lücken der Auswertung müssen dann eben in der vorliegenden Darstellung monographisch gefüllt werden. Das mag den Charakter einer Übersicht gelegentlich verderben.

Aber selbst mit den publizierten und leidlich ausgewerteten Quellen ist die Erstdarstellung eines Gesamtbildes nur schwer zu erarbeiten. Das liegt vor allem daran, daß unsere Quellen in den Bereich besonders vieler Forschungsgebiete fallen. Es war und ist kaum zu

<sup>24</sup> SZ Rom 85 (1968) 400 ff.

<sup>25</sup> Synodicon I—IV.

erwarten, daß bei einer Edition, Übersetzung oder ersten Auswertung einer Quelle die Gesamtzusammenhänge sachlicher Art wie etwa der Theologie, der Kirchengeschichte, des Kirchenrechts, der Antiken Rechtsgeschichte, der Judaistik und der Orientalistik in ihren vielen Zweigen sofort erkannt würden. Und es war und ist noch weniger zu erwarten, daß jeweils die Zusammenhänge räumlicher und sprachlicher Art zwischen lateinischer, griechischer, jüdischer, arabisch-islamischer, syrischer, armenischer, georgischer, arabisch-koptischer, arabisch-melchitischer, arabisch-maronitischer, äthiopischer und mittelpersischer Rechtsliteratur von Anfang an erkannt würden. Zwar haben die Kirchenhistoriker schon recht früh ein einfaches und geschlossenes Bild der Verhältnisse in den genannten Kirchen zeichnen können, doch standen sie den Rechtsquellen, so sie diese überhaupt schon kannten, recht fern. Dasselbe gilt für Theologen, die sich nur gelegentlich mit Schulstatuten, Mönchskanones oder der Bußdisziplin befaßten. Für die Orientalisten lag die Beschäftigung mit dem christlichen Orient stets am Rande. Wo sich Juristen mit den Quellen beschäftigten, blieben die wenigen interessierten Kanonisten bei dem sie gerade interessierenden Material, dort wieder am liebsten bei allem, was zur Reichskirche oder zur Unionsgeschichte Bezug hatte. Und die wenigen interessierten Vertreter der Antiken Rechtsgeschichte analysierten die eine oder andere Quelle „weltlichen Rechts“ aus dem christlichen Orient ganz oder teilweise, ohne in der Lage zu sein, eben diese Quellen dem rechten historischen Kontext zuweisen zu können. Für uns, die wir heute bereits das größere Bild, die Zusammenhänge sehen, erweist sich so die erste Beschäftigung mit dem Material, das unsere Erkenntnisbasis bietet, als in Zielsetzung und Arbeitsmethode bestürzend planlos.

Der Weg von der Kuriositätensammlung zum bedeutsamen Forschungsgegenstand wird vielleicht im nestorianischen Bereich am deutlichsten. Die nestorianische Tradition überliefert uns aus dem 11. Jh. ein großes Synodikon, das etwa 80 Werke meist rechtlichen Inhalts bietet, die der Zeit vom 3. bis zum 11. Jh. entstammen. Die vom lateinischen Kirchenrecht ausgehenden Kanonisten interessierten sich allenfalls für die apokryphen Apostelsynoden, die den Beginn des Synodikon bilden — ohne Sprachkenntnisse freilich ein hoffnungsloses Beginnen. Westliche Kirchenhistoriker bezogen wieder zumeist nur die reichskirchlichen Synoden orientalischer Tradition in ihre Betrachtungen ein. Die Orientalisten interessierten sich vorwiegend für die Rechtsbücher aus dem Bestand des Synodikon. Und Theologen befaßten sich mit den Quellen zum Mönchtum und zur Theologenschule, mit Symbola, theologisch interessanten Streitschriften und Briefen und

mit konfessionsgeschichtlich bedeutsamen Notizen der Sammlung. Zumindest für die orientalische kirchliche Rechtsgeschichte blieben jedoch alle diese Untersuchungen ohne großen Nutzen. Die dem orientalischen Kirchenrecht zugewandten westlichen Kanonisten wieder benutzten vorwiegend die großen Sammlungen des 13. und 14. Jh. als Steinbruch für ihre Reformarbeiten, nicht als Zeugnisse der Geschichte.

## VII. DIE NESTORIANER UND IHRE CHRISTLICHEN NACHBARN

### 1. Die „persische“ Kirche

Wir verstehen die Sonderentwicklung kirchlicher Rechte im Vorderen Orient nicht, wenn wir uns nicht stets die theologische und kirchengeschichtliche Sonderentwicklung vor Augen halten. Doch soll hier keine vollständige Geschichte der orientalischen Kirchen oder auch nur der nestorianischen Kirche im besonderen geschrieben werden. Nur den Rahmen für die kirchenrechtlich bedeutsamen Erscheinungen müssen wir kennen. Eine gute Einführung und eine umfangreiche Bibliographie zur orientalischen Kirchengeschichte geben HEILER<sup>26</sup>, neuerdings SPULER<sup>27</sup>. Kürzer ist die Einführung, die GRAF als Basis der Literaturgeschichte bietet<sup>28</sup>. Instrukтив sind auch noch die Artikel von SPULER-ROSENKRANZ<sup>29</sup>, TISSERANT<sup>30</sup>, DAUVILLIER<sup>31</sup> und AZIZ S. ATIYA<sup>31a</sup>.

#### a. Die Missionsgeschichte des antiochenischen Hinterlandes

Das syrische *Antiochien* ἐπὶ Δάφνι, eine antike Weltstadt, begegnet uns in der Kirchengeschichte schon recht früh. Der Ort wurde als *Cathedra Petri* bezeichnet; das gab dem Bischofssitz im Ansehen der späteren Zeit einen hohen Rang. Die geographische Lage, die politische Bedeutung und der Charakter als Handelsplatz machten ihn zu einem

<sup>26</sup> Die Ostkirchen.

<sup>27</sup> Hb. Or. 120 ff.

<sup>28</sup> Geschichte I 59 ff.

<sup>29</sup> Nestorianer, in RGG, 3. Aufl., IV (1960) Sp. 1904.

<sup>30</sup> Nestorienne (Eglise) col. 157 ff.

<sup>31</sup> Chaldéen (Droit) col. 292 ff.

<sup>31a</sup> A history; freilich überschaut er die Quellenlage bei den Nestorianern nicht und meint zu Unrecht, wir seien noch immer auf sekundäre, tendenziell verzerrte Darstellungen bei Katholiken und Protestanten angewiesen, aaO 241.

Zentrum der Ausbreitung des Christentums. Die von ihm ausgehenden Handelswege zum Binnenland, nach Nord- und Ostsyrien und von dort — über *Edessa* — in das Zweistromland, in die Persis und nach Afghanistan, wurden zugleich zu Missionswegen. Freilich sind Einzelheiten dieser Missionsgeschichte aus Märtyrerakten, Legenden und Historiographien nur schwer zu erkennen. Die spätere Rechtsentwicklung, die eine starke jüdische Basis hat, erlaubt uns den wahrscheinlich noch tragfähigsten Schluß, daß sich die Mission in diesem Raum auf die jüdischen Diasporagemeinden stützte. Für diese Missionsgebiete war *Antiochien* das Haupt der Welt, wie *Basilios* der Große es später formulierte. Und mit der Errichtung organisatorisch eigenständiger Gemeinden in diesem Raum wurde der Bischof von *Antiochien* zum Oberbischof, dem ein Ehren- und Rechtsvorrang gebührte<sup>32</sup>. Daran änderte sich auch nichts, als sich in Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem weitere kirchliche Zentren auf dem Boden des römischen Reiches bildeten.

#### b. Christen zwischen Rom und Persien

Die wechselnde Grenze zwischen Rom und Persien durchschnitt die syrisch sprechenden Gebiete. Für die Christen im Grenzgebiet zwischen Rom und Persien, noch mehr aber für die Christen in Innerpersien, wurde die Beziehung zu *Antiochien* durch die krieglerische Konfrontation zwischen Römern und Persern des öfteren unterbrochen. Jede Beziehung zu den christlichen Gemeinden des „Westens“, wie der römische Herrschaftsbereich bald genannt wurde, erschien den sassanidischen Herrschern als Landesverrat. So waren die persischen Gemeinden bald auf sich gestellt. Der Bischof von *Seleukia-Ktesiphon* unternahm die ersten Versuche, die zusammenhanglosen Gemeinden unter seiner Leitungsgewalt zu vereinen. Erfolg aber hatte er erst, als zu Beginn des 5. Jh. in einer Phase römisch-persischer Annäherung diese Versuche von *Antiochien* aus unterstützt wurden. Damit war aber schon der erste Schritt zur organisatorischen Loslösung der persischen Gemeinden von *Antiochien* getan. Vollzogen wurde diese Loslösung dann unter *Dādīšō'* im Jahre 424 n. Chr.

<sup>32</sup> Zur kirchlichen Bedeutung *Antiochiens* und zur Entstehung seiner Patriarchalverfassung vgl. BECK, Kirche 27 ff., 95 ff. und 190 ff.; ferner LEIPOLDT, Frühes Christentum im Orient (bis 451), in Hb. Or. 1. Abt., Band VIII, Abschnitt 2, 3 ff. (Syrien); ferner DEVREESE, Le patriarcat. Quellen zur Stellung *Edessas* bereits bei CURETON, Earliest establishment, zusammengestellt. Zur politischen und kulturellen Bedeutung *Antiochiens*, besonders im 4. Jh. n. Chr., vgl. LIEBESCHÜTZ, Antioch.

c. *Nestorios*

*Nestorios*, Patriarch von *Konstantinopel*, hatte in der seit dem 4. Jh. nicht mehr unterbrochenen Diskussion um die Gottheit und Menschheit Christi, basierend auf den Lehren des *Theodoros von Mopsuestia*, des *Diodoros von Tarsos* und des *Apollinaris von Laodikeia*, die Meinung vertreten, in Christus seien zwei völlig selbständige Naturen zu unterscheiden, die einen einzigen Willen und eine einzige Hypostase als Folge einer freiwilligen Vereinigung besäßen. Diese Lehre mit ihren noch nicht voll durchdachten Begriffen „Natur“ und „Hypostase“, insbesondere der Unterscheidung, Maria sei Mutter Christi als Menschen (Χριστοτόκος) nicht Mutter Gottes (Θεοτόκος), führte zur Konfrontation mit dem Patriarchen *Kyrillos I* von *Alexandrien*. Auf dem gespaltenen Konzil von *Ephesos* (431 n. Chr.) wurde *Nestorios* durch *Kyrillos* und dessen Anhänger mit nachträglicher Billigung durch den byzantinischen Hof abgesetzt und starb in der Verbannung. *Bar Šaumā*, Metropolit und Bischof des im römisch-persischen Grenzgebiet gelegenen Ortes *Nisibis*, ein erbitterter Gegner *Kyrillos'* in dogmatischen Fragen, machte sich zum Vorkämpfer der dyophysitischen Lehre des *Nestorios*. Unter seinem Einfluß gewann diese Lehre in den persischen Gemeinden an Bedeutung. Hand in Hand mit einer Neuorganisation der Hierarchie zu Ende des 5. Jh. (484/486) ging bereits die theologisch-dogmatische Trennung der persischen Kirche von der Reichskirche. Das neue theologische Zentrum war nicht mehr *Antiochien* sondern *Edessa*, das in seiner Schule die nestorianische Lehre verbreitete. Als die Lehre in *Edessa* durch den römischen Staat verfolgt wurde, übersiedelte die Schule geschlossen nach *Nisibis*.

## 2. Die christlichen Nachbarn

Bei der Darstellung nestorianischen Kirchenrechts werden wir immer wieder auf die anderen orientalischen Kirchen zu sprechen kommen. Die Durchlässigkeit der Rechtsliteratur erfordert das bereits, vielleicht auch die Prüfung von Rezeptionen. Daher soll auch die Geschichte der orientalischen Nachbarkirchen kurz vorgestellt werden.

a. Die westsyrische oder jakobitische Kirche<sup>33</sup>

Die Verurteilung des *Nestorios* zu *Ephesos* im Jahre 431 n. Chr. und die organisatorische Loslösung der ostsyrischen Gemeinden im sassani-

<sup>33</sup> SPULER, Hb. Or. 170 ff.; GRAF, Geschichte I 70 ff.; HEILER, Die Ostkirchen 336 ff.; RICCIOTTI, Siri CCO Fonti 117 ff.

dischen Herrschaftsbereich spaltete — wie wir gesehen haben — das syrische Christentum erstmals. Das Patriarchat *Antiochien* umfaßte letztlich nur noch den in seinen Grenzen nicht festliegenden römisch beherrschten westlichen Teil seines ursprünglichen Einflußbereiches, den „Westen“ im Sinne der nestorianischen Quellen. Die christologischen Streitigkeiten aber dauerten fort. Einige der gegen *Nestorios* gerichteten Formulierungen aus *Kyrillos' I* Theologie waren ähnlich unscharf oder unglücklich gewählt wie die des *Nestorios* selbst. Das dabei gebrauchte Wort von der einen Natur (μία φύσις) Christi wurde stark betont, besonders durch den Patriarchen *Dioskoros I* von *Alexandria* (*Kyrillos' I* Nachfolger). Die Ausdeutung der μία φύσις ging so weit, daß *Eutyches* die Menschennatur Christi leugnete. Die gegen diese „monophysitische“ Lehre gerichtete Bewegung der „Dyophysiten“ trug auf der Synode von *Chalkedon* (451 n. Chr.) den Sieg davon und formulierte ein klärendes Glaubensbekenntnis, das einerseits gegen die „Monophysiten“, andererseits gegen die „Nestorianer“ gerichtet war. Die Entscheidung von *Chalkedon* konnte jedoch wiederum nicht allgemein durchgesetzt werden. Es kam erneut zur Spaltung der ost-römischen Kirche, die durch eine Kompromißformel — das Henotikon — nur kurzfristig aufgehoben werden konnte. Im Verlaufe der fort-dauernden Streitigkeiten nach dem Konzil von *Chalkedon* geriet *Antiochien* zunächst zeitweise, je nach dem in Ostrom favorisierten Bekenntnis, unter den Einfluß der Monophysiten. Später vermochte sich an vielen Orten Syriens, nicht aber in Kleinasien und Palästina, wo sich die byzantinische Orthodoxie durchsetzte, auf Betreiben des *Jakob Baradaïos* (*Burd'ānā* † 577) (daher rührt der Name „Jakobiten“) ein eigener „monophysitischer“ Episkopat neben dem der „chalkedonischen“ Reichskirche einzurichten und gegen alle staatliche Gewalt zu erhalten. Ohne die Stütze freilich eines separierenden Staatsverbandes, wie ihn die Nestorianer Persiens hatten, oder ohne die Vorteile weitgehender regionaler Selbständigkeit, wie sie die Monophysiten Ägyptens oder Armeniens hatten, blieb der Monophysitismus in Westsyrien jedoch nur ein Bekenntnis unter anderen. Es fehlte dieser Kirche in ihrer ganzen Geschichte der stärkende nationale Charakter. Das wird sich auch in der Geschichte des Kirchenrechts zeigen. Auch später, unter der Herrschaft des Islam, gelang es den syrischen Monophysiten nicht, alle Syrer für sich zu gewinnen. Dafür vermochte sich der westsyrische Monophysitismus nun auch im ostsyrischen Raum stärker auszubreiten, wie umgekehrt kleinere nestorianische Gemeinschaften im „Westen“, dh westlich Persiens, entstanden. Die eine freie Ausbreitung hindernde politische Grenze zwischen Ost- und Westsyrien

war eben mit der Herrschaft des Islam weggefallen. Es bleibt jedenfalls im „Westen“ das Phänomen, daß Jakobiten und Chalkedonier sowohl im wechselnden islamischen wie im byzantinischen Herrschaftsbereich zu finden sind. Das bedeutet für unsere Untersuchung sehr viel. Das Nebeneinander von Chalkedoniern, Monophysiten und Nestorianern im syrischen Raum schafft enge rechtsliterarische Kontakte. Und diese Tatsache läßt bereits ahnen, wie schwer es sein wird, die Rechts-traditionen der beteiligten Kirchen auseinanderzuhalten.

Stärkere Stützen der monophysitischen Lehre waren *Philoxenos von Mabbūg (Hierapolis)*, *Jakob von Srūg* und *Severos von Antiochien*. Sie werden uns in den rechtsgeschichtlichen Quellen wieder begegnen. Die auch innermonophysitisch weitergeführten Streitigkeiten<sup>34</sup> um die Natur Christi führten zu keiner weiteren bleibenden organisatorischen Spaltung, sind also letztlich für die Rechtsgeschichte der westsyrischen Kirche ohne Bedeutung.

#### b. Die koptische Kirche<sup>35</sup>

Der Monophysitismus hat in den alexandrinischen Patriarchen *Kyrillos I* und *Dioskoros I* seine kirchenpolitischen Väter, in der alexandrinischen Theologenschule geistvolle Vertreter. Die Niederlage des Patriarchen *Dioskoros I* in *Chalkedon* führte nun auch in Ägypten nicht dazu, daß sich die dyophysitische Lehre allein hielt. Der vom byzantinischen Staat immer wieder einmal geschickte und gestützte „orthodoxe“ Patriarch fand im Gegenteil niemals größeren Anhang unter den nichtgriechischen Ägyptern. Deren Unterstützung gehörte eher dem von den Monophysiten erhobenen Gegenpatriarchen; oder sie blieben in führerloser Zeit in nicht mehr miteinander verbundenen Gemeinden der monophysitischen Lehre treu.

Dabei zeigt sich ein wesentlicher Charakterzug der ägyptischen Kirche: Schon früh, dh vor den christologischen Streitigkeiten, entwickelte die einheimische, nichtgriechische Bevölkerung eine ihr eigene Form des Christentums, auf der Basis des Ägyptischen (Demotischen) auch eine eigene christliche Schriftsprache. Diese ägyptische Bevölkerung nennen wir mit den Arabern „Kopten“ (Αἰγύπτιοι), ihre Sprache das Koptische. Ein zweites Charakteristikum ist das in der ägyptischen

<sup>34</sup> SPULER, Hb. Or. 183 ff. Am eindrucksvollsten ist es, dazu die Chronik *Michaels des Syers* zu lesen: J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, Band I—IV, Paris 1900—1910.

<sup>35</sup> SPULER, Hb. Or. 269 ff.; GRAF, *Geschichte* I 72 ff.; HEILER, *Die Ostkirchen* 344 ff. Eine Einführung gibt auch der Artikel von SPULER „Koptische Kirche“ in RGG<sup>3</sup> Band IV Sp. 5 ff.

Chora entwickelte, vorwiegend koptische Mönchtum, das wir der Initiative eines hl. *Pachomius* und eines hl. *Antonius* zu verdanken haben. Seine Lebensform verbreitet sich alsbald in der gesamten Kirche. Wir werden darauf bei der Betrachtung des Mönchsrechts der anderen orientalischen Kirchen immer wieder zurückkommen müssen.

Der nationale Charakter der ägyptischen Kirche fand jedenfalls in der monophysitischen und damit vor allem gegen Konstantinopel gerichteten Lehre seine Erfüllung. Nur Alexandrien selbst blieb mit seiner stark griechischen oder griechisch gebildeten Bevölkerung zunächst ein Hort der Anhänger des Chalkedonense und eine Stütze der byzantinischen Staatsgewalt, bis die arabische Eroberung viele der Griechen zur Emigration zwang. Anders als im syrischen Raum war damit in Ägypten der Monophysitismus das einzige Bekenntnis von Bedeutung, als die neuen, islamischen Herren die Staatsgewalt übernahmen. Der nationalägyptische Charakter dieser Kirche zeigt sich auch in seinem distanzierten Verhältnis zu den Monophysiten Syriens und Armeniens. Die führende Stellung der westsyrischen Kirche innerhalb des Monophysitismus in theologischen Fragen war freilich bis zur Mongolenzeit unbestritten<sup>36</sup>. Nach dem Verlust des griechischen Bevölkerungselements fehlte es in Ägypten zunächst ohnehin an einer gebildeten Schicht, welche die hohe Tradition der alexandrinischen Theologenschule hätte fortführen können. Das wird sich in der Geschichte der Rechtserkenntnisquellen in ähnlicher Weise wie in der Theologie erweisen. Dennoch kommt es zu keiner einheitlichen monophysitischen Kirche. Keines der beiden monophysitischen Patriarchate *Antiochien* und *Alexandrien* kann organisatorisch eine derart führende Rolle spielen. Eher wird die organisatorische Kirchentrennung betont.

#### c. Die äthiopische (abessinische) Kirche<sup>37</sup>

Die Berichte über eine erste Missionierung Äthiopiens im 4. Jh. durch zwei Syrer dürfte einen historischen Kern haben, ebenso daß *Frumentios*, einer der Missionare, mit Ägypten in Verbindung trat und von *Athanasios I* zum Bischof Äthiopiens geweiht wurde. Sicher ist jedenfalls, daß die äthiopische Kirche von Anfang an monophysitisch war und in enger Verbindung mit Alexandrien stand. Diese Verbindung hielt sich über die Jahrhunderte als geistige Verbindung, auch wenn die geschichtlichen Umstände den realen Kontakt unterbanden. Leider

<sup>36</sup> SPULER, Hb. Or. 281.

<sup>37</sup> SPULER, Hb. Or. 309 ff.; HEILER, Die Ostkirchen 361 ff.; HAMMERSCHMIDT, Äthiopien, Wiesbaden 1967; HEYER, Die Kirche Äthiopiens, Berlin-New York 1971.

sind wir über die Kirchengeschichte des ersten Jahrtausends nur schlecht informiert. Wir wissen nur, daß auch in Äthiopien eine separate Landeskirche entstand. Bedeutsam ist, daß die Sprache der Missionare, das Syrische, als Kirchensprache bald dem heimischen Ge'ez wich, in das koptische Mönche die Hl. Schrift übertrugen. Wahrscheinlich war die Mission von oben, über den Herrscher, die Ursache, daß das Christentum Staatsreligion wurde.

#### d. Die armenische Kirche<sup>38</sup>

Die von *Antiochien* ausgehende missionarische Tätigkeit ergriff schon früh — wahrscheinlich im 3. Jh. — auch das im Norden an Syrien angrenzende Armenien. Durchschlagenden Erfolg hatte die Mission jedoch erst um die Wende vom 3. zum 4. Jh., als der armenische Herrscher durch die Bemühungen *Gregors des Erleuchtens* das Christentum annahm und bei seinen Untertanen einführte. In schweren Kämpfen mit den sassanidischen Oberherrn um ihren Bestand bewahrte die schon bald zur Staatskirche gewordene christliche Gemeinschaft den alten, von keinen christologischen Streitigkeiten getrüben Glauben. Die nationale Eigenständigkeit, unterstützt durch die Entwicklung eigener Schulen, die Schaffung einer eigenen armenischen Schrift und Literatur und die Bildung eines eigenen Katholikats vermochte es sogar, sich über die Teilung Armeniens zwischen Byzanz und Persien und über das Erlöschen des armenischen Königtums (428 n. Chr.) zu retten. Im persischen Einflußbereich verdrängte das Armenische bald das Syrische, im byzantinischen obsiegte die armenische Muttersprache über das Griechische als Kirchensprache. Im Jahre 484 n. Chr., nach dem Ende einer persischen Christenverfolgung, schlossen sich die armenischen Christen, die an den bisherigen christologischen Diskussionen keinen Anteil genommen hatten, dem Henotikon an, das in der Reichskirche freilich keinen längeren Bestand hatte. Sie übernahmen wohl deshalb im 6. Jh. eine Art Monophysitismus, der „dyophysitischen Wendungen gegenüber toleranter“<sup>39</sup> war als jener der jakobitischen Kirche. Lange anhaltende dogmatische Streitigkeiten um Annahme und Verwerfung des Chalkedonense, um den Julianismus und um liturgische Fragen isolierten die armenische Kirche von der westsyrisch-jakobitischen. Auch in Armenien finden wir schon früh eine Nationalkirche, die durch Persien um des Überlebens willen politisch

<sup>38</sup> SPULER, Hb. Or. 240 ff.; HEILER, Die Ostkirchen 375 ff.; SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965.

<sup>39</sup> SPULER, Hb. Or. 247.

gegen Ostrom gedrängt, letztlich — nach zahlreichen Unionsversuchen der Orthodoxie — dessen Bekenntnis ablehnte. Rechtsgeschichtlich bedeutsam ist weiter die armenische Mission in Georgien, das sich freilich im Jahre 580 n. Chr. der damaligen reichskirchlichen Orthodoxie zuwandte.

#### e. Die Melchiten (Melkiten)<sup>40</sup>

Die östlichen Anhänger der reichskirchlichen Orthodoxie in den christologischen Streitigkeiten wurden nach *Chalkedon* (451 n. Chr.) von ihren Gegnern spöttisch Melchiten (vom syrischen *malkaye*, übersetzt aus βασιλικοί, dh die Kaiserlichen, Byzantinischen) genannt. Sie hingen der reichskirchlichen Orthodoxie auch noch unter der arabischen Herrschaft, nach der politischen Trennung von Byzanz, an. Freilich emigrierten sie zunächst in großer Zahl aus *Alexandrien*, das damit dem reichskirchlichen Glauben fast völlig verloren ging. Ihre Stütze behielten sie aber in *Antiochien* und *Jerusalem*. Überall jedoch gerieten sie unter arabischer Herrschaft in die Strudel der muslimischen Politik gegen Byzanz. Die Kirchensprache der Melchiten wurde unter diesem Druck vornehmlich arabisch. Und die politische Trennung von Byzanz ließ sie einen von Byzanz in der rechtlichen Organisation und im Ritus getrennten Weg gehen. So verlor *Antiochien* viel von seiner Bedeutung für die „Orthodoxie“, bis es wieder für ein Jahrhundert unter byzantinische Herrschaft geriet (969—1084 n. Chr.). Von da ab hörte dann der eigene Weg der Melchiten langsam auf. Im Schisma des *Michael Kerullarios* (1054 n. Chr.) folgten die Melchiten konsequent der byzantinischen Richtung. Heute werden sie noch immer ar-Rūm (Ῥωμαῖοι, dh Byzantiner) genannt. Die Bezeichnung Melchiten (oder Melkiten) wird demgegenüber in neuerer Zeit auf die unierten Christen des byzantinischen Ritus arabischer Sprache beschränkt.

#### f. Die Maroniten<sup>41</sup>

Ein Versuch des Kaisers *Herakleios* (7. Jh. n. Chr.), in den christologischen Streitigkeiten durch eine Kompromißformel zu vermitteln und die Glaubenseinheit aus politischen Gründen wieder herzustellen, bediente sich der monotheletischen Lehre. Christus, so meinte man, habe zwei Willensfähigkeiten, eine menschliche und eine göttliche; doch habe sich der menschliche Wille nie gegen den göttlichen

<sup>40</sup> GRAF, Geschichte I 59 ff.; COUSSA, Melkiti CCO Fonti 376 ff.; HEILER, Die Ostkirchen.

<sup>41</sup> SPULER, Hb. Or. 217 ff.

gewandt, Christus also letztlich nur einen Willen gehabt. Die Bereitschaft der monophysitischen Hierarchie, die Kompromißformel in ihrem Bereich zu akzeptieren, fand jedoch keine breite Basis in Klerus und Volk. Der Einigungsversuch wurde mit dem Trullanum I (680), spätestens aber mit dem Trullanum II (692) beendet. Rom und Byzanz legten sich auf eine klar dyophysitische Linie fest. Außerhalb Ostroms aber, im Libanon, hielten sich noch weiter Anhänger der Kompromißformel, vielleicht weil Patriarch *Makarios von Antiochien* wegen des Festhaltens an der Lehre in die Verbannung gehen mußte. Die Gemeinschaften der Anhänger blieben von der Reichskirche organisatorisch getrennt und errichteten, gestützt auf das Kloster des hl. *Maron* unter *Johannes Maron*, noch im 7. Jh. n. Chr. eine eigene Hierarchie. Die Anhänger werden nach dem Ursprungskloster Maroniten genannt. Die Glaubenszersplitterung der Christen Syriens schritt damit weiter fort. Vom 13. Jh. an datiert die organisatorische Annäherung der Maroniten an Rom. In der Glaubensfrage wird freilich stets festgehalten, daß der Glaube der Reichskirche, wie er vor dem Schisma des *Michael Kerullarios* bestand, niemals preisgegeben worden sei.

g. Die „Thomaschristen“<sup>42</sup>

Ein eigenes einführendes Kapitel müssen wir der nestorianischen Mission an der Malabarküste Südindiens widmen. Diese Mission traf wohl schon auf bestehende christliche Gemeinden („Thomaschristen“). Die Selbständigkeit dieser Missionsgemeinden ergab sich einfach aus der geographischen Lage. Hierarchie und Zusammenhang mit der Mutterkirche sind hier wohl ebenso schwach ausgeprägt gewesen wie in der übrigen nestorianischen Ostmission. Im 16. Jh. n. Chr. mußten sich diese Gemeinden mit der portugiesischen katholischen Indienmission auseinandersetzen. Diese Mission führte jedoch nicht zu einer geschlossenen Union der Gemeinden mit Rom, sondern unter der folgenden niederländischen Kolonisation zur Spaltung in unierte Gemeinden und in Gemeinden, die sich den Monophysiten Syriens zuwandten, weil sie nur bei ihnen in ihrem Autonomiestreben Unterstützung finden konnten. Die spätere britische Kolonisation brachte evangelische Missionare, die neue Spaltungen hervorriefen. Schließlich bildeten sich

<sup>42</sup> SPULER, Hb. Or. 226 ff.; P. PODIPARA, Die Thomaschristen, Würzburg 1966; P. JOSEPH, Fontes iuris canonici Syro-Malankarensium und De Fontibus iuris ecclesiastici Syro-Malankarensium, CCO Fonti ser. II fasc. VIII, IX; HEILER, Die Ostkirchen 392 ff.; A. P. KONJIRATHINKAL, Kanon I 70 ff.

auch unter den Monophysiten zwei Gruppen, von denen die eine westsyrisch wurde, die andere autonom blieb. Im 20. Jh. kehrten einige Gemeinden wieder zum Nestorianismus zurück.

## VIII. ERKENNTNISQUELLEN DES NESTORIANISCHEN KIRCHENRECHTS

### 1. Die Sprache der Quellen

Die persische Kirche bediente sich in ihren Anfängen der syrischen (archaisierend: aramäischen) Sprache. Das einstmals in der groß-syrischen Kirche zumindest auf dem Lande einheitlich verwendete Syrische — der ostaramäische Dialekt des nördlichen Mesopotamien und des linken Tigrisufers — wurde aber in der Zeit der Lostrennung der persischen Kirche zu einer ostsyrischen und westsyrischen Mundart. Auch die Schriftzeichen entwickelten sich auseinander. Statt der alten Estranglā erschien eine eigene nestorianische Schrift, der die Sertōschrift der Westsyrier gegenüberstand. Die Schriftart ist leider kein sicherer Behelf, Quellen zeitlich zuzuordnen. Denn Estranglā wurde auch später noch im Westen und Osten Syriens verwendet, wahrscheinlich aus archaisierender Tendenz.

Etwa vom 9. Jh. an drang das Arabische bei den Nestorianern vor. Als Kirchensprache wurde das Syrische jedoch nie ganz verdrängt und erlebte in der kirchlichen Literatur vom 11. Jh. an eine erstaunliche neue Blütezeit. Gerade für das 11. Jh. aber stehen wir vor der schwierigen Frage, ob die Rechtsquellen arabisch verfaßt und ins Syrische übersetzt wurden oder umgekehrt<sup>43</sup>. Die Überlieferung jedenfalls berichtet von Übersetzungen nach beiden Richtungen. Die arabischen Versionen freilich erlaubten eine Verbreitung der nestorianischen Rechtsliteratur unter die koptischen — und damit auch äthiopischen —, ferner unter die melchitischen und maronitischen Quellen. Zahlreiche arabisch verfaßte Quellen sind übrigens mit syrischen Schriftzeichen geschrieben. Der Grund dafür dürfte im Traditionalismus zu suchen sein. Wir sprechen hier von Karšūnī- (oder Garšūnī-) Schreibung.

Wichtig zu wissen ist, daß zahlreiche syrische Rechtsquellen nicht in Syrisch verfaßt, sondern ersichtlich aus dem Griechischen („Römischen“, das ist nicht etwa das in frühbyzantinischer Zeit für Rechts-

<sup>43</sup> Vgl. das Beispiel unten S. 183 ff.

quellen verwendete Latein) ins Syrische übersetzt worden sind<sup>44</sup>. Das zu wissen, ist für die Bestimmung der Vorlagen und damit für die Interpretation der Quellen von großer Bedeutung. Ebenso muß man wissen, daß andere Teile der nestorianischen Rechtsliteratur in der *Persis* entstanden sind. Als ihre Originalsprache erweist sich das Mittelpersische, die tradierte Quelle als direkte, syrische Übersetzung daraus. Auch hier lassen sich die Texte nur aus der Kenntnis der Vorlagen oder doch des fremden Denkens interpretieren<sup>45</sup>.

## 2. Die Arten der Quellen

### a. Synodika

Zu den Hauptquellen, aus denen wir unsere Kenntnis vom Recht der orientalischen Kirchen schöpfen, gehören die Synodika. Sie bilden einen häufig vorkommenden Literaturtypus. Nach ihrem Selbstverständnis handelt es sich um Sammlungen, die eine Aufzeichnung von Synodalakten und Synodalbeschlüssen enthalten. Zumindest in ihrem Kern sind sie das auch; synodales Material wird nach der zeitlichen Reihenfolge der Synoden angeführt. Oft aber wird auch Material angeführt, dem der Verfasser oder Redaktor der Sammlung gerade durch die Zuschreibung an eine Synode synodale Legitimation geben wollte.

In der nestorianischen Kirche ist nur ein einziges derartiges Synodikon überliefert. Es stammt in seiner Schlußredaktion aus dem 11. Jh. n. Chr. Doch muß es einige Zwischenredaktionen gegeben haben, die uns nicht selbständig überliefert sind. Ihr Inhalt kann allenfalls aus Redaktionsnotizen des Synodikon aus dem 11. Jh. erschlossen oder aus dem Stand von Kompilationen entnommen werden, denen eine der Zwischenredaktionen zugrundegelegt wurde<sup>46</sup>.

Werkanlage und ein gewisser Grundstock an Synoden aus der reichskirchlichen Zeit vor der Trennung sind dabei den verschiedenen orientalischen Kirchen gemeinsam, ebenso manche Rechtsbücher<sup>47</sup>. Üblicherweise beginnen alle Synodika mit Apostelkanones verschiedenster Rezensionen. Darauf folgen Synodalkanones, teilweise verbunden mit

<sup>44</sup> Ein gutes Beispiel bildet das Syrisch-Römische Rechtsbuch. Vgl. zur Frage der Sprache BRUNS-SACHAU, Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jh., Leipzig 1880 Nachdruck Aalen 1963. 153 ff.

<sup>45</sup> Ein gutes Beispiel bilden die Rechtsbücher des *Simeon* oder des *Ṭšōbōkt*, SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>46</sup> Vgl. unten S. 165 ff. und 179 ff.

<sup>47</sup> Vgl. unten S. 59 ff. und 63 ff.

Synodalakten, Bischofslisten und die Synoden betreffenden kirchengeschichtlichen Notizen. Am Anfang stehen dabei die ältesten lokalen Synoden der Reichskirche. Auf sie folgen die noch gemeinsam anerkannten großen Synoden der Reichskirche, dann jene Synoden der Reichskirche, deren Auswahl den theologisch-dogmatischen Standort der betreffenden Kirche markiert. Schließlich folgen Synoden, deren Geltung auf die betreffende Kirche beschränkt ist. Weiters übliche Komponenten sind Glaubensbekenntnisse, Väterzeugnisse — zumeist in Verteidigung des eigenen Standorts —, Pastoralbriefe, geschichtliche Berichte und Rechtsbücher.

#### aa. Das große Synodikon

Das nestorianische Synodikon in seiner überlieferten Schlußredaktion scheint das umfangreichste Werk dieser Art zu sein. Ordnen wir die handschriftliche Überlieferung des Werks durch Vergleich der Handschriften und durch Vergleich mit den Kompendien, die das Synodikon ausbeuten und gelegentlich auch Literaturlisten bieten, so erhalten wir ein Gesamtwerk mit etwa 80 Einzeltiteln und mehr als 2000 Handschriftenseiten. Im einzelnen geht es dabei um folgende Titel<sup>48</sup>:

1. Die „erste Apostelsynode“, eine Sammlung von 27 (pseudo-) apostolischen Kanones<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Eine kurze Inhaltsbeschreibung gibt schon CHABOT, *Syn. or.* 4—10, freilich ohne Vervollständigung nach anderem Material als den von ihm zugrundegelegten Handschriften Mus. Borg. K VI 3 u. 4 = Sir. Borg. 81 und 82 und Bibl. Nat. 332, und ohne Auflösung der Blattvertauschungen.

<sup>49</sup> CHABOT, *Syn. or.* 611 und 612, Noten 1—3, nennt an Stelle von 1. und 2.: 1. 27 Apostelkanones, 2. 81 (82?) Apostelkanones, 3. 10 (?) Entscheidungen der 12 Apostel, unter Berufung auf *‘Abdīšō bar Brīkā von Nisibis*. Er hätte sich auch auf *Ibn al-Ṭaijib* berufen können, der nach den 81 Apostelkanones noch die Entscheidungen, die „den Aposteln einzeln und insgesamt“ zugeschrieben werden, bringt. Doch hat erst ein späterer Kompilator, entweder *Elias al-Ġauharī*, vgl. unten 108 oder *Gabriel von Baṣra* oder *Ibn al-Ṭaijib* diese weiteren Apostelkanones zugefügt. Vgl. dazu unten S. 181 f. und 225. Unrichtig ist die Annahme KOROLEVSKIJS, *Disciplina caldea* CCO Fonti 677, der Kopist des Synodikon habe die pseudo-apostolischen Kanones weggelassen. Unsere Mutterhandschrift war einfach am Anfang verderbt; KOROLEVSKIJ kommt später, 679, selbst darauf zu sprechen. Nach *‘Abdīšō von Nisibis*, *Collectio*, ed. MAI SVNC X tract. 8, handelt es sich bei der 1. Apostelsynode um 27 Kanones nebst einer kleinen Apostelgeschichte. Wir müssen freilich beachten, daß die Übersetzung bei MAI irreführt. Es muß heißen „Explicit synodus I. Apostolorum“ als Schlußvermerk. Das folgende „Item synodus secunda“ leitet bereits das folgende Werk ein, die „Canones Apostolorum, qui dati fuerunt per sanctum Clementem discipulum Apostolorum“. Auf dieses Werk folgten dann bei *‘Abdīšō* und *Ibn al-Ṭaijib*, nicht aber in unserem Synodikon, die Apostelkanones „über

2. Die „zweite Apostelsynode“, eine Sammlung von 83 (pseudo-) apostolischen Kanones<sup>49</sup>.

3. Kanones der Synode von *Ankyra* (24)<sup>50</sup> mit Einleitung und Bischofsliste.

4. Kanones der Synode von *Neokaisareia* (14)<sup>51</sup> mit Einleitung und Bischofsliste.

5. Kanones des Konzils von *Nicaea I* (20).

6. Bischofsliste von *Nicaea I*.

7. Brief des Kaisers Konstantin, als Teil der Vorgeschichte von *Nicaea I*.

8. Protagma Konstantins, als Teil der Vorgeschichte von *Nicaea I*.

9. Brief des *Mārūtā* von *Maiṣerkaṭ*, als Einleitung zu den folgenden 73 Kanones von *Nicaea*.

10. Kanones von *Nicaea* (73), angeblich von *Mārūtā* ins Syrische übersetzt, deren Zuschreibung an *Nicaea I* aber (vielleicht auch die Zuschreibung der Übersetzung an *Mārūtā*) nur um der größeren Autorität willen geschah.

11. Symbolum von *Nicaea* und ein Traktat darüber, der sogenannte Ketzerkatalog.

12. Kanones der Synode von *Gangra* (20)<sup>52</sup> mit Einleitung und Bischofsliste.

13. Kanones der Synode von *Antiochien* (25)<sup>53</sup> mit Einleitung und Bischofsliste.

---

das Priestertum“ (auch „decreta Apostolorum“ oder „Canones, die den Aposteln einzeln und insgesamt zugeschrieben werden“ genannt).

<sup>50</sup> Nach PLOCHL, Geschichte des Kirchenrechts I 274: 314 n. Chr.; ebenso FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 91.

<sup>51</sup> KOROLEVSKIJ, *Disciplina caldea* CCO Fonti 678, hält *Ankyra* und *Neokaisareia* für weggelassen. Das ist nicht richtig; vgl. unten S. 84ff.! Was er zu der Erwähnung von *Serdica* als „*Souria*“ in den Synodalakten sagt, ist leicht zu widerlegen; vgl. SELB, Kanonensammlungen 374. Zur Datierung: Nach GAUDEMET, *L'Eglise* 40, zwischen 314 und 319 n. Chr.; SCHWARTZ, Kanonensammlungen 21: zwischen 314 und 320 n. Chr.; PLOCHL, Geschichte des Kirchenrechts I 274: zwischen 314 und 325 n. Chr.; FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 91: um 320 n. Chr.; BECK, Kirche 49: zwischen 315 und 324 n. Chr.; COUSSA, Melkiti CCO Fonti 388: 320 n. Chr.; VON HARNACK, Geschichte 161: um 318–320 n. Chr.

<sup>52</sup> COUSSA, Melkiti CCO Fonti 389: 362–371 n. Chr.

<sup>53</sup> Nach SCHWARTZ, Kanonensammlungen 21 und 34: 324/25 n. Chr.; GAUDEMET, *L'Eglise* 34: zwischen 332 und 341 n. Chr.; GOZMAN, *Copti* CCO Fonti 43: 341 n. Chr.; FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 91: 329 (?) n. Chr.; BECK, Kirche 50: 325 n. Chr.; COUSSA, Melkiti CCO Fonti 388: 325 n. Chr.; jedenfalls ist trotz des Zusatzes „in encaeniis“ nicht die Kirchenweihsynode von 341 n. Chr. gemeint.

14. Kanones der Synode von *Laodikeia* (59)<sup>54</sup>.
15. Kanones des Konzils von *Konstantinopel I* (4) mit Bischofsliste und Anaphora.
16. Erster Synodalbrief des *Damasus*, als Teil der Vorgeschichte des Konzils von *Konstantinopel I*.
17. Zweiter Synodalbrief des *Damasus*, als weiterer Teil der Vorgeschichte des Konzils von *Konstantinopel I*.
18. Brief der 150 Bischöfe an Kaiser *Theodosios*, als weiterer Teil der Geschichte des Konzils von *Konstantinopel I*.
19. Brief des Kaisers *Theodosios*, gehört ebenfalls noch zur Geschichte des Konzils von *Konstantinopel I*.
20. Sogenanntes Konzil von *Karthago* unter *Cyprian*, eine Sammlung von karthagischen Lokalsynoden.
21. Geschichte und Kanones des Konzils von *Chalkedon* (27).
22. Erster Brief des Kaisers *Valentinian* über *Eutyches*, wie die hier folgenden Titel 23—25 wahrscheinlich Teil des Tomos von *Chalkedon*.
23. Zweiter Brief des Kaisers *Valentinian* an *Palladios*.
24. Synodalbriefe des *Leo*, Bischof von Rom.
25. Auszüge aus Kirchenvätern über die Natur Christi (wahrscheinlich eine Zitatesenlese zum Synodalbrief des *Leo*).
26. Brief der „westlichen“ (Westen = *Antiochien*) Bischöfe an die „des Ostens“ (Osten = Persien), zeitlich richtig als ältestes Sondermaterial der nestorianischen Kirche eingereiht, in der Tat aber apokryph und späten Ursprungs.
27. Die sogenannte *Pāpā*-Korrespondenz<sup>55</sup>, wie Titel 26 eine apokryphe Rechtfertigung der später einseitig erklärten Unabhängigkeit der persischen Kirche von *Antiochien*.
28. Synode des *Isaak* (410 n. Chr.), die erste Lokalsynode der persischen Kirche.
29. Synode des *Jāhballāhā* (420 n. Chr.).
30. Synode des *Dādīšō* (424 n. Chr.).
31. Sammlervermerk zur Synode des *Bar Šaumā*.
32. Synode des *Aḳakīs* (486 n. Chr.).
33. Synode des *Bāḫai* (497 n. Chr.).
34. Synode des *Mār Abā* (544 n. Chr.) mit 4 Synodalbriefen (Brief 1 und Briefe 4—6).

<sup>54</sup> GOZMAN, *Copti CCO Fonti* 40, verlegt *Laodikeia* ins 6. Jh.; BECK, *Kirche* 49: zwischen 325 und 381 n. Chr.; COUSSA, *Melkiti CCO Fonti* 389: 343—381 n. Chr.

<sup>55</sup> Vgl. dazu O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, Bände I—V, Freiburg/Br. 1913—1932, 340 f.; BRAUN, *Briefwechsel*; DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 300 f. und unten S. 108 ff. und 115.

35. Synode des *Joseph*<sup>56</sup> (554 n. Chr.).
36. Synode des *Ezechiel* (576 n. Chr.).
37. Synode des *Ṭšō'jāhḫ I* (585 n. Chr.) und Synodalbrief desselben *Ṭšō'jāhḫ I* an *Jakob von Dārai*.
38. Synode des *Sabrīšō'* (596 n. Chr.) und ein Brief desselben *Sabrīšō'* an die Mönche von *Barqūtai*.
39. Synode des *Gregoris I* (605 n. Chr.) mit Supplik an den persischen König und „Argumenten“ gegen die „Severianer“.
40. Synode des *Georgis* (676 n. Chr.) und Brief desselben *Georgis* an den Chorbischof *Mīnā*.
41. Synode des *Hnānīšō' II* (775 n. Chr.).
42. Synodalbrief des *Mār Abā*, gehört nicht zu Titel 34.
43. Ehrechtsabhandlung des *Mār Abā*<sup>57</sup>, ebenso wie Titel 42 „Anhang“ einer mit *Georgis* oder *Hnānīšō' II* schließenden Zwischen- oder Teilredaktion<sup>58</sup> des Synodikon.
44. Brief des *Ṭšō'jāhḫ II* über die Natur Christi, von hier ab bis zu Nr 51 anscheinend Materialien zur Synode des *Gregoris I* und „Anhang“ einer Teilredaktion des Synodikon<sup>58</sup>.
45. Brief des *Attikos* an *Euphesinus*.
46. Brief des *Andreas von Samosata* an *Rabbula von Edessa*.
47. Kirchenväter, Auszüge über die Inkarnation, die zugunsten der Nestorianer sprechen.
48. Geschichte des *Nestorios* in Briefform.
49. Auszüge aus *Gregorios von Nazianz* und *Johannes Chrysostomos*.
50. Profangeschichte von *Hormizd* bis zur arabischen Invasion.
51. Apologie der persischen Bischöfe an *Chosroes* mit Symbolum.
52. Synodalbriefe des *Bar Šaumā*<sup>59</sup>, ebenfalls noch „Anhang“ einer Teilredaktion.
53. 12 Mönchskanones aus der Zeit des *Abraham* für das Kloster vom Berge *Ṭzlā*. Damit beginnen die Rechtsbücher.

<sup>56</sup> CHABOT, Syn. or. 611 und 613, reiht anschließend, mit ASSEMANI, BO III/1, 87, 632, eine Synode des *Paulus* ein. Im Synodikon ist sie nicht erwähnt.

<sup>57</sup> In Sir. Borg. 82 nach *Nicaea I* eingereiht, in Mard. 50 = Vat. Syr. 599 aber so wie hier, ebenso in Ming. 586.

<sup>58</sup> Vgl. dazu unten S. 114.

<sup>59</sup> CHABOT, Syn. or. 611 und 613, spricht von drei „Synoden“. In Sir. Borg. 82 sind die Briefe richtig im „Anhang“ zu finden. Ming. 586 scheint korrigiert zu haben und setzt sie nach dem Sammelvermerk über die Synode des *Bar Šaumā* (unter Titel 31) ins Synodikon. Das widerspricht aber der erst späten Anerkennung des synodalen Materials der Zeit des *Bar Šaumā*, vgl. dazu unten S. 112.

54. 27 Mönchskanones aus der Zeit des *Dādīšō'* für das Kloster vom Berge *ʿIzlā*.

55. Statuten der Schule von *Nisibis*.

56. Rechtsbuch („Richterliche Urteile“) des *Hnānīšō' I*.

57. Rechtsbuch („Gesetzbuch“) des *Timotheos I* <sup>60</sup>.

58. Rechtsbuch des *ʿIšō' bar Nūn*.

59. Kirchliche Fragen und Ritusfragen, beantwortet von *ʿIšō' bar Nūn*.

60. Andere kirchliche Fragen, beantwortet von einem unbekannten Autor.

61. Rechtsbuch des *ʿAbdīšō' bar Bahrīz*.

62. Rechtsbuch des *Simeon*.

63. Rechtsbuch des *ʿIšō' bōkt*.

64. Syrisch-Römisches Rechtsbuch, eine Version.

65. Syrisch-Römisches Rechtsbuch, eine andere Version.

66. Syrisch-Römisches Rechtsbuch, eine weitere Version.

67. Einige Briefe des *Timotheos I*.

68. Diskussion des *Timotheos I* mit *al-Mahdī*.

69. Zahlreiche Briefe des *Timotheos I*.

70. Synode des *Timotheos I*.

71. Prozeß gegen *Nestorios*, den Bischof von *Bēl Nūhadrā*.

72. Brief des *Ephraem*, Metropolit von *Elam*.

73. Brief des *ʿIšō' bar Nūn*.

74. Kirchliche Fragen mit Antworten über die Eucharistie uam.

75. Erbrechtsabhandlung<sup>61</sup> des *Elias I Patriarcha* (1028—1049).

76. Erbrechtskompendium des *Elias I*.

77. Erster Schlußvermerk des Synodikon (von *Elias I Patriarcha*).

78. Erbrechtsabhandlung des *Georgis von Arbela*.

79. Erbrechtskompendium des *Elias von Nisibis*<sup>62</sup>.

80. Zweiter Schlußvermerk (von *Elias von Nisibis*).

#### bb. Die Überlieferung des großen Synodikon

Das große, syrisch geschriebene nestorianische Synodikon aus dem 11. Jh. ist derzeit durch mehrere Handschriften derselben Version

<sup>60</sup> Durchaus keine „2. Synode des *Timotheos I*“ von 805, wie KOROLEVSKI, *Disciplina caldea* CCO Fonti 684, meint. Siehe unten S. 174!

<sup>61</sup> Es handelt sich also nicht um eine allgemeine Sammlung von Synodalkanones, wie VOSTE, *Disciplina caldea* CCO Fonti 652, unter Berufung auf die Chronik Amri et Slibae meint, und wie es auch CHABOT, *Syn. or.* 14, nahelegt.

<sup>62</sup> Vgl. dazu unten S. 184 f. Jedenfalls liegt auch hierin keine allgemeine Sammlung von Kirchenrecht vor, wie man nach VOSTE, aaO (Fn 61) und CHABOT, *Syn. or.* 14, meinen könnte.

bekannt. Die älteste Handschrift findet sich im Kloster Unserer Lieben Frau von den Saaten (Nôtre-Dame-des-Sémences), nahe beim einstigen Kloster *Rabban Hormizd* bei *Alqoš* im Irak<sup>63</sup>. Sie wurde einst als ND-Sem Cod. 90 geführt<sup>64</sup>, erscheint jetzt jedoch als Ms *Alqoš* syr. 169<sup>65</sup>. Sie ist paläographisch ins 13./14. Jh. zu datieren<sup>66</sup>. Alle späteren Handschriften desselben Inhalts scheinen ihre „Töchter“ zu sein. Nach der Beschreibung von A. SCHER<sup>67</sup> handelt es sich um ein Fragment, das vor allem am Beginn die Apostelkanones vermissen läßt. Nach A. SCHER fehlen am Anfang auch gerade so viel Blätter wie erforderlich wären, um die Apostelkanones der syrischen Tradition unterzubringen. Leider ist mir die Handschrift nicht zugänglich. VÖÖBUS hat die Statuten der Schule von *Nisibis* daraus publiziert<sup>68</sup> und beruft sich auch sonst auf die Handschrift<sup>69</sup>, scheint also eine Kopie angefertigt zu haben.

Eine Tochterhandschrift aus jüngerer Zeit ist die Handschrift Mus. Borg.<sup>70</sup> ser. K VI vol. 4 und 3 (die Teile gehören zusammen und bilden in der angegebenen Reihenfolge das Synodikon), heute Sir. Borg. 82 und 81. Mit kaum größeren Lücken als die Vorlage — einige weiße Blätter zeigen, wo dem Abschreiber die Vorlage zu undeutlich war — umfaßt die Handschrift das ganze Synodikon. Nach einer Schreiber- notiz wurde sie neben einer anderen, die in *Mossul* geblieben sein soll, nach der Handschrift in *Alqoš* angefertigt. Sie dürfte nicht lange vor 1869, als sie nach Rom gelangte, geschrieben worden sein. Eine zweite junge Tochterhandschrift der „Mutter“ aus Nôtre-Dame-des-Sémences in *Alqoš* fand sich einst in der Bibliothek des chaldäischen Bischofs von *Mardin* als Cod. 49 und Cod. 50. Sie wurde 1871 erst angefertigt; der Kopistenvermerk dazu ist klar<sup>71</sup>. Heute befindet sich diese Handschrift

<sup>63</sup> Das Schicksal dieses Klosters und seiner Bibliothek beschreibt A. SCHER in JA X<sup>e</sup> ser., VII (1906) 479 ff. und VIII (1907) 55 ff.

<sup>64</sup> BAUMSTARK, Geschichte 287; A. SCHER, JA X<sup>e</sup> ser., VIII (1907) 55 f.

<sup>65</sup> VÖÖBUS, Statutes of Nisibis 37 f.; VOSTE, Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame-des-Sémences près d'Alqoš (Iraq), Angelicum V, Roma 1928, 187—194.

<sup>66</sup> VÖÖBUS, Statutes of Nisibis 44, und VOSTE, Disciplina caldea CCO Fonti 651.

<sup>67</sup> AaO (Fn 63); vgl. auch VOSTE, aaO (Fn 65) und VÖÖBUS, Statutes of Nisibis 43.

<sup>68</sup> Statutes of Nisibis 43 f.

<sup>69</sup> VÖÖBUS, A new recension of the Syro-Roman Lawbook, Labeo 1973, 156—160.

<sup>70</sup> P. CERSOV, Les manuscrits orientaux de Monseigneur David au Musée Borgia de Rome, ZfA IX (1894) 361—384.

<sup>71</sup> A. SCHER, Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin, Revue des Bibliothèques, Paris, 18 (1908) 64 ff.

in Rom unter der Signatur Vat. Syr. 598 und 599<sup>72</sup>. Sie bietet freilich das Synodikon erst von den orientalischen Synoden an und endet mit den drei Versionen des Syrisch-Römischen Rechtsbuches. Der Grund dafür ist unbekannt. Ganz jung ist die in Birmingham, Selly Oaks College, befindliche Tochterhandschrift Ming. Syr. 586 und 587<sup>73</sup>. Im Jahre 1932 in *Alqoš* kopiert<sup>74</sup>, beruht auch sie direkt oder indirekt auf derselben „Mutterhandschrift“. Sie ist ähnlich vollständig wie Mus. Borg. K VI, 4 und 3 = Sir. Borg. 82 und 81. Verschollen ist leider die noch 1905 vorhanden gewesene Handschrift Nr. 65 aus der bischöflichen Bibliothek von *Séert* (Kurdistan). A. SCHER beschreibt sie<sup>75</sup>. Sie mag jene zweite überlieferte Handschrift gewesen sein, auf die sich der Kopist der Handschrift Bibl. Nat. 332 (Paris) beruft<sup>76</sup>. Mit dieser Handschrift haben wir eine weitere Tochter erwähnt, die freilich nur den ersten Teil des Synodikon bietet und bis zum Rechtsbuch des *ʿAbdīšō bar Bahrīz* führt<sup>77</sup>. Noch zu erforschen bleibt, ob unter den Handschriften aus der bischöflichen Bibliothek von Trichur (Kerala), über die Bischof MĀR APREM auf dem Symposium Syriacum 1980 in Goslar berichtet hat, unter Nr 5 und Nr 65 das Synodikon zu finden ist. Der Titel aus dem unveröffentlichten Katalog (Synoden des Ostens und Westens) gibt einigen Anhalt dafür. Nr 10 scheint Briefe des *Timotheos I* aus dem Synodikon zu enthalten.

Da wir den Gehalt und Aufbau des Synodikon kennen, sind wir in der Lage, auch Fragmente des nestorianischen Synodikon in isolierter Überlieferung zu erkennen. So enthält Codex 112 aus *Séert* nach dem bereits zitierten Katalog<sup>78</sup> das Rechtsbuch des *Georgis von Arbela*. In Cambr. Add. 2022 und 2032<sup>79</sup> finden wir Auszüge aus den Rechtsbüchern des *Timotheos I*, des *Ṭšō bōkt*, des *Ṭšō bar Nūn* und des *Georgis von Arbela*. B. Nat. 306<sup>80</sup> überliefert in Bruchstücken die Rechtsbücher des *Ṭšō bar Nūn*, des *Simeon*, des *Ṭšō bōkt* und des

<sup>72</sup> VAN LANTSCHOOT, Inventaire des mss. syr. des fonds vaticans (490—631), Barberini oriental e neofiti, Città del Vaticano 1965 = Studi e Testi 243, 131—133.

<sup>73</sup> Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Mss. I, Cambridge 1933.

<sup>74</sup> Vermerk auf fol. 412 b; Mingana, aaO (Fn 73) col. 1121.

<sup>75</sup> Catalogue des Manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), Mossoul 1905, 48 ff.

<sup>76</sup> CHABOT, Syn. or. 11 und 12 unter Bezug auf fol. 233 b und schon Notice sur les mss. syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874 (N<sup>os</sup> 289—334), in JA IX ser. VIII (1896) zu N<sup>o</sup> 332.

<sup>77</sup> Beschreibung bei CHABOT, Syn. or. 11 ff.

<sup>78</sup> Siehe oben Fn 75!

<sup>79</sup> Die Handschriften liegen mir in Kopien vor.

<sup>80</sup> CHABOT, Notice (Fn 76) 254.

‘*Abdišō*’ *bar Bahrīz* sowie des Syrisch-Römischen Rechtsbuches, ferner ein Fragment der Statuten der Schule von *Nisibis*. Ming. Syr. 47<sup>81</sup> gibt die Statuten der Schule von *Nisibis* und die Rechtsbücher des *Ṭšō bōkt* und des *Timotheos I* wieder. Vat. Syr. 501<sup>82</sup>, nach einem Schreibervermerk 1927 — mittelbar? — aus Cod. 65 Séert kopiert, zeigt allein das nicaeanische Material. Vat. Syr. 605, eine in *Alqoš* hergestellte Kopie, enthält lediglich die Briefe des *Timotheos I*. Br. Mus. orient. 9386 part 2, eine schwache Tochter von Vat. Syr. 599, bietet nach einem mir vorliegenden Mikrofilm <sup>82a</sup> das Ende der Statuten der Schule von *Nisibis*, ferner die Rechtsbücher des *Ḥnānīšō*, des *Timotheos I*, des *Ṭšō bar Nūn*, des ‘*Abdišō*’ *bar Bahrīz*, des *Simeon* und des *Ṭšō bōkt*. Br. Mus. orient. 2310 enthält ua Stücke aus dem Rechtsbuch des *Timotheos I*. B. Nat. syr. 62 zeigt die 81 (83) Apostelkanones der „zweiten Apostelsynode“, ebenso — überraschend, weil es sich um eine Handschrift westsyrisch-jakobitischer Herkunft handelt<sup>83</sup> — „westliche und östliche“ Synodalkanones. Sir. Borg. 88 enthält einige Blätter aus *Ṭšō bōkt*, Vat. ar. 160 eine arabische Version des *Elias von Nisibis*.

Noch ausstehende Fragmente in syrischer Sprache können gewöhnlich leicht nach Abschreibervermerken oder vom Inhalt her dem nestorianischen oder dem westsyrischen Synodikon zugeordnet werden. Die Probleme liegen einmal dort, wo es sich um Fragmente handelt, die Material bieten, das auch in der westsyrisch-jakobitischen Kirche tradiert wird, etwa „Apostelkanones“ oder „westliche Synoden“, Auszüge aus Kirchenvätern oder das Syrisch-Römische Rechtsbuch<sup>84</sup>. Zum anderen können alle Teile des Synodikon an sich auch aus chronologisch oder systematisch angelegten Kompendien stammen. Dort freilich wird die Darstellungsweise die Zuordnung ermöglichen. Die resumierend verkürzende Darstellung entstammt ebenso dem Kompendium wie die auszugsweise Wiedergabe oder gar die arabische Übersetzung — sehen wir vom Syrisch-Römischen Rechtsbuch ab, das auch außerhalb der Kompendien ins Arabische übersetzt wurde<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Siehe Fn 73.

<sup>82</sup> VAN LANTSCHOOT, aaO (Fn 72) 682; VOSTE, Manuscripts Syrochaldéens récemment acquis par la Bibl. Vat., Angelicum VI (1929) 35–46.

<sup>82a</sup> KAUFHOLD machte mich freundlicherweise aufmerksam, daß die Hs. selbst vollständiger sei; vgl. auch VÖÖBUS, Documents 151, 164.

<sup>83</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 9.

<sup>84</sup> Letzteres ist — ganz abgesehen von der Tradition in Armenisch, Arabisch und Äthiopisch, da freilich nur als Zitate im Fetha Nagast — oftmals Teil westsyrisch-jakobitischer Synodika.

<sup>85</sup> Vgl. DARBLADE, Melkites CCO Fonti!

## cc. Editionen und Übersetzungen

Eine geschlossene Edition oder doch eine Übersetzung des Synodikon gibt es nicht. Doch ist ein großer Teil der Einzelwerke daraus selbständig ediert und übersetzt. Mit Rücksicht darauf, daß die Quelle zu einem großen Teil erstmals für die Darstellung ausgewertet wird, soll hier der Stand der Editions- und Übersetzungsarbeiten dargestellt werden. Er zeigt zugleich die Werkprobleme, die noch zu leistende Arbeit und die Grenzen der Auswertung.

Die beiden Reihen von Apostelkanones im nestorianischen Synodikon sind nur ein kleiner Teil des umfangreichen Materials an Apostelkanones, wie sie bei den verschiedenen orientalischen Kirchen tradiert wurden. Eine der schwierigsten Aufgaben der ältesten kirchlichen Rechts- und Literaturgeschichte ist noch immer die Identifikation aller dieser Apostelkanones, denen die Verfasser, Redaktoren oder Schreiber, die späteren Entdecker, Übersetzer oder Interpreten, ohne einen Eindruck von der Gesamtüberlieferung zu haben, mehr oder weniger irreführende Titel, dazu noch in vielerlei Sprachen, gegeben haben. Eine zweite Schwierigkeit ist, daß immer wieder dasselbe, ursprünglich griechisch verfaßte Material, in immer neuen Rezensionen und Kompositionen in allen orientalischen Kirchen und in allen nur denkbaren Kirchensprachen verbreitet worden ist. Eine Gesamtübersicht fehlt noch immer. Welche Schwierigkeiten sie bereitet, zeigt uns derzeit am besten die neueste Untersuchung von MAGNE<sup>86</sup>. Er informiert am kürzesten über den Stand der Erforschung der Sammlungsmaterialien, ihrer Neukomposition im Laufe der Zeit und ihrer üblichen und möglichen Benennungen und Zuschreibungen<sup>87</sup>, ferner über Editionen und Übersetzungen<sup>88</sup>. Wer sich also mit den beiden zum nestorianischen Synodikon gehörenden Reihen von Apostelkanones, ferner mit den von *Gabriel von Baṣra* oder *Elias al-Ḡauharī* oder *Ibn al-Ṭaijib* zusätzlich aufgenommenen „Entscheidungen der zwölf Apostel“ beschäftigen will, wird zuerst den Gesamtzusammenhang dieser Versionen in der Literatur suchen müssen<sup>89</sup>. Für den Text der Originalkanones wird man sich derzeit freilich mit deren Wiedergabe in den späten nestorianischen Kompendien zufrieden geben müssen, etwa mit der Wiedergabe bei *Ibn al-Ṭaijib* oder in der sogenannten *Collectio*

<sup>86</sup> MAGNE, *Tradition Apostolique*, Paris 1975.

<sup>87</sup> MAGNE, aaO (Fn 86), *Bibliographie*: 193 ff.

<sup>88</sup> MAGNE, aaO (Fn 86), *Index des documents*: 226 ff. Ergänzend noch immer heranzuziehen: BAUMSTARK, *Geschichte* 82 Fn 3 und 83 Fn 1, ferner BAUMSTARK-RÜCKER, *Literatur*.

<sup>89</sup> Vgl. auch unten S. 92 ff.!

Canonum Synodicorum des 'Abdīšō' bar Brīkā<sup>90</sup>, die uns mit lateinischer Übersetzung vorliegt.

Die „westlichen“, dh reichskirchlichen Synodalkanones des Synodikon sind uns überall dort überliefert, wo auf der reichskirchlichen Tradition aufgebaut wird, also bei allen orientalischen Kirchen, selbstverständlich auch in den lateinischen reichskirchlichen Sammlungen und in den byzantinischen Sammlungen. Über die zum Vergleich benötigten Editionen informieren für den lateinischen Bereich FEINE<sup>91</sup> und PLÖCHL<sup>92</sup>. Für die byzantinische Kirche und für die übrigen orientalischen Kirchen muß einstweilen auf geplante aber noch ausstehende Sonderdarstellungen verwiesen werden<sup>92a</sup>.

Die „westlichen“ Synodalkanones des nestorianischen Synodikon sind in Teilen (*Nicaea*, *Ankyra*, *Neokaisareia*) zugänglich gemacht worden von J. B. PITRA — P. MARTIN<sup>93</sup> (Übersetzung), ferner von SCHULTHESS<sup>94</sup>, der den Text freilich nach paralleler monophysitischer Überlieferung<sup>95</sup> ohne die sogenannten syrischen Kanones von *Nicaea* ediert hat, ferner von BRAUN<sup>96</sup> in einer deutschen Übersetzung der sogenannten syrischen Kanones von *Nicaea*, ferner, im Auszug, von VÖÖBUS<sup>97</sup>, der nur die Mönchskanones aus den syrischen Kanones von *Nicaea* vorstellt, ferner, im Auszug, von A. VON HARNACK<sup>98</sup>, der den Ketzerkatalog zum Symbolum von *Nicaea* bietet, ferner, im Auszug, von BRAUN<sup>99</sup>, der eine deutsche Übersetzung des apokryphen „Anhangs“ zu den westlichen Synoden gibt. Als Vergleichsmaterial können selbstverständlich auch hier wieder alle späteren chronologischen und systematischen Sammlungen nestorianischer Tradition herangezogen werden.

Die „östlichen“, dh die persischen Synodalkanones des Synodikon sind uns aus einer Textedition mit französischer Übersetzung von CHABOT<sup>100</sup> und aus einer deutschen Übersetzung von BRAUN<sup>101</sup> bekannt.

<sup>90</sup> Vgl. dazu unten S. 75 f., 182 ff. und 76 ff., 225.

<sup>91</sup> Kirchliche Rechtsgeschichte 90 ff.

<sup>92</sup> Geschichte des Kirchenrechts I 273 ff.

<sup>92a</sup> Einstweilen vgl. Joannou, Discipline.

<sup>93</sup> *Analecta Sacra* IV, Paris 1883.

<sup>94</sup> Syrische Kanones.

<sup>95</sup> Warum wir uns hier darauf beziehen dürfen, dazu vgl. unten S. 84 ff. und 89 ff.

<sup>96</sup> *De Sancta Nicaena Synodo*.

<sup>97</sup> *Documents* 115 ff.

<sup>98</sup> Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat (Texte und Unters. z. Geschichte der althristlichen Literatur IV, 1b) (Leipzig 1899).

<sup>99</sup> Briefwechsel.

<sup>100</sup> *Syn. or.*

<sup>101</sup> *B. Synh.*

Daneben gibt es Teileditionen desselben Materials. LAMY zB stellte schon früh die Synode von 410, die Synode des *Isaak*, vor<sup>102</sup>. Den separaten Text der Synode des *Īšō'jāhḇ* bietet GRAFFIN<sup>103</sup>.

Als Teile der „östlichen Synoden“ werden auch einige Materialien geführt, die von der Hand eines Redaktors der Sammlung ganz bestimmten Synoden zugeordnet wurden. Dazu gehört die Ehrechtsabhandlung des *Mār Abā*, die von SACHAU unter den Rechtsbüchern ediert und ins Deutsche übersetzt worden ist<sup>104</sup>, ferner die „Geschichte des *Nestorios* in Briefform“, deren Text BRAUN ediert hat<sup>105</sup>, ferner die „Profangeschichte von *Hormizd* bis zum Ende der Perserherrschaft“, deren Text wir GUIDI verdanken<sup>106</sup>.

VÖÖBUS hat sich in seinem Werk „Kanonessammlungen“<sup>107</sup> zwar nur mit dem Quellenmaterial der Westsyrrer-Jakobiten befaßt, mit der Handschrift Par. Syr. 62 aber eine Quelle jakobitischer Herkunft und nestorianischen Inhalts erfaßt. Daher bietet auch er in seinem Werk<sup>108</sup> die „persischen“, dh nestorianischen Synoden.

Auch hier kann stets zum Textvergleich auf die bereits genannten chronologischen und systematischen Sammlungen der Nestorianer verwiesen werden.

Mit Titel 53 unserer Vorstellung des Synodikon beginnt die Reihe der Rechtsbücher.

Die Mönchsregeln des *Abraham* und des *Dādīšō* für das Kloster vom Berge *Izlā* hat uns CHABOT in Text und lateinischer Übersetzung zugänglich gemacht<sup>109</sup>. Die Mönchsregeln des *Abraham* verdanken wir in Text und englischer Übersetzung BUDGE<sup>110</sup>. Eine neuere Edition und englische Übersetzung des Materials — nebst jakobitischen Quellen — bietet schließlich VÖÖBUS<sup>111</sup>.

Die Statuten der Schule von *Nisibis* kennen wir aus dem von GUIDI

<sup>102</sup> Concilium; über noch ältere Versuche berichtet BRAUN, B. Synh. 7 f.

<sup>103</sup> GRAFFIN, Le synode de Mar Jesujab, in ROC IV (1899) 247.

<sup>104</sup> SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>105</sup> O. BRAUN, in ZDMG LIV (1900) 378.

<sup>106</sup> GUIDI, Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi (Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, Stockholm 1889).

<sup>107</sup> VÖÖBUS, Kanonessammlungen.

<sup>108</sup> AaO, insbesondere 490—492.

<sup>109</sup> CHABOT, Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadiesu rectore conventus Syrorum in Monte Izla conditae, Rend. Linc. ser. V vol. VII (1898) 39—50 u. 77—102.

<sup>110</sup> E. A. W. BUDGE, The book of the governors, 1, London 1893, CXXXIV ff.

<sup>111</sup> Documents.

edierten Text<sup>112</sup> und der deutschen Übersetzung von NESTLE<sup>113</sup>. Eine neuere Edition samt englischer Übersetzung beider Reihen von Statuten bietet VÖÖBUS<sup>114</sup>.

Um die Edition und Übersetzung von Rechtsbüchern aus dem Synodikon hat sich besonders E. SACHAU verdient gemacht: Text und deutsche Übersetzung der Rechtsbücher des *Hnānīšō* I<sup>115</sup>, des *Timotheos*<sup>116</sup> — eine ältere Übersetzung ins Lateinische stammt von J. LABOURT<sup>117</sup> —, des *Īšō bar Nūn*<sup>118</sup> — Mönchsregeln daraus finden sich bei VÖÖBUS<sup>119</sup> —, des *Simeon*<sup>120</sup> — eine ältere Edition bietet RÜCKER<sup>121</sup> —, des *Īšō bōkt*<sup>122</sup> sowie der drei Rezensionen des Syrisch-Römischen Rechtsbuches<sup>123</sup>. Das letztgenannte Werk kann zum Vergleich auch nach Editionen und Übersetzungen studiert werden, die westsyrisch-jakobitische, armenische, koptisch-arabische, melchitische, maronitische oder gar — in Zitaten — äthiopische Quellen zur Grundlage haben<sup>124</sup>.

<sup>112</sup> GUIDI, Gli statuti della scuola di Nisibi, GSAI IV (1890) 165—195.

<sup>113</sup> NESTLE, Die Statuten der Schule von Nisibis aus den Jahren 495 und 590, ZKG XVIII (1848) 211—229.

<sup>114</sup> Statutes of Nisibis.

<sup>115</sup> SACHAU, Syr. Rb. II.

<sup>116</sup> SACHAU, Syr. Rb. II. Die in Sir. Borg. 82 fehlenden §§ 20—28 bietet FURLANI, Impedimenta.

<sup>117</sup> De Timotheo I Nestorianorum Patriarcha, Paris 1904.

<sup>118</sup> SACHAU, Syr. Rb. II; ergänzt wurde die Edition neuerdings durch SAUGET, Décisions.

<sup>119</sup> Documents.

<sup>120</sup> SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>121</sup> Die Canones des Simeon von Rêvârdesir, Leipzig 1908.

<sup>122</sup> SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>123</sup> SACHAU, Syr. Rb. I.

<sup>124</sup> Edition und Übersetzung ins Lateinische nach der Handschrift BM Add 14, 528 Bl. 192a—228a von J. T. N. LAND, in Anecdota syriaca I, Lugduni Batavorum 1862. Aus derselben und anderen monophysitischen syrischen Handschriften edierten und übersetzten BRUNS-SACHAU, Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem 5. Jh., Leipzig 1880, Nachdruck Aalen 1963. Aus der erstgenannten Handschrift verfaßten A. C. FERRINI-J. FURLANI in Fontes Iuris Anteiustiniani (FIRA) II (Auctores), NDr. Florentiae 1968, 759ff. ihre lateinische Übersetzung. Ein Fragment derselben Handschrift, das bislang fehlte, edierten und übersetzten W. BAARS-P. A. H. DE BOER, Symbolae iuridicae et historicae Martino David dedicatae, Leiden 1968, 55ff. Eine neuentdeckte Version des Rechtsbuches nach monophysitischen Quellen hat gerade VÖÖBUS ediert und übersetzt, in Synodicon I—IV unter dem Titel „The laws of the christian and victorious kings“, Teil II Übersetzung, 106ff. Das im gleichen Synodikon enthaltene Werk „The laws of the christian and victorious kings“, Teil II Übersetzung, 97ff. ist nicht, wie VÖÖBUS meint, aaO 97 Fn 1, eine weitere Version desselben Rechtsbuches, sondern ein Werk, das

Das Rechtsbuch des 'Abdīšō' bar Bahrīz wurde von SELB ediert und ins Deutsche übersetzt<sup>125</sup>. Vom Erbrechtsbuch des *Georgis von Arbela* gibt es eine Teilausgabe von GISMONDI<sup>126</sup>.

Vom übrigen Material des Synodikon ist die Synode des *Timotheos I* bei CHABOT als Anhang zum Synodicon orientale ediert und ins Französische übersetzt<sup>127</sup>. Die auch rechtsgeschichtlich interessanten Briefe des *Timotheos I* sind teilweise zugänglich<sup>128</sup>. So fehlen dem Rechtshistoriker eigentlich nur noch die Beiträge des *Elias Patriarcha* und des *Elias*, Metropolit von *Nisibis*, zum Synodikon<sup>129</sup>.

### b. Kompendien

Eine zweite wichtige Werkgattung bilden die Sammlungen nestorianischen Kirchenrechts, in denen namentlich bekannte Autoren das im Synodikon tradierte Material — gelegentlich auch noch wenige weitere Werke — wiedergeben, soweit es rechtlichen Inhalt hat. Enthalten diese Kompendien neben kirchenrechtlichem Material im engeren Sinne auch noch weltliches Recht und ordnen sie das Material systematisch, so sprechen wir in Anlehnung an eine Bezeichnung aus der byzantinischen Tradition von Nomokanones. Die Textübernahme in das Kompendium kann sich der Form auszugsweiser wörtlicher

fragmentarisch seit einigen Jahren bekannt — SELB, SZ Rom 85 (1968) 400 ff.: Edition und deutsche Übersetzung — nunmehr vollständig vor uns liegt; sogar eine armenische Version existiert davon, KAUFHOLD, Zur Übernahme byzantinischer Rechtsbücher durch die Armenier, *Hamdes Anisorya*, Zeitschrift für armenische Philologie 90 (1976) Sp. 591 ff. (605 ff.), 125, und DERS., Die Rechtssammlung 37 Fn 168. BRUNS-SACHAU, aaO, bieten übrigens auch noch die Edition einer arabischen und einer armenischen Version samt Übersetzung. Problematisch ist bei solchen Versionen, wie weit sie bereits aus späteren Kompendien stammen. Zum Vergleich können jedenfalls auch solche Kompendien herangezogen werden. Eine genaue Darstellung der Quellenlage bei Armeniern, Westsyrrern, Kopten, Melchiten, Maroniten und Äthiopiern bleibt den Abhandlungen über die betreffenden Kirchen vorbehalten.

<sup>125</sup> SELB, 'Abdīšō' bar Bahrīz, Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidung von Rechtsfällen, Wien 1970 (= Österr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 268. Bd, 1. Abh.)

<sup>126</sup> GISMONDI, *Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia*..., ed. altera, Beirut 1900, 73 f.; vgl. BAUMSTARK, Geschichte 5 und 239.

<sup>127</sup> Syn. or. 599 ff.

<sup>128</sup> O. BRAUN, OC 1, 299 ff. und OC 2, 1 ff., ferner in CSCO Syr. ser. II, *Timothei patriarchae epistulae*, 1914/15; weiter J.-B. CHABOT, *La lettre du Catholikos Mar-Aba II*, in *Actes du 11<sup>ème</sup> Congrès International des orientalistes*, Paris 1897, 295, und BIDAVID, *Lettres*.

<sup>129</sup> Vor einer Edition sind manche Rätsel um diese beiden oder gar drei Werke nicht zu lösen. Vgl. unten S. 183 ff.! KAUFHOLD, Rechtssammlung 88 und Fn 395 meint, das Erbrecht des *Elias von Nisibis* sei im Nomokanon des 'Abdīšō' bar Brīkā enthalten.

Wiedergabe der Vorlagentexte bedienen; sie kann jedoch auch einmal in der Form freier kürzender Wiedergabe erscheinen. Die Komposition wieder ist einmal die chronologische, die sich an den Aufbau der Vorlagen im Synodikon hält, zum anderen die systematische, welche die Texte nach Sachfragen ordnet und, mit oder ohne Urheberangabe, mit oder ohne eigenen Beitrag, neu zusammenstellt. Gelegentlich wählt ein Autor auch beide Kompositionsweisen nebeneinander oder nacheinander. Eine Ausbeutung der Vorlage des Synodikon findet dabei in der Geschichte mehrfach, auf verschiedenen Stufen seiner Fortschreibung statt.

aa. *Elias (Il̄yā) al-Ġauharī*

In einer Epoche, in der im nestorianischen Bereich die arabische Sprache dominierte, entstanden zwei arabisch geschriebene Kompendien. Das ältere von ihnen stammt von *Elias al-Ġauharī* (um 900 n. Chr.). Im Schriftstellerkatalog des 'Aḥdīšō bar Brīkā wird er als Metropolit von *Damaskus* bezeichnet<sup>130</sup>. Andere Autoren sehen zwei *Elias* als Autoren: einen *Elias al-Ġauharī*, Metropolit von *Jerusalem*, und einen anderen *Elias*, Metropolit von *Damaskus*. GRAF<sup>131</sup> hält mE zu Recht den Metropolit von *Damaskus* für den Kanonisten, RIEDEL dagegen<sup>132</sup> den *Elias von Jerusalem*. DAUVILLIER<sup>133</sup> nimmt keine Stellung dazu.

Derzeit sind zwei arabische Handschriften des Werkes bekannt, Vat. ar. 157 ff. 2 v—81 v (13. Jh.) und *Dijarbekr* 157 I (1602 n. Chr.); ein Fragment findet sich in Vat. ar. 635 (18. Jh.). In Karšuni ist die Handschrift Straßb 4293 geschrieben. Noch zu identifizieren wäre aus Sbath Fihris 248 das „Buch des Gesetzes von *Elias al-Ġauharī*“.

Das Werk bietet insgesamt einen chronologischen Auszug<sup>134</sup> aus dem nestorianischen Synodikon, der bemerkenswerterweise nur bis zu der Synode des *Georg* reicht (661—678 oder 680 n. Chr.), darüber hinaus aber bereits einige der angehängten Schriften kennt. Der Stand der Vorlage, den *Elias al-Ġauharī* vor sich hatte, müßte dringend erforscht werden, um die Redaktionsgeschichte des Synodikon verfolgen zu

<sup>130</sup> ASSEMANI BO III/1, 78, 279 u. 513 ff.; BAUMSTARK, OCP 1901, 112; CHABOT, Syn. or. 14; DAUVILLIER, Chaldéen col. 351; RIEDEL, Kirchenrechtsquellen 152.

<sup>131</sup> Geschichte II 132.

<sup>132</sup> Kirchenrechtsquellen 152.

<sup>133</sup> Chaldéen col. 352.

<sup>134</sup> Dazu, mit weiterer Literatur, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 27 und Fn 123.

können. Leider fehlt bis heute eine Edition<sup>135</sup>. In ASSEMANI BO III/1, 513 ff. finden sich nur Auszüge in lateinischer Übersetzung, in BO III/1, 78, 374, 430, 435, 448, 452 kirchengeschichtliche Daten aus *Elias*, die sich auf das Synodikon berufen. Die mittelbaren Kenntnisse aus Beschreibungen reichen nicht völlig aus.

#### bb. *Gabriel von Başra*

Eine erste systematische Sammlung, die kirchliches und weltliches Recht aus dem Synodikon als Vorlage aufnimmt, ist die des *Gabriel von Başra*. Sie ist syrisch überliefert und entstammt der Zeit zwischen 884 und 891 n. Chr.<sup>136</sup>.

Das Gesamtwerk des *Gabriel* ist leider nicht überliefert, wohl aber Fragmente<sup>137</sup>. Aus den Beschreibungen bei anderen nestorianischen Autoren und aus Notizen in einem *Gabriel von Başra* zuzuschreibenden Fragment kann aber mit Sicherheit angenommen werden, daß es aus zwei Teilen bestand. Mit BAUMSTARK<sup>138</sup> dürfen wir annehmen, daß sich in der leider nicht mehr greifbaren, syrisch geschriebenen Handschrift *Séert* Cod. 67<sup>139</sup> ein zweiteiliges Werk des *Gabriel von Başra* fand. Mit dem zweiten Teil identifiziert dann BAUMSTARK<sup>140</sup> die erhaltene anonyme Handschrift Sir. Borg. 78 (früher Mus. Borg. K VI 1) (syrisch geschrieben). GRAF<sup>140a</sup> nimmt eine zweiteilige chronologische Sammlung und daneben einen systematischen Nomokanon an; erhalten sei original nur die chronologische Sammlung. KAUFHOLD<sup>141</sup> ist demgegenüber der Meinung, daß *Gabriel* überhaupt nur ein „System“ verfaßt habe, und dieses „System“ selbst zweiteilig komponiert sei, für eine chronologische Sammlung also kein Raum bleibe. Er kann sich für diese Auffassung auf einen Vermerk in Sir. Borg. 78 stützen, wonach es sich dort um eine „zweite Reihe, in der die Synodalcانونes der westlichen und östlichen Väter gesammelt sind“ handle, ferner auf das zur Edition verwendete, ebenfalls syrisch geschriebene Fragment der Hartford Seminary Foundation, in dem der erste Teil mit den Worten schließt:

<sup>135</sup> Vgl. GRAF, Geschichte II 132 f.; GUIDI, Ostsyrische Bischöfe 389; MAL, SVNC IV 297; CHABOT, Syn. or. 14; ASSEMANI BO III/1, 180; BRAUN, B. Synh. 2 Fn 3.

<sup>136</sup> Umfassend zu Person und Werk neuerdings KAUFHOLD, Die Rechtssammlung.

<sup>137</sup> Noch DAUVILLIER, Chaldéen col. 349, und CHABOT, Syn. or. 14, nehmen an, das Werk sei überhaupt nicht überliefert.

<sup>138</sup> Geschichte 235.

<sup>139</sup> Katalogangaben von A. SCHER, Catalogue des Manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), Mossoul 1905, 48 ff.

<sup>140</sup> Geschichte 235 Fn 1.

<sup>140a</sup> Geschichte II 121 f.

<sup>141</sup> AaO 39 f.

„Zu Ende ist mit Hilfe unseres Herrn die erste Reihe der Sammlung: das Recht der Väter Katholikoi und Metropolitien und der griechischen Könige. Es folgt die zweite Reihe, in der die Synodalkanones der westlichen und östlichen Väter gesammelt sind.“<sup>142</sup> KAUFHOLD hätte jedoch eine Bestätigung seiner Auffassung auch noch aus der „Ersten Frage“ des zweiten Teils erfahren können. Denn dort rechtfertigt sich der Verfasser des Gesamtwerkes, das nach seiner Angabe den Titel trug „Sammlung des Rechts und der Synodalkanones“ für die Einteilung in „Recht“ und „Synodalkanones“ in zwei verschiedenen Teilen damit, daß er das weltliche Recht der Kirche von dem auf Synodalbeschlüssen beruhenden kirchlichen Recht habe trennen wollen<sup>143</sup>. Die Einteilung des systematischen Gesamtwerkes in zwei Bände, weltliches und kirchliches Recht, wird darüber hinaus noch einmal in den Fragen 4 und 5 aufgegriffen. Auch dort ist von zwei Teilen einer einzigen systematischen Sammlung die Rede.

Die Zuordnung der genannten beiden Werkfragmente an *Gabriel von Baṣra* ist nach KAUFHOLD kaum noch zweifelhaft. Problematisch ist allein, ob das Werk des *Gabriel von Baṣra* nicht Fortschreibungen erlebt hat, und die Textfragmente solche Fortschreibungen bieten. Hier folge ich nunmehr — unter Aufgabe meiner früher geäußerten Meinung<sup>144</sup> — den Ausführungen bei KAUFHOLD<sup>145</sup>, wonach das in den vorliegenden Fragmenten zitierte Werk des ‘*ʿAbdīšō*’ bar *Bahrīz* aus dem 9. Jh. stammt, nicht erst einem gleichnamigen Autor des 11. Jh. zuzuschreiben ist.

Das Werk des *Gabriel von Baṣra* ist — in einer arabischen Übersetzung, die von *Ibn at-Ṭaijib* stammen könnte — weitgehend identisch mit dem zweiten, systematischen Teil der späteren Sammlung des *Ibn at-Ṭaijib* (11. Jh.), aber auch die Basis des wieder syrisch geschriebenen Nomokanon des ‘*ʿAbdīšō*’ bar *Brīkā* (13./14. Jh.)<sup>146</sup>. Da sich *Ibn at-Ṭaijib* eng an seine Vorlage gehalten hat, taucht die Frage auf, ob die syrischen Fragmente bei ‘*ʿAbdīšō*’ nicht syrische Übersetzungen aus dem arabisch geschriebenen Werk des *Ibn at-Ṭaijib* sind. KAUFHOLD kann diese theoretische Möglichkeit mit paläographischen Argumenten, jedoch auch durch den Hinweis auf die größere Nähe zu den syrischen Originalquellen bei *Gabriel* ausschließen<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 42, 43, 187, 188.

<sup>143</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 188, 189.

<sup>144</sup> SELB, ‘*ʿAbdīšō*’ bar *Bahrīz* 16 und 165.

<sup>145</sup> Die Rechtssammlung 44 ff.

<sup>146</sup> Siehe unten S. 223 f.

<sup>147</sup> Die Rechtssammlung 44 f.

Die Frage, ob es nicht doch Fortschreibungen des *Gabriel von Baṣra* gibt, kann freilich erst nach Überprüfung jener Handschrift, von der GUIDI<sup>148</sup> berichtet, die jedoch nicht aufzufinden ist, beantwortet werden. Sie soll das erste Buch nebst Fortschreibungen enthalten. Ebenso ist die Frage einer arabischen Übersetzung des *Gabriel von Baṣra* als Vorlage für *Ibn at-Ṭaiyib* noch immer ungeklärt<sup>149</sup>.

cc. *Ibn at-Ṭaiyib*

Zu Beginn des 11. Jh. n. Chr. verfaßte *Ibn at-Ṭaiyib*<sup>150</sup>, mit vollem Namen *Abū l-Faraǧ ‘Abdallāh Ibn at-Ṭaiyib al-‘Irāqī*, in arabischer Sprache ein „Recht der Christenheit“. Das Werk besteht aus zwei Teilen. Ein erster Teil bietet das nestorianische Quellenmaterial in chronologischer Folge, uzw einen „Auszug“<sup>151</sup> aus dem Synodikon. Der zweite Teil aber bietet ein „System“, dem jedoch nicht der eben genannte chronologische Teil als Vorlage dient; er ist vielmehr eine Übersetzung des *Gabriel von Baṣra*<sup>152</sup>. Dieses „System“ hat wieder einen „Anhang“, der neueres Material in chronologischer Sammlung bietet, das wir im ersten Teil noch vermissen.

Handschriften des Werkes finden sich in Vat. ar. 153<sup>153</sup>, — in Vat. ar. 635<sup>154</sup> und Borg. ar. 199<sup>155</sup> Abschriften daraus —, ferner — über *Abū l-Barakāt*? — in BMed. Pal. Or. 23 olim 57<sup>156</sup>, in Sbath Fihris 2462<sup>157</sup> und — ein Bruchstück — in Mos. 405<sup>158</sup>. Zitate aus dem Werk enthält vielleicht auch Ming. Arab. 107. Die theologische Enzyklopädie des Kopten *Abū l-Barakāt* zeigt uns darüber hinaus, daß *Ibn at-Ṭaiyib* von koptischen Rechtsschriftstellern zum Aufbau der eigenen kopti-

<sup>148</sup> I. GUIDI, ZDMG 43 (1889) 389—393.

<sup>149</sup> Wenngleich die bejahende Annahme von GRAF, Geschichte II 121f., *Ibn at-Ṭaiyib* habe einfach eine arabische Übersetzung des *Gabriel* übernommen, schon jetzt bedenklich genannt werden muß.

<sup>150</sup> Zur Person des *Ibn at-Ṭaiyib* vgl. HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib* I (Übersetzung) VII f.

<sup>151</sup> Umfassend dazu jetzt KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 57 ff.

<sup>152</sup> KAUFHOLD, aaO.

<sup>153</sup> ASSEMANI BO II 507 Nr 36, 14. Jh.; KAUFHOLD, Syrische Texte 37.

<sup>154</sup> Eine schlechte Abschrift, da die Blattvertauschungen unkorrigiert blieben, 18. Jh.

<sup>155</sup> Aus dem 19. Jh.

<sup>156</sup> Vgl. dazu DAUVILLIER, aaO col. 356; GRAF, OCP 6 (1940) 517; KAUFHOLD, Syrische Texte 37 f.

<sup>157</sup> Aus dem 13. Jh.

<sup>158</sup> Vgl. GRAF, Geschichte II 175, und HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib* I (Text) IV.

schen Sammlungen verwendet worden ist<sup>159</sup>. Das ist bei der Zuordnung von Fragmenten zu beachten.

Eine Edition und Übersetzung bieten W. HOENERBACH und O. SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib, Fiqh an-Naṣrānīyā*, „Das Recht der Christenheit“<sup>160</sup>.

dd. *‘Abdīšō bar Brīkā*

Die für die spätere Tradition und noch für die heutige Zeit bedeutsamsten Kompendien stammen von *‘Abdīšō bar Brīkā* aus dem 13./14. Jh.<sup>161</sup>, zum einen die nach der lateinischen Übersetzung von AL. ASSEMANUS, verbessert von A. MAI<sup>162</sup>, so genannte und bekannte *Collectio Canonum Synodorum*, zum anderen der nach der Übersetzung von J. VOSTE<sup>163</sup> so genannte und bekannte *Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum*. Beide Werke waren syrisch verfaßt.

Die Edition der *Collectio Canonum Synodorum* besteht aus drei Teilen. Zunächst wird eine Sammlung von Apostelkanones, bestehend aus drei Reihen, geboten. Diese Apostelkanones gehören nicht zur Sammlung des *‘Abdīšō*<sup>163a</sup>. Zum einen folgt ihnen in der Edition von MAI noch einmal ein vollständiger Titel des Nomokanon. Zum anderen sind die Apostelkanones in einer aus der Bibliothek des Bischofs MAR APREM von Trichur (Kerala) stammenden, noch zu Lebzeiten des *‘Abdīšō* geschriebenen Handschrift<sup>163b</sup> nicht zu finden. Der Nomokanon beginnt also erst mit dem zweiteiligen „System“, für das sich der Autor auf die Vorlage des *Gabriel von Baṣra* stützte<sup>164</sup>. Klarer aber als bei *Gabriel* wird hier sichtbar, daß der erste Teil des Werkes nicht

<sup>159</sup> Vgl. RIEDEL, *Kirchenrechtsquellen* 15 ff., 74 ff.

<sup>160</sup> Hrsg. und übers., 2 Teile, Louvain 1956—1957, CSCO 161/2, 167/8 = Script. arabici 16—19.

<sup>161</sup> Zum Verfasser und seiner Zeit vgl. ASSEMANI BO III/1, 325 ff.; WRIGHT, *History* 285 ff.; DUVAL, *Litt. syr.* 404 f.; BAUMSTARK, *Geschichte* 323 ff.; GRAF, *Geschichte* II 214 ff.; CHABOT, *Litt. syr.* 139 ff.; VOSTE, *Disciplina caldea* CCO Fonti 652 ff.

<sup>162</sup> SVNC vgl. Einleitung S VI; beachte dazu BRUNS-SACHAU, *Syrisch-römisches Rechtsbuch* 176.

<sup>163</sup> Nur Übersetzung: CCO Fonti 2<sup>o</sup> XV, Romae 1940: *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum, compositus a Mar’Abdiso*. Der Quellenkatalog daraus findet sich auch, mit Text und Übersetzung, bei CHABOT, *Syn. or.* 609—611.

<sup>163a</sup> So schon KAUFHOLD, *Addai* 115 f.

<sup>163b</sup> Auf dem Symposium Syriacum 1980 in Goslar erstmals von Bischof MAR APREM vorgelegt; sie datiert mit dem Jahr 1602 der Griechen = 1290 n. Chr.; *‘Abdīšō* starb 1318 n. Chr.

<sup>164</sup> Über das Verhältnis der Sammlung zu der Vorlage jetzt umfassend KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung* 57 ff.

eigentlich weltliches Recht der Kirche, sondern Recht für die christlichen Laien bietet: Eherecht, Erbrecht, Schuldrecht, Sachenrecht, Prozeßrecht und religiöse Vorschriften für Laien. Der zweite Teil des Werkes bietet demgegenüber Kirchenorganisations- und Klerikerrecht. Die in der Edition von MAI hier eingereihten Kanones der Synode des *Timotheos II* gehören nicht zum Original der Collectio.

Beide Teile sind systematische Florilegien aus den Vorlagen, nicht eigentlich in einer einzigen Meinung resultierende Bearbeitungen des divergenten Quellenmaterials. Daher stehen uU auch einmal widersprechende Meinungen verschiedener Autoren nebeneinander.

Handschriften zur Collectio finden sich in Vat. Syr. 128 (einst ASSEMANI, Index codd. mss. syr.<sup>165</sup> 37), Vat. Syr. 129 (einst ASSEMANI, Index codd. mss. syr. 14), Vat. Syr. 245, Vat. Syr. 354 (Abschrift von 128?), Vat. Syr. 355 (Abschrift von 129) und Vat. Syr. 288 (Abschrift von 245), Sir. Borg. 52 und 53, Séert 66 (nicht mehr greifbar), ND-Sem 92 später 175, Bagdad 401 und 402 und A, Mos. 63, 64 und 65, Mard. 51, Dijarb. 100, Kloster des Mar Georgis A, Cambr. 2022, Berl. 87, BNat. 288 (Abschrift von Vat. Syr. 245) und 323, Br. Mus. Or. 4398, Ming. Syr. 121 und 246. Die älteste bekannte Handschrift ist die aus der Bibliothek des Bischofs MAR APREM von Trichur, in seinem unveröffentlichten Katalog als Nr. 64 bezeichnet. Was sich unter den Katalognummern 5 und 65 (Synodalkanones des Ostens und Westens) und 66 (Sunhades) verbirgt, bleibt noch zu erforschen. Einige der genannten Handschriften zur Collectio stellen diese übrigens neben Sammlungen von Mönchskanones, nämlich des *Abraham* und *Dādīšō*, dar (Ming. Syr., 121) oder neben Bußkanones, nämlich des Jakobiten *Dionysios bar Salībī* (BM Or 4398).

Der Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum gliedert sich in zwei Bücher mit insgesamt 10 Traktaten (Memre). Der Verfasser selbst trifft die Einteilung nach spirituellen und körperlichen Materien; zum ersten gehören die Themen der Disziplin und Organisation der Kirche, also, das Material des zweiten Teils der Collectio; zum zweiten Teil gehört der Stoff des ersten Teils der Collectio. Anders aber als in der Collectio will der Verfasser hier seine eigene Meinung dartun, wie er in der Vorrede bereits schreibt<sup>166</sup>: „... ex eorum tamen rectis canonibus et scriptis divinis extraxi (tamquam) de potentia ad actum.“ Gleichwohl behält er eine Einleitung mit einigem chronologischen Material bei, das er

<sup>165</sup> BO III/1, 325—360.

<sup>166</sup> Nach VOSTE, Ordo 24.

verkürzend wiedergibt. Dabei handelt es sich um Apostelkanones und „östliche“ Synoden.

Handschriften, die das gesamte Werk wiedergeben, fanden sich bisher in ND-Sem 91 (später 174), wovon Mosul 66 eine Abschrift ist, ferner eine im Besitz von B. VANDENHOFF<sup>167</sup>, weiter eine im Besitz von J. B. CHABOT, später E. SACHAU<sup>167a</sup>, weiter eine in Vat. Syr. 520.

#### ee. Andere Rechtskompendien und Monographien

Als Quelle nestorianischen Kirchenrechts darf auch die Sammlung des westsyrisch-jakobitischen Autors BAR HEBRAEUS genannt werden (1225/6 bis 1286 n. Chr.)<sup>168</sup>. Sie spiegelt nämlich auch nestorianische Rechtsliteratur. *Bar Hebraeus* nimmt für seine Zwecke eben Quellenmaterial, wo er es findet.

Zu erwähnen ist noch eine Anzahl kleinerer Kompendien, die nicht zu Elementen des großen nestorianischen Synodikon geworden sind.

In syrischer Sprache verzeichnen wir so:

Frühe Mönchsregeln des *Zīnai*<sup>169</sup> in Séert Cod. 68, Bußkanones aus dem Synodikon in Vat. Syr. 505, Kanones über die Bischofs- und Patriarchenerhebung aus dem Synodikon in Vat. Syr. 520 fol. 253—258, eine Sakramenten- und Bußlehre, in Vat. Syr. 606, Kanones über den Altardienst von *Johannān V* in Séert Cod. 67, ND-Sem 97, Vat. Syr. 150, *Dijarbekr* 111 u. 112, Br. Mus. 4398, Sir. Borg. 78, einen Brief des *Elias von Nisibis* zur Patriarchenwahl in Vat. Syr. 129 u. 520, ferner in ND-Sem 91 (teilweise syrisch, teilweise arabisch)<sup>170</sup>, eine Sakramentenlehre des 'Abdīšō' bar Brīkā, im Rahmen des Traktats „Buch der Perle über die Wahrheit des Glaubens“<sup>171</sup>.

In arabischer Sprache verzeichnen wir:

Ein Erbrechtswerk des *Johannān V* (Hs. nach KAUFHOLD)<sup>172</sup>, ferner einen anonymen Traktat über die Ehe, in *Dijarbekr* 157 II 4.

<sup>167</sup> OC ser. II tom. 3 (1913) 61, Zum weiteren Schicksal der Hs. VOSTE, Ordo 14.

<sup>167a</sup> SACHAU, Syr. RB III, XXVIII.

<sup>168</sup> Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon, lat. Übersetzung von I. A. ASSEMANUS, in MAI, SVNC X 2; der Text findet sich in P. BEDJAN, Nomocanon Gregorii Barhebraei, Paris-Leipzig 1898.

<sup>169</sup> Vgl. BAUMSTARK, Geschichte 131.

<sup>170</sup> ASSEMANI BO III/1, 272—275. Übersetzung von VANDENHOFF, OC ser. 2 tom. 3 (1913) 58—81 und 236—262.

<sup>171</sup> MAI, SVNC X 2, 317—366; Übersetzung von BADGER, *The Nestorians and their rituals* 2, 380—422.

<sup>172</sup> Eine umfassende Bearbeitung, auf die hier verwiesen werden kann, bietet KAUFHOLD, *Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V bar Abgārē zugeschriebene Rechtsbuch*, München 1971.

Problematisch ist noch die Einordnung des Buches über Ehe und Ehescheidung von *Ibn at-Taïjib* als Anhang in einer Hs. der Sammlung des *Elias von Damaskus*, in Vat. ar. 157 fol. 91—92 und in *Diġarbekr* 157 II 3 (Karšūnī), ebenso das „Erbrecht“ aus Vat. Syr. 606, fol. 224 r—226 v (Karšūnī), ebenso das „Erbrecht“ des *Ibn at-Taïjib* aus dem Paradies der Christenheit, in Vat. ar. 37 und 36, 138 v—143 r.

### c. Chroniken und andere Quellen

Besonders hervorgehoben seien als Rechtsquellen auch die Chroniken, aus denen wir manche Erkenntnis über die Realität der Kirchenverfassung, des Verhältnisses von Kirche und Staat und des christlichen Lebens allgemein gewinnen. Da die Werke weitgehend bekannt sind, sei hier nur eine kurze Übersicht gegeben. Die Geschichtsschreibung der Nestorianer und Westsyrrer-Jakobiten überschneidet sich in Zeit, Raum und Gegenstand. So entfällt hier die Trennung der Quellen nach ihrer Herkunft.

*Elias von Nisibis* (bar Šinājā), der uns aus der nestorianischen Rechtsliteratur bekannt ist, schrieb im 11. Jh. eine Chronographie, syrisch und arabisch, die auf älteren syrischen, aber auch griechischen und arabischen Historiographen basiert<sup>173</sup>.

*Michael der Große* (12. Jh.), ein Westsyrrer-Jakobit, schuf ein großes Geschichtswerk, das zum größeren Teil aus Auszügen älterer Historiographen und aus Urkunden besteht und in 21 Büchern bis zum Jahre 1194/95 n. Chr. führt<sup>174</sup>.

*Bar Hebraeus* (Bar 'Ebrājā), ein Westsyrrer-Jakobit, schrieb im 13. Jh. n. Chr. eine Kirchengeschichte<sup>175</sup> und eine Weltgeschichte<sup>176</sup>.

<sup>173</sup> E. W. BROOKS-J. B. CHABOT, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, CSCO 62, Script. Syri 21—22, Paris 1909/10 (Text und Übersetzung); E. W. BROOKS, *Elias bar Sinaia, Opus chronologicum I—II*, Script. Syri 23, Louvain 1954; vgl. zum Werk BAUMSTARK, *Geschichte* 287; GRAF, *Geschichte* II 188 f.

<sup>174</sup> Übersetzung von V. LANGLOIS, *Chronique de Michel le Grand patriarche des Syriens jacobites*, trad. ... sur la version arménienne, Ven. 1868; ferner von J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199)*, 4 Bände, Paris 1899—1910, aus einer syrischen Version, deren Text sich in Band 4 findet. Charakterisierung bei P. KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit*, 2. Aufl., Berlin 1960, 3 ff. Vgl. auch BAUMSTARK, *Geschichte* 300.

<sup>175</sup> Gregorii Barhebraei *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J.-B. ABBELOOS-T. J. LAMY, I—III, Paris-Lovanii 1872—1877; vgl. BAUMSTARK, *Geschichte* 318.

<sup>176</sup> Gregorii Barhebraei *Chronicon syriacum*, ed. P. J. BRUNS-G. G. KIRSCH, I—II, Leipzig 1879; BEDJAN, *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Syriacum*, Paris 1890. Vgl. auch KAWERAU, aaO (Fn 174).

Eine wichtige Quelle ist auch die arabisch geschriebene Chronik von Séert, eine nestorianische Welt- und Kirchengeschichte aus der Zeit nach 1036<sup>177</sup>. Sie wird von den nestorianischen Verfassern des arabisch geschriebenen „Turmbuches“, *Mārī ibn Sulaimān* nebst den Bearbeitern *ʿAmr ibn Mattā* und *Ṣlibā ibn Jūhannā*<sup>178</sup>, verwendet, die eine Geschichte der nestorianischen Patriarchen bieten.

Kleinere Chroniken ungenannter Autoren<sup>179</sup>, die Chronik von *Edessa* des *Pseudo-Zacharias*<sup>180</sup>, Schulgeschichten<sup>181</sup> wie die des Bischofs *Barḥadḥabbā von Holwān* (um 605 n. Chr.), Mönchsgeschichten und Klostergeschichten, wie die Mönchsviten des *Thomas von Margā* und des *Ṭṣōḏnaḥ von Baṣra*, oder die Klostergeschichte von *Bēṭ ʿAbē*<sup>182</sup>, Märtyrerakten<sup>183</sup>, Briefe<sup>184</sup>, der sogenannte „Liber Patrum“

<sup>177</sup> Ausgabe und Übersetzung von A. SCHER ua in PO 4 (1908) 215 ff.; 5, 217 ff.; 7, 95 ff.; 13, 437 ff. (Paris 1907—1919); vgl. auch BAUMSTARK, Geschichte 6; GRAF, Geschichte II 274 f.

<sup>178</sup> Ausgabe mit lateinischer Übersetzung von GISMONDI, Maris Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum commentaria, Romae 1896/1899; vgl. BAUMSTARK, Geschichte 6; GRAF, Geschichte II 200.

<sup>179</sup> I. GUIDI, *Chronica minora I*, CSCO Script. Syri II, Louvain 1955; TH. NOLDEKE, Die von GUIDI hgg. syr. Chronik übersetzt und commentiert, Wien 1893; *Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum Domini 813 pertinentia*, ed. E. W. BROOKS, *Chronica minora III*, CSCO Script. Syri V, Louvain 1905; *Chronicon anonymum ad A.D. 813 pertinens*, ed. A. BARSANUB, CSCO 81, Script. Syri 36, Louvain 1920.

<sup>180</sup> HALLIER, *Texte und Untersuchungen*, von GEBHART-HARNACK tom. IX fasc. I, Leipzig 1891; I. GUIDI, CSCO Script. Syri I, Louvain 1960 (Text und lateinische Übersetzung).

<sup>181</sup> A. SCHER, *Barhadbesabba ʿArbana*, Cause de la fondation des écoles, PO 4 (1908) 314 ff. (Edition); A. MINGANA, *Narsai doct. homil. et carmina*, 1, 32—39 (Schluß); J. B. CHABOT, in JA ser. X vol. VI 157 ff. (Text und Übersetzung des Schlusses).

<sup>182</sup> E. A. W. BUDGE, *The books of the governors. The historia monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, 2 Bände, London 1893 (Text und Übersetzung); BEDJAN, *Liber superiorum seu historia monastica auctore episcopo Margensi*, Paris 1901; E. A. W. BUDGE, *The histories of Rabban Hormizd the persian Bar-Idtā*, London 1902 (Text und Übersetzung); CHABOT, *Mélanges d'Archéologie et d'histoire* 16, 225 ff.

<sup>183</sup> P. BEDJAN, *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris 1895 (syrisch); P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum I—VII*, Paris 1890—1897 (syr. Text); *Acta Sanctorum Martyrum orientalium et occidentalium*, ed. EV. ASSEMANUS, tom. I, Rome 1748 (syr. Text und lateinische Übersetzung); G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1886 (deutsche Übersetzung); O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten 1915. Zum geschichtlichen Wert der Märtyrerakten vgl. P. DEVOS, *Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques*, Atti del convegno sul tema *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1966, 213 ff.

<sup>184</sup> Siehe bereits oben Fn 128. Ferner sind zu erwähnen: Briefe des *Ṭṣō jāḥb II*, teilweise mit lateinischer Übersetzung in ASSEMANI BO III; teilweise auch in E. A. W.

über die Hierarchie<sup>185</sup> und Verträge mit den islamischen Herren<sup>186</sup> können daneben Aufschluß für die kirchliche Rechtsgeschichte geben.

BUDGE, aaO (Fn 182), mit englischer Übersetzung; jetzt bei PH. SCOTT-MONCRIEFF, *The book of consolations or the pastoral epistles of Mar Īshō-Yahb of Kūphlānā in Adiabene*, London 1904, mit englischer Übersetzung. Briefe des Īšō'yahb III, nach R. DUVAL, Īšo'yahb III patriarcha, *Liber epistolarum*, CSCO ser. II tom. 64 (Text und französische Übersetzung).

<sup>185</sup> Lateinische Übersetzung von J. M. VOSTE, in CCO Fonti ser. II fasc. XVI, Romae 1960.

<sup>186</sup> A. MINGANA, A charter of protection, *Bull. of the John Rylands library* XC (1926) 126—133.

The first of these is the fact that the British Empire, as it was known in the early years of the nineteenth century, was a vast and diverse collection of territories and peoples. It was not a unified entity, but rather a collection of disparate parts, each with its own history, culture, and customs. The British Empire was a product of centuries of exploration, conquest, and trade, and it was a reflection of the power and influence of the British nation.

The second of these is the fact that the British Empire was a source of wealth and power for the British nation. It provided the British with access to vast resources, including raw materials, labor, and markets. This wealth and power were used to strengthen the British nation and to expand its influence around the world.

The third of these is the fact that the British Empire was a source of pride and glory for the British nation. It was a symbol of the British nation's power and influence, and it was a source of pride and glory for the British people.

The fourth of these is the fact that the British Empire was a source of conflict and controversy. It was a source of conflict and controversy because it was a source of wealth and power for the British nation, and it was a source of pride and glory for the British people. It was a source of conflict and controversy because it was a source of wealth and power for the British nation, and it was a source of pride and glory for the British people.

The fifth of these is the fact that the British Empire was a source of influence and power for the British nation. It was a source of influence and power for the British nation because it provided the British with access to vast resources, including raw materials, labor, and markets. This influence and power were used to strengthen the British nation and to expand its influence around the world.

The sixth of these is the fact that the British Empire was a source of wealth and power for the British nation. It was a source of wealth and power for the British nation because it provided the British with access to vast resources, including raw materials, labor, and markets. This wealth and power were used to strengthen the British nation and to expand its influence around the world.

The seventh of these is the fact that the British Empire was a source of pride and glory for the British nation. It was a source of pride and glory for the British nation because it was a symbol of the British nation's power and influence, and it was a source of pride and glory for the British people.

The eighth of these is the fact that the British Empire was a source of conflict and controversy. It was a source of conflict and controversy because it was a source of wealth and power for the British nation, and it was a source of pride and glory for the British people. It was a source of conflict and controversy because it was a source of wealth and power for the British nation, and it was a source of pride and glory for the British people.

The ninth of these is the fact that the British Empire was a source of influence and power for the British nation. It was a source of influence and power for the British nation because it provided the British with access to vast resources, including raw materials, labor, and markets. This influence and power were used to strengthen the British nation and to expand its influence around the world.

The tenth of these is the fact that the British Empire was a source of wealth and power for the British nation. It was a source of wealth and power for the British nation because it provided the British with access to vast resources, including raw materials, labor, and markets. This wealth and power were used to strengthen the British nation and to expand its influence around the world.

## TEIL B: ÄUSSERE RECHTSGESCHICHTE UND INSTITUTIONENGESCHICHTE

### I. DIE REICHSKIRCHLICHE BASIS

#### 1. Die erste Sammlung von Synodalbeschlüssen

In der Missionsgeschichte des Zweistromlandes zeigt sich *Antiochien* als Ausgangspunkt für die Verbreitung des Christentums. Es ist daher verständlich, daß die antiochenische Gemeinde zum theologischen und organisatorischen Mittelpunkt der sich im Missionsgebiet bildenden christlichen Gemeinschaften wurde. Von *Antiochien* aus wurden schließlich Bistümer gegründet und Bischöfe eingesetzt. Dem Bischof von *Antiochien* waren die nachgegründeten Bistümer und die dort eingesetzten Bischöfe in Verehrung verbunden<sup>1</sup>, an ihn wandten sie sich um Rat in den Fragen, welche über den Gemeindebereich hinaus Gesamtanliegen aller Gläubigen betrafen. Der Bischof von *Antiochien* wurde damit zum Oberbischof einer sich mehr und mehr in der kirchlichen Organisation abgrenzenden Region Syrien.

In dieser Region dürfte es schon früh zu Versammlungen von Gemeindegemeinschaften gekommen sein, die über gemeinsame Fragen des Glaubens und der Disziplin berieten, vielleicht auch Beschlüsse zur Koordination ihres weiteren Verhaltens faßten. In Kappadokien erscheinen jedenfalls solche regelmäßigen Versammlungen als Institution<sup>2</sup>. Näheres darüber wissen wir freilich für das zweite und dritte Jahrhundert noch nicht. Das Disziplinarrecht, besonders die Behandlung der in der Verfolgung abgefallenen Christen, war aber sicher eine Lebensfrage der Gemeinden, die nicht durch Einzelentscheidung des lokalen Bischofs, sondern durch Absprache der Bischöfe bei Zusammenkünften (Synoden) geklärt wurde<sup>3</sup>.

Die ältesten uns bekannten Synodalbeschlüsse aus dem 4. Jh. n.

<sup>1</sup> Vgl. LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche, 3. Aufl., Band 2, 1961, 264 ff.; BECK, Kirche 27 ff., 95, 190; DEVREESE, Le patriarcat.

<sup>2</sup> Vgl. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 54; BECK, Kirche 40.

<sup>3</sup> SCHWARTZ, Kanonensammlungen 21.

Chr. verweisen jedenfalls auf noch ältere<sup>4</sup>. Daneben verweisen sie jedoch auch auf eine Praxis der Gemeinden, die, sobald sie sich verfestigte, aufgezeichnet wurde<sup>5</sup>. Die Synodalbeschlüsse dürfen dabei nicht als Gesetze im modernen Sinne verstanden werden; eine Gesetzgebungskompetenz für die beteiligten Gemeinden nahmen die älteren Synoden nicht in Anspruch. Vielmehr waren sie Richtlinien (*κανόνες*, *regulae*)<sup>6</sup>, an die sich die Bischöfe durch ihre Zustimmung für ihren eigenen Gemeindebereich freiwillig banden. Schon vom Zweck ihrer Abfassung her war die Aufzeichnung dieser Richtlinien notwendig, ebenso das Verzeichnis der sich an sie bindenden Bischöfe samt ihren Zustimmungserklärungen. Aus der Natur der Sache ergibt sich somit die Grundform der Synodalakten, die aus Präsenzliste, Synodalkanones und Unterschriftenliste besteht.

Daß *Antiochien* in dieser Absprachepraxis für Syrien führend war, dürfen wir nach den überlieferten Kanonessammlungen annehmen.

## 2. Die Geschichte der Fortschreibung dieser Sammlung

Kanon 1 der Synode von *Chalkedon* (451 n. Chr.) berief sich auf eine damals bereits anerkannte Sammlung von Synodalkanones in griechischer Sprache. Aus dieser Sammlung wurden nämlich im Verlauf der Sitzungen Kanones der Synode von *Antiochien* (Kanones 16 und 17) ohne Herkunftsangabe als Kanones 95 und 96 vorgelesen<sup>7</sup>. Die Sammlung ist in griechischer Sprache nicht erhalten. Doch läßt sich ihre allmähliche Fortschreibung und ihr Bestand zur Zeit der Synode von *Chalkedon* vornehmlich aus der Tradition dieser Sammlung bei den orientalischen Kirchen rekonstruieren.

Den Kern dieser Sammlung, vereinfachend als griechisches *Corpus canonum* bezeichnet, rekonstruierten SCHWARTZ<sup>8</sup> und HONIGMANN<sup>9</sup> vorwiegend aus der Handschrift Brit. Mus. Add. 14 528 fol. 192 a bis 228 a<sup>10</sup>, einer höchstwahrscheinlich dem westsyrischen (jakobitischen)

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 85.

<sup>5</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3), unter Berufung auf *Nicaea* Kanon 18, *Basilius* *epistulae*, 188 Kanon 4, *Neokaisareia* Kanon 9.

<sup>6</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 19 und Bußstufen 43.

<sup>7</sup> Vgl. dazu insbesondere SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 1 ff.; FEINE, aaO (Fn 2) 91; BECK aaO (Fn 1) 144.

<sup>8</sup> AaO (Fn 3).

<sup>9</sup> *Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagma des XIV titres“*, in *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien*, Bruxelles 1961, 1 ff., 49 ff.

<sup>10</sup> Ed. von SCHULTHESS, *Syrische Kanones*.

Bereich entstammenden syrischen Übersetzung einer griechischen Vorlage, angefertigt im Jahre 500/501 in *Mabbūg* (*Hierapolis*)<sup>11</sup>. Diese Sammlung umfaßt, in der Reihenfolge der Quelle, die Synode von *Nicaea* (325 n. Chr.) mit Vorgeschichte, Symbolum und den 20 „echten“ Kanones, ferner die Synoden von *Ankyra* in Galatien (314 n. Chr.) mit 24 Kanones, von *Neokaisareia* (zwischen 314 und 320 n. Chr.) mit 14 Kanones, von *Gangra* (342 n. Chr.) mit 20 Kanones, von *Antiochien* (324/325 n. Chr.)<sup>12</sup> mit 25 Kanones, von *Laodikeia* in Phrygien (Mitte des 4. Jh. n. Chr.) mit 59 Kanones, die 4 Kanones der ersten Synode von *Konstantinopel* (381 n. Chr.), die 27 Kanones der Synode von *Chalkedon* (451 n. Chr.) samt zugehörigem Material.

Die Rekonstruktion ergibt, daß es einen ältesten Kern dieser Sammlung gab, dem sukzessive weitere Materialien zugeschrieben wurden. Am Anfang stand eine kleinere Sammlung, welche die Synoden von *Ankyra* und *Neokaisareia* zusammenfaßte und durchzählte. Die für diese kleine Sammlung gewählte Überschrift „Kanones von Ankyra und Caesarea in Kappadokien“ blieb in einem späteren Zeitvermerk erhalten, obwohl dazu mit der Fortschreibung kein Grund mehr bestand. Auch zeigt noch die größere Sammlung eine einheitliche Bischofsliste für beide Synoden als Abschluß der Kanones<sup>13</sup>. Der Bischof von *Antiochien*, *Vitalis*, präsierte wohl beiden Synoden<sup>14</sup>. Aus dem Inhalt dieser ersten Sammlung ist ersichtlich, daß man schon vor der Synode von *Ankyra*, also im 3. Jh., eine ausgebildete Disziplinarpraxis, insbesondere für die *lapsi*, kannte, denn man bezieht sich auf ältere Kanones. Das durfte man auch aus dem Charakter der Kanones annehmen, die in dieser Zeit keine reformerischen Neuerungen für die Zukunft mit Gesetzescharakter, sondern lediglich eine Konkordanz der Praxis in den Gemeinden bieten. Die Synode schafft kein Recht, sie spiegelt es höchstens im Werden. Die Aufzeichnung ist daher ein Versuch der Festigung des Werdens, nicht anders als wenn sich der einzelne Bischof für den Bereich seiner Diözese ein *Corpus Canonum* anlegte — wie es *Basilios* in einem seiner Briefe bezeugt<sup>15</sup>. Daher waren

<sup>11</sup> Übersetzungsvermerk zu den fol. 1—151.

<sup>12</sup> In den Sammlungen durchwegs fälschlich „in encaeniis“ bezeichnet, wohl deshalb in den Quellen auch zeitlich falsch eingeordnet.

<sup>13</sup> Vgl. dazu SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 24 ff. und Bußstufen 34 ff. In Codex 810 der Mechitaristenbibliothek in Wien ist die Liste für *Neokaisareia* unter die von *Nicaea* geraten.

<sup>14</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3); BECK, aaO (Fn 1) 28 und 49.

<sup>15</sup> *Basilios* epistulae 188 Kanon 4.

die Bischöfe nicht gehindert, die Kanones auch durch Interpretation fortzuentwickeln<sup>16</sup>.

Diese kleine erste Sammlung wird wahrscheinlich zuerst und allein um die Kanones der Synode von *Gangra* (324 n. Chr.) erweitert, der *Eusebios*, damals Bischof von *Konstantinopel*, präsierte. Möglich ist freilich auch, daß mit der Synode von *Gangra* auch gleich die von *Antiochien* oder gar *Laodikeia* zugeschrieben wurden. Jedenfalls dürften mit der ersten Fortschreibung die Kanones der beiden ersten Synoden getrennt worden sein. Die alte Doppelüberschrift zu Beginn der kleinen Sammlung, vielleicht damals schon durch eine Korruptel als solche unkenntlich<sup>17</sup>, blieb jedoch — wie gezeigt — erhalten, als die Kanones von *Kaisareia in Kappadokien*, dh *Neokaisareia*, ihre eigene Überschrift erhielten. Wohl deshalb heißt es nun zB in Brit. Mus. 906 = Add. 14 528 wegen der die Chronologie der Sammlung verändernden Voranstellung von *Nicaea*, die Kanones von *Neokaisareia* seien „früher als die von *Nicaea*“, aber „später als die von *Ankyra* und *Kaisareia*“ oder in einer anderen Handschrift<sup>18</sup>, die Kanones seien „nach *Ankyra*, das heißt *Kaisareia*“, oder in den Akten der persischen Synoden<sup>19</sup>, es gebe neben den Kanones von *Ankyra in Galatien* und *Kaisareia in Kappadokien* noch Kanones von *Neokaisareia*, oder, in der abendländisch-lateinischen Überlieferung<sup>20</sup>, *Neokaisareia* sei später als „*Ancyra et Caesarea*“<sup>21</sup>.

Der damit schon früh entstehende Eindruck, es handle sich in Wirklichkeit um drei Reihen von Kanones, wird in der lateinischen, griechischen und syrischen Tradition nicht von den Kanones selbst, sondern nur von den Überschriften oder Zeitvermerken getragen. Die abweichende armenische Tradition, die von drei Reihen von Synoden handelt<sup>22</sup>, hat LEBON dazu veranlaßt, anzunehmen, es gebe eigene Synoden von *Kaisareia* und *Neokaisareia*<sup>23</sup>. Die Meinung, hier habe ein

<sup>16</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 26, und BECK, aaO (Fn 1) 27.

<sup>17</sup> Vgl. zu der schon dem syrischen und lateinischen Übersetzer vorliegenden Haplographie 'ΑΓΚΥΡΑC (KAI NEO) KAICAPEIAC SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 16 f.; SELB, Die Kanonessammlungen 374 und Fn 12; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 12 ff.

<sup>18</sup> SCHULTHESS, Syrische Kanones 45.

<sup>19</sup> Vgl. SELB, Kanonessammlungen 374 und 375.

<sup>20</sup> Vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 12.

<sup>21</sup> KAUFHOLD, aaO, teilt die Auffassung vom Chronologievermerk.

<sup>22</sup> V. AKOPJAN, Armjanskaja kniga kanonov Band 1, Erevan 1964, zit. nach KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 13.

<sup>23</sup> Sur un concile de Césarée, Le Muséon LI (1938) 89 ff. Ihm folgen G. GARITTE, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Città del Vaticano 1946, 131; E.

armenischer Bearbeiter um der Überschrift und der Zeitvermerke willen aus zwei Reihen von Kanones drei gemacht<sup>24</sup>, verdient demgegenüber den Vorzug. Die armenische Tradition ist nicht originalnäher als die westsyrische, nestorianische, melchitische<sup>25</sup> oder koptische Tradition, die allenfalls den Zeitvermerk den Kanonesreihen, aber nie die Kanonesreihen dem Zeitvermerk anpaßte.

Die auf die Synode von *Gangra* folgende Synode von *Antiochien* ist trotz der in den Quellen aller orientalischen Kirchen zu findenden Etikette „in encaeniis“<sup>26</sup> nicht die Kirchweihsynode von 341 n. Chr., eine Reichssynode, sondern eine Lokalsynode von 324/325 n. Chr. Dementsprechend enthält sie Kanones mit rein disziplinärem Inhalt; die Kanones verfolgten noch nicht den Zweck der späteren Reichssynoden, die kirchliche Hierarchie auszubauen.

In der nächsten Redaktionsstufe wurde dann die ihrerseits wieder aus älterem Material epitomierte<sup>27</sup> Synode von *Laodikeia* am Lykos, in Phrygien gelegen, beigeschrieben. Es gibt Zweifel, ob es eine solche Synode gegeben hat<sup>28</sup>. Jedenfalls bildeten ihre Kanones eine kleine eigene Sammlung vorwiegend mit Regeln zu Klerikerdisziplin und Hierarchie. In ihrer Thematik kündigte sich bereits der Wandel von der Laien- zur Klerikerkirche an. Die Redaktion lag wohl in der Zeit nach der Synode von *Gangra* und vor dem Jahre 379 n. Chr., in dem *Meletios* endgültig das Nicaeanum für den antiochenischen Bereich übernahm<sup>29</sup>.

Obwohl damit das griechische Corpus Canonum bereits zeitlich über *Nicaea* (325 n. Chr.) hinausreichte, enthielt es zum Zeitpunkt der Zuschreibung von *Laodikeia* die Kanones der Synode von *Nicaea* (325 n. Chr.) noch nicht<sup>30</sup>. Es zeigt sich in verschiedenen Zügen antinicaeanisch und weist seine Redaktion in den Bereich der Anhänger der

---

HONIGMANN, *Patristic Studies*, Città del Vaticano 1953; BECK, *Kirche* 50; T. NERSOYAN, A brief outline of the Armenian Liber Canonum and its status in modern times, in *Kanon I* 76, 80 f.

<sup>24</sup> HATZUNI, *Armeni CCO Fonti* 155, mit ausführlicher Begründung; KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung* 12 ff.

<sup>25</sup> Vgl. SELB, *Kanonessammlungen* 379 ff.

<sup>26</sup> Zur Etikette vgl. auch SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 33.

<sup>27</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 22 f.

<sup>28</sup> Zweifelnd GAUDEMET, *L'Eglise* 35. Unrichtig jedenfalls GOZMAN, *Copti CCO Fonti* 40 Fn 5, der annimmt, *Laodikeia* sei außerhalb der Vorlage für Dionysius nicht bezeugt.

<sup>29</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 35 ff.

<sup>30</sup> AM noch PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts I* 274; ebenso COUSSA, *Epitome* 120, ohne Begründung.

„antiochenischen Formel“<sup>31</sup>. Auch ist nicht zu übersehen, daß die ältere Redaktion wie die jüngeren Zusätze für den Bereich *Antiochiens* bestimmt waren, in dem das Nicaeanum nach anderen Zeugnissen sicher erst spät und zögernd übernommen wurde<sup>32</sup>. Mit guten Gründen weist SCHWARTZ diese Übernahme der Zeit des *Meletios* zu<sup>33</sup>. Die Datierung von *Nicaea* nach antiochenischer Ära und der antiochenische Zusatz zum Symbolum sind nicht zu übersehen<sup>34</sup>.

Die neue Redaktion stellte *Nicaea* an den Anfang der Sammlung, vermerkte aber die damit entstandene Störung der zeitlichen Ordnung bei den Kanones der Synoden von *Ankyra*, *Kaisareia* und *Gangra*<sup>35</sup>: Die zeitlich richtige Einordnung von *Nicaea* gehört einer wesentlich späteren Redaktionsstufe an<sup>36</sup>. Die Kanones wurden schließlich, mit *Nicaea* beginnend, bis zu *Laodikeia* durchgezählt<sup>37</sup>.

Dieses antiochenische Corpus Canonum Graecum darf als die Grundlage vielfältiger Tradition in der in der Folgezeit auseinanderstrebenden Reichskirche bezeichnet werden. Nahezu jede weitere Zuschreibung und Neugruppierung der Kanones stellte bereits ein Stück Sonderentwicklung dar.

Unsere bereits erwähnte, um 500/501 n. Chr. in *Mabbūg-Hierapolis* angefertigte syrische Übersetzung der Sammlung (Br. Mus. 906 = Add. 14528) enthielt so bereits die 4 Kanones der Synode von *Konstantinopel* I (381 n. Chr.) und die Kanones der Synode von *Chalkedon* (431 n. Chr.). Wir dürfen daraus nicht schließen, daß etwa die Kanones von *Konstantinopel* der antiochenischen Sammlung alsbald nach 381 n. Chr. zugefügt worden seien<sup>38</sup>. Denn die spätestens 419 n. Chr. aus *Antiochien*

<sup>31</sup> SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 34 f.; HONIGMANN, aaO (Fn 9) 50; vgl. auch LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche, 3. Aufl., Band 3, 113 ff.

<sup>32</sup> Die *Aṣṣrahāt*-Homilien zB kennen *Nicaea* noch nicht, obwohl sie zwischen 337 und 346 n. Chr. entstanden; vgl. LABOURT, Christianisme 32.

<sup>33</sup> AaO (Fn 3) 41 ff.

<sup>34</sup> Dazu SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 14 und 41.

<sup>35</sup> Zu den Zeitvermerken vgl. oben S. 59 f., 86. Das von SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 35, vertretene Argument, die Voranstellung erweise ebenfalls die spätere Zuschreibung, überzeugt nicht. Die ökumenische Bedeutung der Synode rechtfertigte das früher wie später.

<sup>36</sup> Vgl. SELB, Kanonensammlungen 376 ff. und unten 107 ff.

<sup>37</sup> Vgl. Act. Conc. II, 1 p. 407 und II, p. 459 f. (*Chalkedon*); ferner Codex encyclius, LABBE III col. 928 = MANSI VII col. 565 = Act. Conc. II, 5 p. 51, 20. Vgl. dazu SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 1 f., und HONIGMANN, aaO (Fn 9) 50.

<sup>38</sup> So anscheinend HONIGMANN, aaO (Fn 9) 50; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 16, neigt zu der Meinung, sie seien jedenfalls vor der persischen Synode des *Jāhballāhā* (419 n. Chr.) zugeschrieben und von dieser Synode mitübernommen worden.

in den persischen Osten tradierte<sup>39</sup> und ins Syrische übersetzte Version des griechischen *Corpus Canonum Antiochiens* enthielt nach den Akten der Synode des *Jāhballāhā* (419 n. Chr.) nur — in der angegebenen Reihenfolge —, die Synoden von *Nicaea*, *Ankyra*, *Neokaisareia*, *Gangra*, *Antiochien* und *Laodikeia*<sup>40</sup>, sicher nicht die Synode von *Konstantinopel* (I). Erst im Jahre 543/544 n. Chr., auf einer Synode des *Mār Abā* erscheinen die Kanones von *Chalkedon* als weitere „westliche“ Kanones (gemeint sind westsyrische, reichskirchliche) erwähnt, und der Synode von *Konstantinopel* I begegnen wir ausdrücklich erst in den Akten der persischen Synode des *Joseph* (554 n. Chr.)<sup>41</sup>. Ähnliches kann SCHWARTZ feststellen, der die Synode von *Konstantinopel* I zwar dem vorchalkedonischen *Corpus Canonum Graecum* zurechnet, aber annimmt, die Kanones seien dem *Corpus* erst geraume Zeit nach 381 n. Chr. zugeschrieben worden<sup>42</sup>. Er gründet freilich seine Meinung auch auf die Analyse der lateinischen Freising-Würzburger Sammlung<sup>43</sup>, in der die Kanones von *Nicaea* bis *Laodikeia* durchgezählt wurden und die von *Konstantinopel* als angehängte Sondermasse erschienen, während in Br. Mus. 906 = Add. 14 528 die Kanones über die von *Konstantinopel* I hinaus bis einschließlich derer von *Chalkedon* durchgezählt waren. Die Übernahme des Chalkedonense läßt übrigens erkennen, daß die Sammlung, wahrscheinlich auch die Übersetzung, von einem Anhänger der dyophysitischen Lehre veranstaltet wurde.

### 3. Ausblick auf die Verbreitung der Sammlung

Die eben gezeichnete Geschichte des griechischen *Corpus Canonum* aus dem antiochenischen Bereich hat bereits im Grundzug erkennen lassen, wie sich diese Sammlung in der gesamten Kirche verbreitete.

<sup>39</sup> Vgl. unten S. 97 ff., 102 ff.!

<sup>40</sup> SELB, Kanonessammlungen 373; die in das Synodikon aufgenommene Redaktion der „westlichen“ Synodalkanones ist jedoch eine andere, die der aus der Übersetzung von 500/501 n. Chr. entspricht, wie KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 16 Fn 78, richtig vermerkt. Die Handschriftenüberlieferung zeigt uns in der Tat zwei verschiedene Übersetzungen, vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 16 und Fn 77. Ob der persischen Synode des *Jāhballāhā* (419 n. Chr.) eine solche Übersetzung überbracht wurde, ist zweifelhaft. Für die Zwecke der Synode müßte die Sammlung aber zumindest von dem Gesandten *Mārūlā* übersetzt worden sein.

<sup>41</sup> Entgegen meiner Auffassung in Kanonessammlungen 376, 379 halte ich es heute mit KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 19, für wahrscheinlicher, daß dennoch *Mār Abā* die spätere Übersetzung vorlag, die *Konstantinopel* I und *Chalkedon* bereits enthielt, nur hat er eben *Konstantinopel* I nicht verwertet.

<sup>42</sup> AaO (Fn 3) 62 und 43.

<sup>43</sup> AaO (Fn 3) 58 ff.

Die Übernahme in die persische Kirche wird uns noch im einzelnen beschäftigen<sup>44</sup>. Parallelen zu dieser Übernahmegeschichte werden wir in der Rechtsgeschichte der anderen orientalischen Kirchen vorfinden, sei es bei den Westsyrrern-Jakobiten<sup>45</sup>, den Melkiten<sup>46</sup>, den Maroniten<sup>47</sup>, den Kopten<sup>48</sup> und Armeniern<sup>49</sup>.

Während hier jedoch die Sammlung als solche über die Zeiten unverändert tradiert wurde, ging sie in der Reichskirche, in Rom wie in Byzanz, in neuen Sammlungen als Material auf. Die Spur der Überlieferung in die lateinische Kirche können wir noch verfolgen, da sich eine lateinische Übersetzung des antiochenischen Corpus Canonum Graecum erhalten hat<sup>50</sup>. TURNER<sup>51</sup> und SCHWARTZ<sup>52</sup> sind der Meinung, daß das Corpus Canonum über die afrikanische Kirche in das Abendland gelangt sei. Eine lateinische Übersetzung durch *Dionysius Exiguus* (um 500 n. Chr.)<sup>53</sup> könnte freilich auf seine direkten Kontakte zu *Mabbūg*, wo er seine Jugend im Kloster verbrachte, zurückgehen<sup>54</sup>.

Die Überlieferung in der östlichen, griechischen Reichskirche zeigt die Tradition und Verwendung desselben Corpus Canonum als selbständiger Quelle noch etwas länger. In der Vorrede zu seiner systematischen „Synagogé der kirchlichen Kanones in L Titeln“ verzeichnet der antiochenische *Scholastikos* (Anwalt) *Johannes* (Mitte des 6. Jh.), späterer Patriarch von Konstantinopel, eine taxis der Synoden<sup>55</sup>, die nach Inhalt und Aufbau wohl eine chronologische Vorlagesammlung war<sup>56</sup>. Diese taxis verzeichnet nach 85 Apostelkanones die Synoden von

<sup>44</sup> Vgl. unten S. 97 ff.

<sup>45</sup> Vgl. neuerdings einfach VÖÖBUS, Synodicon.

<sup>46</sup> Vgl. dazu DARBLADE, Melkites CCO Fonti; SELB, Kanonessammlungen 379 ff.

<sup>47</sup> DIB, Maroniti CCO Fonti 90 ff.; RIEDEL, Kirchenrechtsquellen.

<sup>48</sup> RIEDEL, aaO.

<sup>49</sup> HATZUNI, Armeni CCO Fonti 141 ff.

<sup>50</sup> Zwei Handschriften aus Würzburg und München-Freising, vgl. SCHWARTZ, aaO (Fn 3) 11 ff.

<sup>51</sup> *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxonii 1907, II, 1, 48.

<sup>52</sup> Kanonessammlungen Fn 49.

<sup>53</sup> Nebst 85 Apostelkanones.

<sup>54</sup> Die Annahme von W. M. PEITZ, *Dionysius-Exiguus-Studien*, Berlin 1960, *Dionysius Exiguus* habe die erste Sammlung veranstaltet und um 500 n. Chr. in den Orient geschickt, wo sie ins Syrische übersetzt worden sei, ist unhaltbar: vgl. SELB, Kanonessammlungen 372; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 8 und Fn 43.

<sup>55</sup> Vgl. BENEŠEVIČ, *Joannis Scholastici Synagoga L Titulorum*, München 1937. Vgl. dazu HONIGMANN, aaO (Fn 9) 52 ff., mit weiterer Literatur; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 7.

<sup>56</sup> So auch KAUFHOLD, aaO.

*Nicaea* (20 Kanones), *Ankyra* (25 Kanones), *Neokaisareia* (14 Kanones), *Serdica* (21 Kanones), *Gangra* (20 Kanones), *Antiocheia* (25 Kanones), *Laodikeia* (59 Kanones), *Konstantinopel I* (6 Kanones), *Ephesos* und *Chalkedon*, dazu noch Kanones *Basilios'* des Großen an *Amphilochios* (68)<sup>57</sup>. Die Annahme, daß in der griechischen Reichskirche zu dieser Zeit eine derartige Sammlung benutzt wurde, wird fast zur Gewißheit, wenn wir die Geschichte der Sammlung bei den Melkiten verfolgen. Sie haben nämlich, durch politische Gründe längere Zeit von der byzantinischen Rechtsentwicklung getrennt, jene Sammlung bewahrt, die *Johannes Scholastikos* zitiert, und von der DARBLADE<sup>58</sup> aus der melkitischen Tradition mit kleineren Aufbauvarianten viele Handschriftenbeispiele bieten kann<sup>59</sup>. Nur eine Bestätigung ist es, wenn in der einem *Stephan von Ephesos* zugeschriebenen „*Kanoniké synopsis*“<sup>60</sup> dasselbe Quellenmaterial in derselben Folge genannt wird, lediglich ergänzt um eine Synode von *Karthago*, hinter der sich die Synode des *Cyprian* von 256 n. Chr., nicht aber die bei den Kopten und Melkiten tradierte größere Kanonessammlung der afrikanischen Kirche, der sogenannte *Codex Ecclesiae Africanae* verbirgt<sup>61</sup>. Damit dürfte sich das „*Syntagma der XIV Titel*“<sup>62</sup> als ein wenig älter erweisen, weil es bezeugt, das Konzil von *Karthago* unter die byzantinischen Quellen aufgenommen zu haben. Noch Kanon 2 des II. Konzils in Trullo<sup>63</sup> (692 n. Chr.) gibt als älteste echte Quellen byzantinischen Kirchenrechts die Synoden von *Nicaea*, *Ankyra*, *Neokaisareia*, *Gangra*, *Antiochien* in Syrien, *Laodikeia* in Phrygien, *Konstantinopel I*, *Ephesos* und *Chalkedon* wieder. Die eigenartige, der Chronologie widersprechende Reihung spiegelt das noch immer unaufgelöst vorhandene ältere, antiochenische Kompositionselement wider, dem erst in Byzanz selbst die Synode von *Serdica* eingeordnet wurde. Die spätere Ordnung des Materials ging dann gegenüber dem Vorderen Orient eigene Wege<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> HONIGMANN, aaO (Fn 9).

<sup>58</sup> AaO (Fn 46).

<sup>59</sup> SELB, Kanonessammlungen 379 ff.

<sup>60</sup> K. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Die Synopsis canonum*. Ein Beitrag zur Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts der griechischen Kirche (Sitzungsber. d. königl. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Berlin 1887, 2. Hbd, 1148 ff.). Vgl. dazu KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung 7*, mit einem nicht gerechtfertigten Fragezeichen hinter *Karthago*.

<sup>61</sup> Vgl. dazu unten S. 110.

<sup>62</sup> Vgl. dazu HONIGMANN, aaO (Fn 9) 55 ff., mit weiterer Literatur.

<sup>63</sup> J.-B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta II*, Romae 1868, 21 ss.

<sup>64</sup> KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung 7 f.*

## 4. Pseudo-apostolische Schriften

Einen weiteren Kreis von älteren reichskirchlichen, daher auch bei den orientalischen Kirchen verbreiteten Quellen von rechtsgeschichtlicher Bedeutung bilden die pseudo-apostolischen Schriften<sup>65</sup>. Wir dürfen darin einen Spiegel liturgischer und rechtlicher Gewohnheiten sehen, die vom Verfasser um der größeren Autorität willen auf die Apostel zurückgeführt werden. Die Literaturgattung findet ihre Parallele in apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen, Briefen uam. Das synodale Denken des 3. oder 4. Jh. machte aus den Rechtsquellen sogar Beschlüsse von „Apostelsynoden“. Eine Darstellung der einzelnen Grundwerke hilft uns beim Verständnis der orientalischen Tradition, wenngleich dann bei der Identifikation einzelner Schriften die Schwierigkeiten immens sind<sup>66</sup>.

Zu erwähnen ist hier die Didache<sup>67</sup> (Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν), vielleicht schon Ende des 1. Jh. entstanden, die mit ihren liturgischen und disziplinären Vorschriften für die Didaskalie verwendet wurde und in Buch VII der späteren Sammlung „Apostolische Konstitutionen“ eingegangen ist. Die Didaskalie<sup>68</sup> (Διδασκαλία τῶν ἀγίων ἀποστόλων, lateinisch *Doctrina Apostolorum* genannt) dürfte im 3. Jh. in Palästina oder Syrien in griechischer Sprache entstanden, wahrscheinlich erst von *Jakob von Edessa* ins Syrische übersetzt worden sein. Als Verfasser nimmt man einen medizinisch gebildeten Bischof an. Die Sammlung gibt sich selbst als Jerusalemer Apostelsynode in 26 Kapiteln disziplinären Inhalts. Sie bildet die ersten VI Bücher der „Apostolischen Konstitutionen“ und ist durch sie in vielen Rezensionen verbreitet. Die „*Traditio apostolica Sancti Hippolyti*“ oder „*Traditio Apostolica über die Charismen*“ oder einfach „*Traditio Apostolica*“ („Ἀποστολικὴ παράδοσις“)<sup>69</sup> ist ein dem römischen Presbyter *Hippolyt* zugeschriebenes, um 215 n. Chr. entstandenes Werk, das in zahlreichen Rezensionen aus zahlreichen Kompositionen bekannt ist. Es begegnet uns auch als „Ägyptische Kirchenordnung“,

<sup>65</sup> Vgl. dazu als Einführung PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts* I 105 ff.

<sup>66</sup> MAGNE, *Tradition Apostolique*; vgl. bereits oben Teil A Fn 49 und 86.

<sup>67</sup> Vgl. einführend H. KAUFHOLD, Art. „Didache“ in *Kl. WB. d. Chr. Or.*, und MAGNE, *Tradition Apostolique*. Die neuesten Untersuchungen finden sich in seiner *Bibliographie* 193 ff.

<sup>68</sup> Vgl. W. HAGE, Art. „Didaskalia“ in *Kl. WB. d. Chr. Or.*, und MAGNE, aaO (Fn 66); neue Ausgabe von VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* I, II CSCO vol. 401, 402, 407, 408 = Syr. 175, 176, 179, 180; Louvain-Washington 1979.

<sup>69</sup> Vgl. H. KAUFHOLD, Art. „Ägyptische Kirchenordnung“ in *Kl. WB. d. Chr. Or.*, und MAGNE, aaO (Fn 66).

als „Kanones (διατάξεις) des Hippolyt von Rom“, als „Apostolische Konstitutionen durch Hippolyt“, — eine Anspielung darauf, daß das Werk als Buch VIII neben 85 „Apostolischen Kanones“<sup>70</sup> in die „Apostolischen Konstitutionen“ eingegangen ist —, dementsprechend auch einfach als „Achstes Buch der Apostolischen Konstitutionen“, ferner — in einer Verarbeitung mit dem VII. Buch der „Apostolischen Konstitutionen“ — als „Testamentum Domini Nostri Jesu Christi“. Die „Apostelkanones“ oder „Apostolische Kirchenordnung“<sup>71</sup> dürften im 3./4. Jh. in Ägypten entstanden sein. Ihr besonderes Kennzeichen ist, daß sich die Quelle als „Äußerungen der einzelnen Apostel“ gibt, oft auch als „Kanones einzelner Apostel“ überschrieben ist, gelegentlich auch nach dem erstzitierten Apostel als „Apostelkanones durch Simeon den Kanaanäer über das Priestertum“ bezeichnet werden. Sie bildet neben der Didache oder deren Paraphrase als Buch VII auch Teil der „Apostolischen Konstitutionen“.

Die bereits erwähnte griechische Sammlung der „Apostolischen Konstitutionen“ dürfte um 380 n. Chr. zusammengestellt worden sein<sup>72</sup>. Gelegentlich wird sie im Titel auf den Petrusschüler *Clemens von Rom* zurückgeführt. Neben ihr ist eine lateinische Sammlung überliefert<sup>73</sup>, die neben der Didaskalie die „Apostolische Kirchenordnung“ und die „Traditio Apostolica“ enthält. Eine spätere syrische, nur bei den Jakobiten bekannte, wahrscheinlich von *Jakob von Edessa* übersetzte<sup>74</sup> ebenfalls aus acht Büchern bestehende, dem Clemens zugeordnete Sammlung<sup>75</sup>, vereinigt ungefähr das gleiche Material. Sie wird als „syrischer Octateuch“ bezeichnet, findet sich aber auch in koptischer Fortschreibung. Ihre ersten III Bücher enthalten die „Traditio Apostolica“<sup>76</sup> und die „Apostolische Kirchenordnung“; in Buch IV finden sich 2 Kapitel über die Charismen aus der „Traditio Apostolica“, in Buch V und VI<sup>77</sup> Teile der „Apostolischen Kirchenordnung“, in Buch VII „Diataxeis der Apostel“, in Buch VIII

<sup>70</sup> Es gibt sie in vielen Rezensionen, vgl. KAUFHOLD, Art. „Apostolische Kanones“ in Kl. WB. d. Chr. Or.

<sup>71</sup> Vgl. H. KAUFHOLD, Art. „Apostolische Kirchenordnung“ in Kl. WB. d. Chr. Or., und MAGNE, aaO (Fn 66).

<sup>72</sup> Vgl. H. KAUFHOLD, Art. „Apostolische Konstitutionen“ in Kl. WB. d. Chr. Or., und MAGNE, aaO (Fn 66).

<sup>73</sup> Vgl. MAGNE, aaO (Fn 66).

<sup>74</sup> G. ALLMANG, *Le canoniste contemporain* XXIII (1900) 266—281.

<sup>75</sup> Vgl. H. KAUFHOLD, Art. „Octateuchus Clementinus“ in Kl. WB. d. Chr. Or., und MAGNE, aaO (Fn 66).

<sup>76</sup> G. ALLMANG, aaO (Fn 74).

<sup>77</sup> KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung* 6.

„Apostelkanones“ (85). Bereits das nestorianische Synodikon zeigt, daß die zuletzt genannten „Apostelkanones“, dort freilich nur 83, auch in separater Überlieferung existierten.

Die von VÖÖBUS neuerdings vorgestellte westsyrisch-jakobitische Sammlung, ein Synodikon, weist nun eine neue Komposition von „Apostelkanones“<sup>78</sup> auf. Es scheint, als sei hier noch mehr als sonst das tradierte Material miteinander kompiliert und willkürlich mit einer Überschrift aus dem kompilierten Material versehen worden.

Zu erwähnen ist auch noch die „Lehre des Apostels Addai“, die einem edessenischen „Apostel“ zugeschrieben wird<sup>79</sup>. Diese Sammlung entstand wahrscheinlich im 4. Jh. und erinnert im Inhalt an die „Apostolischen Konstitutionen“.

## II. DIE PERSISCHE KIRCHE UND IHR RECHT BIS ZUM 5. JH. N. CHR.

### 1. Missionsgebiet und Judenchristen

Wir wissen nicht allzuviel darüber, wie sich in der Zeit bis zum Beginn des 5. Jh. kirchliches Recht in jenen christlichen Gemeinden bildete, die im Herrschaftsbereich der Arsakiden und später der Sassaniden bestanden. Von der Rechtsentwicklung im „Westen“, wie der römisch-byzantinische Herrschaftsbereich in den Quellen der persischen Kirche genannt wird, waren die Gemeinden des „Ostens“ für lange Zeit, bis zum Beginn des 5. Jh., aus politischen Gründen weitgehend abgeschlossen.

Anders aber als im römischen Reich waren von allem Anfang an mehr Bereiche des sozialen Lebens vom kirchlichen Recht umfaßt; denn die christlichen Gemeinden Persiens lebten in einer Umwelt, die sie zur Selbständigkeit in Rechtsangelegenheiten drängte. Es gibt hier also weder die uns für das römische Reich geläufige Abgrenzung von kirchlichem und weltlichem Recht noch die sonst erwartete Spannung zwischen beiden Bereichen.

Nach dem aus der Zeit von 337 bis 346 n. Chr. stammenden Zeugnis des „Persischen Weisen“ *Aṭrahāt*<sup>80</sup> dürfen wir annehmen, daß sich zunächst ein stark in der jüdischen Tradition wurzelndes Gewohnheits-

<sup>78</sup> Synodicon I 27 ff. in der Übersetzung.

<sup>79</sup> KAUPHOLD, Addai.

<sup>80</sup> Vgl. dazu BAUMSTARK, Geschichte 31; CHABOT, Litt. syr. 24; DAUVILLIER, Chaldéen col. 294 f.; LABOURT, Christianisme 10.

recht bildete. Das ist nicht überraschend. Ist es doch ziemlich sicher, daß sich die frühe Mission im Zweistromland auf die großen jüdischen Kolonien, das Judentum „Babyloniens“, stützte und wohl zunächst auch beschränkte<sup>81</sup>. Es war der bei *Aṗrahāt* besonders hervortretende Zug dieser Gemeinden, daß sie versuchten, die gesetzlichen Vorschriften des Judentums in talmudischer Argumentationsweise mit der christlichen Lehre zu vereinen<sup>82</sup>. Vielleicht liegt hier der Ursprung dafür, warum wir in Persien schon für eine frühe Zeit den Eindruck gewinnen, die christliche Eucharistiegemeinschaft wandle sich zur Rechtsgemeinschaft. Im Bereich des Eherechts zeigt uns die jüdische Basis besonders deutlich eine Quelle des 6. Jh., die in der gleichen talmudischen Darstellungsweise christliche Ideen auf breiter jüdischer Ideenbasis bietet<sup>83</sup>. Die Akten persischer Märtyrer<sup>84</sup> enthalten freilich schon für das 3. Jh. n. Chr. eine große Zahl von persischen Namen. Man hat jedoch nicht den Eindruck, daß gerade die persischen Neuchristen die christlichen Gemeinden prägten. Ihre Konversion zum Christentum wird eher als außergewöhnliches Ereignis beschrieben, ihre Eingliederung in das Denken der Majorität wahrscheinlich.

Wie sich die Gemeinden anfänglich an Plätzen und über ganze Gegenden organisierten, bleibt freilich im Dunkel. Gegen die legendäre Rückführung auf apostolische Zeiten und die Auffassung, daß die sicher von *Antiochien* ausgehende Mission noch vor der Sassanidenzeit organisierte Gemeinden hervorbrachte, steht die andere Meinung, daß solche Gemeinden erst im 3. Jh. unter *Šāpur I* mit der Deportation ganzer Gemeinden syrischer Christen aus dem „Westen“ nach Persien entstanden<sup>85</sup>. Für das 4. Jh. ist die Quellenlage bereits etwas besser, doch ergeben sich bei der Verwertung der Quellen über diese Zeit besondere Schwierigkeiten. Die Quellen entstammen nämlich einer späteren Zeit

<sup>81</sup> LABOURT, *Christianisme* 16; TISSERANT, *Nestorienne* col. 162 f.; aM für *Adiabene*, FIEY *Assyrie* I 41; J. NEUSNER, *The conversion of Adiabene to Christianity*, Numen 13 (1966), 144 ff.

<sup>82</sup> Überzeugend LABOURT, *Christianisme* 39 f.; DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 295.

<sup>83</sup> Eherecht des *Mār Abā*, SACHAU, *Syt. Rb.* III.

<sup>84</sup> O. BRAUN, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten-München 1915; G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1886 (Abh. für die Kunde des Morgenlandes, Band 7, Nr 3).

<sup>85</sup> LABOURT, *Christianisme* 19; *Martyrium des Mār Sābā*, HOFFMANN, aaO (Fn 84) 24. Am eindruckvollsten sind noch immer die Deportationsberichte bei *Tabari*: TH. NOLDEKE (Übers.), *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*. Aus der arabischen Chronik des Tabari, Leyden 1879, 67, 146. Von der Deportation ganzer Gemeinden aus Coelesyrien geht auch RITZER, *Eheschließung* 89, aus.

und verbinden historische Daten fast stets mit Ursprungs-, Anciennitäts- und Legitimationslegenden<sup>86</sup>.

## 2. Gemeindeorganisation

Gesichert ist also nur, daß die Mission von *Antiochien* ausging, über *Edessa*<sup>87</sup> oder *Adiabene* (*Ḥḏajāb*)<sup>88</sup> das Zweistromland erreichte und von dort weiter zur *Persis* und nach *Afghanistan* führte. Soweit es die Entfernungen und politischen Verhältnisse im Grenzland zwischen Byzanz und Persien und in Persien selbst gestatteten, blieben die Gemeinden mit *Antiochien* im Gedankenaustausch<sup>89</sup>. Sie sahen auch noch in *Antiochien* ihr traditionelles Zentrum, als sie begannen, in Organisationseinheiten zu denken. Sicher ist auch, daß sich bereits im 4. Jh. in *Seleukia-Ktesiphon* („die Städte“, in den Quellen oft nur durch eine der beiden „Städte“, den Stadtteil *Kōkē*, bezeichnet) mehr und mehr ein eigenes regionales Leitungszentrum bildete, dessen Bischof bald den Anspruch erhob, die persischen Gemeinden unter seiner Führung zu verbinden. Eine recht kräftige spätere Überlieferung verband solche Anfänge mit dem Namen des Bischofs *Pāpā bar Aggai*<sup>90</sup>. Sie bezeichnete ihn im anachronistischen Vorgriff auf die Verhältnisse zur Zeit der Entstehung der apokryphen Quellen als Katholikos. Er soll um 300 n. Chr. die Hyparchien *Elam* (*Bēl Hūzājē*), *Nisibis*, *Maišān* und *Adiabene* (*Ḥḏajāb*, *Assūr*) gegründet haben, zu denen 325 n. Chr. *Bēl*

<sup>86</sup> LABOURT, *Christianisme* 8 ff. und 19 ff.; WESTPHAL, *Untersuchungen*.

<sup>87</sup> Zum Bericht des *Sozomenos*, *Hist. eccl.* II 8 nach MIGNE *Patr. Graec. tom. LXVII* col. 956, vgl. LABOURT, *Christianisme* 9 ff.; zur Bedeutung *Edessas* in der Missionsgeschichte HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, 440 ff.; TISSERANT, *Nestorienne* col. 160 ff.; DAUVILLIER, *Chaldéens* col. 294. Von einer Mission über *Edessa* und *Nisibis* ins Zweistromland spricht HOFFMANN, *aaO* (Fn 84) 182. Ein Hinweis scheint mir auch in der Chronik von *Edessa* gegeben, wo allein von *Nisibis* erwähnt wird, es sei „unter Jacobus“ (+ 338 n. Chr.) Metropolis geworden.

<sup>88</sup> MARQUARDT, *Ostasiatische und osteuropäische Streifzüge* 292 ff.

<sup>89</sup> Das zeigen uns deutlich die Akten der Synode des *Isaak* und des *Jāhballāhā*.

<sup>90</sup> Die *Pāpā*-Überlieferung kennt zwei Versionen. Eine Version enthält die Rede des *Agapet* von *Bēl Lāpaṭ* auf der Synode des *Dādīšō* (422/423 n. Chr.), die den Tendenzen dieser Synode entsprechend den patriarchalen Rang von *Seleukia-Ktesiphon* historisch zu begründen versuchte: BRAUN, *B. Synh.* 44 ff.; CHABOT, *Syn. or.* 289. Die andere Version nimmt den Standpunkt der Gegner des *Pāpā* ein, dem damit freilich zumindest der Versuch sicher zugeschrieben werden kann, *Seleukia-Ktesiphon* zum Haupt der Kirche des Ostens zu machen: *Acta Milis in Ev. ASSEMANI Acta Martyrum orientalium* I 72; vgl. dazu einführend BAUMSTARK, *Geschichte* 29 f. und 124 mit Anm. 10; genauer BAUMSTARK, *Der Briefwechsel des Katholiken Papa von Selenkia*, *ZKTh* 18 (1894) 163 ff. und 546 ff.; ferner LABOURT, *Christianisme* 20 ff.

*Garmai* gekommen sein soll. Auch hier ist noch unklar, wann der erste Versuch unternommen wurde, die isolierten Bistümer — wie wir sie nach dem späteren Sprachgebrauch nennen können — unter Metropolen zu verbinden und wann er Erfolg hatte. Eine Reihe von Bischöfen wehrte sich nämlich gegen die Eingliederung in einen hierarchischen Verband, der sie in irgendeiner Weise einem persischen Oberbischof unterwarf<sup>91</sup>. Die unter der Herrschaft *Šāpurs II* einsetzende Verfolgung der Christen drängte die Bistümer freilich dann doch zu einer Verbindung. Und die realen politischen Verhältnisse begünstigten darüber hinaus jede neue Organisationsform, die noch bestehende Bande zu *Antiochien* löste. Von einer solchen Lösung war freilich im 4. Jh. noch nicht die Rede.

### III. DIE PERSISCHE KIRCHE BIS ZUM ENDE DER SASSANIDISCHEN HERRSCHAFT

#### 1. Quellengeschichte

##### a. Die Übernahme „westlicher“ Quellen

aa. Die Gesandtschaft des *Mārūtā von Maiṣerkaṭ* und die Synode vom Jahre 410 n. Chr.

Mit dem Regierungsantritt des persischen Großkönigs *Jezdegerd* im Jahre 399 n. Chr. endete für einige Zeit die Verfolgung der Christen im persischen Reich, die mit *Šāpur II* etwa um 340 n. Chr. begonnen hatte. Der neue Herrscher gewährte den Christen verhältnismäßig freie Religionsausübung. Im Hinblick auf den im Sommer des Jahres 408 n. Chr. zwischen Rom und Persien geschlossenen Frieden konnten sie auch wieder geregelte Beziehungen zu ihrer Mutterstadt *Antiochien* anknüpfen, Beziehungen, die über längere Zeit vollkommen unterbrochen gewesen waren.

Kaiser *Arkadios* sandte zunächst, 399 n. Chr., eine Gesandtschaft an den Hof des Großkönigs, in deren Gefolge sich der in den Angelegenheiten der persischen Gemeinden erfahrene Bischof *Mārūtā von Maiṣerkaṭ*<sup>92</sup> befand. Er hatte den besonderen Auftrag des antiochenischen Patriarchen und Episkopats, die persischen Gemeinden zu

<sup>91</sup> Vgl. Fn 90! BAUMSTARK, Geschichte 29 f.

<sup>92</sup> Zu seiner Person umfassend BRAUN, De Sancta Nicaena Synodo, Einleitung; ferner LABOURT, Christianisme 87 ff.

reorganisieren. Nach der Abdankung des Bischofsverwesers *Qājūmā* wurde zunächst einmal *Isaak von Kaškar* zum neuen Bischof von *Seleukia-Ktesiphon* geweiht. Gegen ihn wandte sich jedoch in der Folgezeit ein Teil der persischen Bischöfe, wahrscheinlich weil sie jede hierarchische Gliederung oder doch einen Vorrang des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* bestritten.

So erschien *Mārūtā* wenige Jahre später erneut als westlicher Gesandter und erreichte beim Großkönig, daß eine Synode der persischen Bischöfe zur Bereinigung der Zerwürfnisse stattfinden durfte<sup>93</sup>. Ein an *Mārūtā* gerichteter<sup>94</sup> Synodalbrief des Patriarchen *Porphyrios von Antiochien* und der angesehensten Bischöfe des Patriarchats enthielt seine Legitimation und seinen Auftrag gegenüber dem Großkönig und gegenüber der Synode der persischen Bischöfe. Auf der im Jahre 410 n. Chr. in *Seleukia-Ktesiphon* zusammentretenden Synode wurde zunächst der Synodalbrief der westlichen Väter verlesen und zustimmend zur Kenntnis genommen<sup>95</sup>. In einem ersten Punkt befaßte er sich mit der Ordination von Bischöfen, in einem zweiten mit dem kirchlichen Festkreis, in einem dritten mit der Übernahme der nicaeenischen Kanones, die nach langem Streit in der Zeit der Trennung mittlerweile in *Antiochien* übernommen worden waren<sup>96</sup> und nun in der persischen Kirche ebenfalls übernommen werden sollten. Der Auftrag der westlichen Bischöfe an *Mārūtā* enthielt insoweit den Vermerk, daß man ihm für den Fall, daß eine persische Synode stattfinden könne, die nicaeenischen Kanones gleich mitschicke, damit er sie auf der persischen Synode verlesen könne<sup>97</sup>. Anbetrachts der Geschichte der westlichen Sammlungen hat man sich stets gefragt, ob hier mit den nicaeenischen Kanones nicht das ganze mit *Nicaea* beginnende antiochenische Corpus Canonum gemeint sei. DAUVILLIER<sup>98</sup> nimmt das „sans doute“ an. Für die Beschreibung des Inhalts muß er

<sup>93</sup> Akten der Synode des *Isaak*: BRAUN, B. Synh. 8 ff.; CHABOT, Syn. or. 18 ff., 254 ff.; *Sokrates Hist. Eccl.* VII 8; *Bar Hebraeus Chron. eccl.* II 121.

<sup>94</sup> Der Brief ist nicht an den Großkönig gerichtet, wie KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 9, annimmt, sondern ein allgemeines Legitimationsschreiben; die im Brief vorgeschlagene persische Synode bedurfte jedoch seiner Zustimmung, mußte also von ihm erbeten werden.

<sup>95</sup> BRAUN, B. Synh. 12; CHABOT, Syn. or. 258.

<sup>96</sup> Siehe oben S. 88.

<sup>97</sup> Die Abgesandten versprachen den persischen Bischöfen nicht erst, die Kanones zu schicken, wie KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 9 Fn 15, meint.

<sup>98</sup> Chaldéen col. 301 ff.; wie DAUVILLIER auch TISSERANT, Nestorienne col. 172; LABOURT, Christianisme 325 (mit *Konstantinopel I*); COUSSA, Epitome I 191 (hält *Nicaea* und *Konstantinopel I* für rezipiert).

jedoch schon auf die Akten der späteren Synode des *Jāhballāhā* Bezug nehmen. Dagegen<sup>99</sup> spricht bereits der Hinweis, daß sich die verlesenen Kanones gerade mit dem Wandel, dem Gebiet und der Macht der Bischöfe und mit dem Festkreis befaßt hätten<sup>100</sup>.

Die Verlesung der umstrittenen Kanones fand vor der Synode statt und endete mit einer zweiten Zustimmungserklärung der Bischöfe, die für den Fall einer Niederschrift der Kanones versprochen, die Niederschrift zu unterzeichnen<sup>101</sup>. Damit endete eine erste Sitzung der Synode, die nach einigen Tagen<sup>102</sup> mit Verhandlungen über Richtlinien und Praxis der Reorganisation der persischen Gemeinden fortgesetzt wurde. Die Akten der Synode zeigen auch diesen zweiten Teil der Synode nicht als Einheit; vielmehr besteht er seinerseits wieder aus drei Teilen.

Der erste Teil reicht vom Symbolum von *Nicaea* über Kanon I bis zu Kanon X. Vor dem Symbolum hatten die versammelten Bischöfe feierlich versprochen, die künftigen Beschlüsse der Synode zu wahren. In Kanon X wird dementsprechend geradezu abschließend angeordnet, daß die voranstehenden und angenommenen Kanones aufgezeichnet werden sollten. Und wie ein Sessionsschlußvermerk lesen sich dazu die Worte, wonach die Bischöfe versprochen, „diese herrlichen Gesetze und strahlenden Verordnungen“<sup>103</sup> künftighin zu wahren. Was davor liegt, sind 9 Kanones, von denen die Kanones I, II, III, IV und VI eindeutig auf *Nicaea* 4, 1, 3, 17, 5 zurückgeführt werden können. Es bleibt aber zweifelhaft, woher die Kanones V, VII, VIII und IX übernommen wurden. Die Kanones VII, XVI und XVIII<sup>104</sup> lassen die Frage entstehen, ob unter den in der Zeit des *Isaak* übernommenen Kanones von *Nicaea* nur die 20, gewöhnlich als „echt“ bezeichneten Kanones zu verstehen sind oder auch die 73 anderen, die man als pseudonicaeanische oder arabische oder syrische Kanones bezeichnet. Die Meinung in der Literatur, vor allem die Argumente gehen weit auseinander. Wir dürfen hier vorweg festhalten, daß jedenfalls das später unter *Jāhballāhā* im Jahre 419 übernommene Corpus antiochenum im griechi-

<sup>99</sup> Meine frühere Meinung, Kanonessammlungen 373, kann ich insoweit nicht aufrechterhalten. Wie hier KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 9.

<sup>100</sup> Text: BRAUN, B. Synh. 15; CHABOT, Syn. or. 261.

<sup>101</sup> BRAUN, B. Synh. 13; CHABOT, Syn. or. 260.

<sup>102</sup> BRAUN, B. Synh. 14; CHABOT, Syn. or. 260.

<sup>103</sup> Als einen Schlußvermerk liest diesen Kanon auch CHABOT, Syn. or. 260 Fn 1 und 266 Fn 1, meint jedoch irrig, er gehöre zur ersten Session der Synode.

<sup>104</sup> BRAUN, B. Synh. 19, 22, 27; CHABOT, Syn. or. 259f.; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 10.

schen Original nur die 20 „echten“ Kanones kennt, ebenso noch die im Jahre 500/501 n. Chr. in *Hierapolis-Mabbūg* veranstaltete andere syrische Übersetzung desselben Corpus<sup>105</sup>. Fest steht weiter, daß das späte, große Synodikon aus dem 11. Jh. n. Chr. die 73 Kanones zwar unter den westlichen Kanones führt, aber literarisch separat als eigenes Werk erst nach den echten 20 Kanones bietet. BRAUN<sup>106</sup> hält *Mārūtā von Maiṣerkaṭ* für den Verfasser und Übersetzer dieser 73 Kanones. EURINGER<sup>107</sup> meint gar mit Zustimmung von GRAF<sup>108</sup>, eine antiochenische Synode habe diese Kanones speziell für Persien verfaßt und *Mārūtā* mit auf den Weg gegeben. VÖÖBUS findet, es seien zur Reorganisation der persischen Kirche mehr als die 20 „echten“ Kanones erfordert gewesen<sup>109</sup>. Wir müssen jedoch stets die Frage nach dem möglichen Einfluß dieser Quelle und die nach ihrer literarischen Rezeption trennen; diese Rezeption geschieht 410 gewiß nicht. Der inhaltliche Einfluß ist, wenn eine solche Sammlung im Umlauf war, nicht auszuschließen. Da die pseudonicaeanischen Kanones jedoch ihrerseits auf geläufiges Material zurückgreifen, sind inhaltliche Parallelen schwache Zeugnisse für Entlehnungen. Die spätere Geschichte des antiochenischen Corpus Canonum im orientalischen Raum legt mE nahe, daß die Erweiterung des Nicaeanum um die 73 Kanones Hand in Hand mit einer völligen Neuredaktion des schon fortgeschriebenen Synodikon in islamischer Zeit ging<sup>110</sup>. Nach den Untersuchungen von BRAUN<sup>111</sup> dürfen wir immerhin so viel als gesichert annehmen, daß auch die 73 Kanones im Original griechisch verfaßt waren und im Kern auf den Raum *Antiochien* als Ursprungsort zurückweisen. Die Geschichte der Tradition dieser Kanones bei den verschiedenen Kirchen des Ostens spricht für ihre ursprüngliche Verbreitung bei den monophysitischen Gemeinden dieses Raumes, die dann wieder als Vermittler solcher Quellen zu anderen Kirchen auftraten<sup>112</sup>. Zusammen mit anderen „westlichen“ Quellen monophysitischer Herkunft mögen die pseudonicaeanischen Kanones irgendwann später einmal in das Synodikon der Nestorianer gelangt sein. Die historischen Umstände, die das erlaubten,

<sup>105</sup> Vgl. oben S. 84 f.!

<sup>106</sup> De Sancta Nicaena Synodo.

<sup>107</sup> Theol. Qu. Schr. 92, 373 ff.

<sup>108</sup> Geschichte I 587 ff.

<sup>109</sup> Asceticism I 277.

<sup>110</sup> Siehe unten S. 170 ff.

<sup>111</sup> De Sancta Nicaena Synodo 21 ff., gefolgt von DARBLADE, Melkiti CCO Fonti 89, mit weiterer Literatur.

<sup>112</sup> Siehe unten S. 170 ff.

sind zumindest seit der Herrschaft des Islam gegeben. Mit BRAUN dürfen wir auch annehmen, daß die pseudonicaeanischen Kanones schon im 5. Jh. verfaßt wurden<sup>113</sup>. Wie die Fortschreibungsgeschichte des antiochenischen Corpus Canonum oder schon des Corpus der Kanones von *Laodikeia*<sup>114</sup> zeigt, war es gerade in dieser Zeit der privaten Initiative der Bischöfe oder Metropoliten mit ihren Bischöfen anheimgegeben, sich Kanonessammlungen zu schaffen, so daß — leicht verständlich — dasselbe Material mehrfach in verschiedenen Kompositionen mit unzuverlässigen Urheberangaben erscheint. Dieselbe Erscheinung kennen wir bereits aus der Geschichte der Fortschreibung „apostolischen“ Materials<sup>115</sup>.

Auch die eindeutig auf die 20 „echten“ Kanones von *Nicaea* zurückzuführenden Kanones dieser ersten Reihe der Synodalbeschlüsse von 410 n. Chr. sind — anders als das nicaeanische Symbolum — eher frei verwendet<sup>116</sup> und auf die Verhältnisse der persischen Kirche abgewandelt (etwa Kanon 1, der die Bedeutung des Katholikos von *Seleukia-Ktesiphon* bei der Bischofsweihe regelt). Eindeutig ist damit jedoch, daß die Kanones von *Nicaea* in den Akten der Synode des *Isaak* selbst nicht im Original aufgezeichnet wurden.

Eine zweite Reihe von Synodalkanones aus der zweiten Session beginnt mit Kanon XI und endet mit Kanon XVII, der erneut Zustimmungserklärungen der versammelten Bischöfe bietet und die Niederschrift der angenommenen Kanones anordnet<sup>117</sup>.

Eine dritte Reihe, die Kanones XVIII—XXI, regeln die regionale Ordnung der persischen Kirche, die Verteilung der Bischofssitze und ihre Zuordnung an bestimmte Bischöfe, die Metropolitanordnung und den Vorrang des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon*. Zweifel an der Gültigkeit von Weihen, Mehrfachbesetzungen von Bischofsstühlen und der Vorrangstreit hatten diese Bereinigung durch die Synode der Bischöfe erforderlich gemacht.

Die überlieferten Synodalakten fassen demnach eine ganze Reihe von Vorgängen zusammen, die sich auf mehreren Sitzungen der Synode zugetragen haben. Mögen sie auch auf Grund der späteren Redaktion bisweilen anachronistisch klingen, etwa wenn die Überschrift der Synodalakten und die Akten selbst vom Bischof von *Seleukia-Ktesi-*

<sup>113</sup> De Sancta Nicaena Synodo 24 f.

<sup>114</sup> Siehe oben S. 87.

<sup>115</sup> Siehe oben S. 92 ff.

<sup>116</sup> Das gilt schon für den auf der ersten Session verlesenen Kanon 4.

<sup>117</sup> BRAUN, B. Synh. 26; CHABOT, Syn. or. 270.

*phon* als „Katholikos“ und vom „Haupt der Bischöfe des Ostens“ sprechen<sup>118</sup>, so sind sie im Kern doch verlässlich.

#### bb. Die Synode vom Jahre 419 n. Chr. und das antiochenische Corpus Canonum

Im Jahre 419 n. Chr.<sup>119</sup> fand in *Seleukia-Ktesiphon* unter dem Oberbischof *Jāhballāhā* eine weitere Synode statt, die durch die Gesandtschaft des Bischofs *Aḳakis von Amūd*<sup>120</sup> ausgelöst wurde. Die „westlichen Väter“ sahen sich wiederum zum Eingreifen genötigt, um ein Schisma in der persischen Kirche zu bereinigen. Auf dieser Synode wurden erneut westliche Kanones überbracht; *Isaak* und *Mārūtā* wurde nämlich vorgeworfen, sie hätten die rechte Überlieferung nicht gekannt<sup>121</sup>. Die auf der Synode von 419 n. Chr. versammelten Bischöfe waren jedenfalls bereit, diese neuen westlichen Kanones als rechte Überlieferung zu übernehmen. Beschrieben werden die westlichen Kanones als

„... *taxeis*, welche einmütig von den Aposteln zur Verwaltung des Priestertums giltig aufgestellt sind, zugleich mit den gerechten Gesetzen, welche zu verschiedenen Zeiten auf Synoden aufgestellt wurden, (so) zur Zeit des Gott in Wahrheit liebenden Constantin, des siegreichen Königs, als sich die 318 Bischöfe in Nicaea versammelten und die anderen Kanonen, die aufgestellt wurden von der Synode zu Ankyra in Galatien und zu Suria *kp dokia*, die anderen Kanonen, die aufgestellt wurden von der Synode in Caesarea, von der Synode in Gangra, sowie in der Stadt Antiochien bei der Kirchweihe und zu Laodicea in Phrygien ...“<sup>122, 123</sup>

<sup>118</sup> Erst auf der Synode des *Dādīšō* wird der „Katholikos“-Titel durch die Gleichstellung mit dem Bischof von *Antiochien* verständlich. Der historisch nicht zu leugnende Ehrenvorrang des Bischofs *Isaak* wird im Text selbst noch durch die Bezeichnung als Großmetropolit ausgedrückt.

<sup>119</sup> Bei KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 10, im Jahre 424; doch korrigiert auf S. 106 oben (Synode des *Dādīšō* gemeint).

<sup>120</sup> Heute *Dijarbekr*; damals im Grenzgebiet zwischen Rom und Persien gelegen; HONIGMANN, Die Ostgrenze 4 ff.

<sup>121</sup> BRAUN, B. Synh. 40; die Übersetzung bei CHABOT, Syn. or. 280, ist nicht klar genug.

<sup>122</sup> Nach BRAUN, B. Synh. 38, 39; vgl. auch CHABOT, Syn. or. 278.

<sup>123</sup> Zur Verschreibung und doppelten Nennung von *Kaisareia* in Kappadokien vgl. schon oben S. 86; der unverständige Übersetzer hat aus „*Kaisareia*“ einfach „und Suria“ gemacht, was naheliegt, wenn man aus *(xai)σαρείας* das Wort *xai* separat als „und“ liest.

Aus der Kenntnis der Geschichte der Redaktion des antiochenischen Corpus Canonum erkennen wir mit einem Blick, daß hier eben dieses Corpus Canonum übernommen wird. Schon der markante Fehler in der Bezeichnung von *Neokaisareia* ist aufschlußreich. Es geht hier also anders als in der Synode des *Isaak* nicht nur um die Übernahme der Grundgedanken oder einiger Kanones von *Nicaea*. Folgerichtig wird das westliche Material dann immer wieder als „die heiligen Synoden zu verschiedenen Zeiten“ oder „die gesegneten Synoden“ bezeichnet.

Die Synodalakten berichten, daß sich die Synode darauf beschränkte, dieses westliche Material anzunehmen, also keine eigenen Kanones beschloß. Eine Kopie der Sammlung wurde nach den Akten der Synode jedem einzelnen Teilnehmer der Synode übergeben<sup>124</sup>. Es ist nun kaum anzunehmen, daß diese Teilnehmer etwas mit einer griechischen Version der Sammlung anzufangen gewußt hätten<sup>125</sup>. Näher liegt die Annahme, das antiochenische Corpus Canonum habe bereits vor der Zeit des *Jāhballāhā* eine Übersetzung erfahren<sup>126</sup> und sei dessen Synode in einer syrischen Version vorgelegt worden.

#### cc. Die Apostelkanones

Mit dem antiochenischen Corpus Canonum waren nach den Synodalakten von 419 n. Chr. zu dieser Zeit auch *taxeis* der Apostel verbunden. Deren Bestimmung macht einige Schwierigkeiten. DAUVILLIER<sup>127</sup> meint, eine um 300 bis 330 n. Chr. entstandene syrische Version der Didaskalie sei möglicherweise in Mesopotamien in Umlauf gewesen. Doch ist sie nie in das nestorianische Synodikon aufgenommen worden oder auch nur darin erwähnt. Das spätere große Synodikon der Nestorianer aus dem 11. Jh. n. Chr. enthält letztlich jedoch zwei Reihen von Apostelkanones, einmal „τάξεις über das Priestertum“, nämlich eine „erste Apostelsynode“ mit 27 Kanones, sonst als „*traditio Apostolica*“ im Kirchenrecht bekannt<sup>128</sup>, dann eine „zweite Apostelsynode“, „vermittelt durch Clemens“, mit 81 (oder 83) Kanones. Seit *Elias al-Ġauharī*, *Gabriel von Baṣra* oder *Ibn al-Taijīb* erscheinen unter den Quellen auch noch die sogenannten „*decreta Apostolorum*“ in den Kompendien, nirgends aber im überlieferten Synodikon. An den Titel der „*Taxeis über das Priestertum*“ in 27

<sup>124</sup> BRAUN, B. Synh. 43; CHABOT, Syn. or. 283.

<sup>125</sup> Ebenso KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 15.

<sup>126</sup> BAUMSTARK, Geschichte 82; SELB, Kanonessammlungen 273 ff., KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 15 f.

<sup>127</sup> Chaldéen col. 296.

<sup>128</sup> Vgl. oben S. 92 ff.!

Kanones erinnert der Übernahmevermerk in den Akten der Synode des *Jāhballāhā*<sup>129</sup>; daher liegt es näher, dieses Werk als erstes übernommen zu sehen. Die als Vorlage für das zweite Werk nur noch in Frage kommenden 83 (oder 85) „apostolischen Kanones“ tragen üblicherweise den Vermerk „durch *Clemens*“.

dd. Die weitere Übernahmegeschichte

Auf der Synode des *Dādīšōʿ* aus dem Jahre 423/424 n. Chr. rief *Agapet* in einer für die Kirchengeschichte der Nestorianer bedeutsamen Ansprache die Übernahme westlicher Kanones auf früheren Synoden in Erinnerung<sup>130</sup>, auch wenn es ihm thematisch nur um den Nachweis ging, daß schon die westlichen Väter die Vorzugsstellung des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* begründet hätten.

Neues Material aus dem Westen scheint erst wieder unter *Mār Abā* (539/540—552) aufgenommen worden zu sein. In einem Vorspruch zu den 40 Kanones seiner Synode<sup>131</sup> gibt er deren Quellen bekannt. Es handelt sich hier also nicht um einen Übernahmevermerk, der eine Sammlung vollständig beschreibt, sondern um einen Quellenvermerk, der nur das aus der Vorlage verwendete Material angibt. Auch daraus läßt sich jedoch noch die westliche Vorlage<sup>132</sup>, das antiochenische *Corpus Canonum*, erkennen, da *Mār Abās* Vorlage eindeutig den charakteristischen Fehler dieser Sammlung enthielt und eine Synode von *Kaisareia*<sup>133</sup> in Kappadokien neben der von *Neokaisareia* zusammen mit der von *Ankyra* nannte. *Mār Abā* zitiert dabei seine Quellen nicht, er referiert über sie, gibt ihren Inhalt frei in Kurzfassung wieder. Da er auch *Chalkedon* Kanon 27 verwendet, liegt es nahe, daß ihm ein fortgeschriebenes antiochenisches *Corpus Canonum* wie Brit. Mus. 906 = Add. 14 528 oder wie die in das große nestorianische Synodikon eingegangene Sammlung vorlag, die bereits *Konstantinopel I*<sup>134</sup> und *Chalkedon* enthielt<sup>135</sup>. Daß die apostolischen Kanones

<sup>129</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 16.

<sup>130</sup> BRAUN, B. Synh. 53 und 57; CHABOT, Syn. or. 245 und 292.

<sup>131</sup> BRAUN, B. Synh. 138 ff.; CHABOT, Syn. or. 555 f.

<sup>132</sup> Daneben gibt es Material aus der Synode des *Isaak* und von *Mār Abā* selbst.

<sup>133</sup> Immerhin schon besser als das Suria in der Vorlage des *Jāhballāhā*. *Laodikeia* wird zwar in dem Vermerk nicht genannt, wohl aber verwendet; vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 17 f.

<sup>134</sup> Meine früher vertretene Meinung, Konstantinopel I sei erst später aufgenommen worden, Kanonensammlungen 376 und 379, halte ich nach den Gegenvorstellungen von KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 19, nicht aufrecht.

<sup>135</sup> KOROLEVSKIJ, *Disciplina caldea* CCO Fonti 667, meint noch, *Mār Abā* habe die Kanones von *Chalkedon* selbst aus *Konstantinopel* mitgebracht.

nicht erwähnt werden, heißt nicht, daß der Bericht über das westliche Material in der Synode des *Jāhballāhā* falsch wäre. *Mār Abā* hat dieses Material lediglich in seiner Sammlung nicht benutzt<sup>136</sup>.

Auch die Synode des *Joseph* (vom Jahre 554 n. Chr.) bezieht sich auf vom Westen übernommene Synodalkanones. Leider ist der Text an der betreffenden Stelle<sup>137</sup> lückenhaft. Er erwähnt die Kanones von *Nicaea*, darauf die von *Konstantinopel* (I), dann summarisch „alle Synoden der Väter“ vor einer Lücke, in der die übliche Beschreibung des antiochenischen *Corpus Canonum* gewiß keinen Platz hat. Gleichwohl ist noch immer dieselbe Vorlage gemeint, wie sie *Mār Abā* verwendete<sup>138</sup>. Der Grund für die Hervorhebung der beiden großen Synoden *Nicaea* und *Konstantinopel* I liegt in deren Bedeutung<sup>139</sup>; wird auf der Synode doch das zweite große Symbolum von *Konstantinopel* I hervorgehoben. Im Zweifel bleiben wir auch für diese Zeit noch, ob mit der „Synode von *Nicaea*“ auch schon die pseudonicaeanischen Kanones gemeint sind. Kanon 17 der Synode des *Joseph* verweist zwar auf eine Vorlage in den Kanones von *Nicaea*, die sich nicht in den 20 „echten“ Kanones, wohl aber — in anderer Form<sup>140</sup> — in den pseudonicaeanischen findet; doch ist daraus nicht der Schluß zu ziehen, daß die übernommenen 20 Kanones von *Nicaea* zu dieser Zeit schon um die 73 Kanones fortgeschrieben waren, allenfalls der, daß sie oder ihr Vorlagematerial Mitte des 6. Jh. im Osten bekannt waren.

In den Akten der Synode des *Ezechiël* (576 n. Chr.) wird dann das westliche Quellenmaterial wiederum „erneuert“, dh in Erinnerung gerufen. In einer Kurzformel wird es als die von den heiligen Aposteln und seligen Vätern aufgestellten Lehren und Kanones bezeichnet<sup>141</sup>. Die aktuelle „Erneuerung“ besteht in einer Auswahl Kanon für Kanon, wie und in welcher Abwandlung man das Material gerade brauchte<sup>142</sup> oder durch einfachen Verweis auf die älteren Kanones<sup>143</sup>, die dann dem

<sup>136</sup> Die Bedenken von KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 19, teile ich nicht.

<sup>137</sup> BRAUN, B. Synh. 148; CHABOT, Syn. or. 355.

<sup>138</sup> Also mit *Chalkedon*, für dessen Erwähnung es nur keinen Anlaß gibt.

<sup>139</sup> Sicher gibt es, besonders im melkitischen Bereich, spätere Kompositionen, die *Nicaea*, *Konstantinopel* u. andere „Große Synoden“ voranstellen (vgl. SELB, Kanonesammlungen), auf eine solche Komposition wird hier jedoch nicht angespielt. Erwogen, aber abgelehnt bei KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 20.

<sup>140</sup> CHABOT, Syn. or. 363 Fn 1.

<sup>141</sup> BRAUN, B. Synh. 168 (mit den Apostelkanones), 171 (ohne Apostelkanones); CHABOT, Syn. or. 371 und 373.

<sup>142</sup> ZB Kanon 21.

<sup>143</sup> ZB Kanon 24 = Kanon 8 der Synode des *Joseph*, oder Kanon 19 = Kanon 1 und 20 der Synode des *Isaak*.

Leser wohl auch zur Hand sein mußten. Dementsprechend wurden im Schlußvermerk dieser Synode<sup>144</sup> nicht nur die 39 eigenen Kanones der Synode approbiert, sondern auch eine Sammlung nestorianischer Synoden, zu deren Anhang die westlichen Kanones zu dieser Zeit bereits zählten. Noch aufschlußreicher ist dafür die Synode des *Ṭšō'jāhḥ* vom Jahre 585 n. Chr. Kanon 18 beruft sich auf einen Kanon einer „früheren“<sup>145</sup> Synode der „seligen Väter“, womit wohl die schon *Ezechiel* vorliegende Sammlung nestorianischer Synodalkanones mit Anhang gemeint ist. Keiner der „östlichen“ Kanones aber enthält eine vergleichbare Aussage, nur Kanon 5 der Synode von *Nicaea*<sup>146</sup>. *Ṭšō'jāhḥ* erwähnt die „guten Sitten der Kirche, die unverändert von den Aposteln und Vätern überliefert sind“ auch in seinem Brief an *Jakob von Dārai*<sup>147</sup>. Noch einmal, in der Synode des *Georg* vom Jahre 676 n. Chr., wird der überlieferte westliche Bestand an Kanones als Teil einer nestorianischen Sammlung mit dieser zusammen erneuert<sup>148</sup>: „Gesetze, welche von den heiligen Vätern zu ihrer Zeit aufgestellt und niedergeschrieben wurden, sehr zahlreich in der Kirche des Abendlandes<sup>149</sup> und im Morgenlande“.

Das Geschick der „westlichen“ Synodalkanones liegt somit nach den Zeugnissen der „östlichen“ Synodalkanones einigermaßen klar vor uns: Die Synode des *Mār Isaak* begegnet zum erstenmal nicaeanischen Kanones, die Synode des *Jāhballāhā* dem antiochenischen Corpus Canonum in einer Redaktion, die mit *Laodikeia* schließt, die Synode des *Mār Abā* schließlich demselben Corpus in einer Redaktion wie sie Br. Mus. 906 = Add. 14 528 entspricht.

#### b. Das große Synodikon als Spiegel der Übernahmegeschichte

Wenn die im Inhalt der Akten der „östlichen“ Synoden angezeigte Übernahmegeschichte richtig ist, müßte das nestorianische Synodikon auch das „westliche“ Quellenmaterial enthalten. Bereits die Übersicht über das Synodikon zeigt, daß das der Fall ist. Der genaue Umfang aber ist im einzelnen recht aufschlußreich für die Begegnung der persischen Kirche mit den Quellen des „Westens“.

<sup>144</sup> BRAUN, B. Synh. 188; CHABOT, Syn. or. 387.

<sup>145</sup> CHABOT, Syn. or. 413; BRAUN, B. Synh. 222: „erste Synode“.

<sup>146</sup> So schon BRAUN und CHABOT, aaO.

<sup>147</sup> BRAUN, B. Synh. 262; CHABOT, Syn. or. 444.

<sup>148</sup> BRAUN, B. Synh. 334f.; CHABOT, Syn. or. 481.

<sup>149</sup> Die Übersetzung von BRAUN führt irre; gemeint ist der „Westen“ von Persien aus gesehen, also die Reichskirche, verkörpert in Byzanz. Das „Morgenland“ ist demgegenüber Persien.

## aa. Die frühen westlichen Synoden

Das Kernstück des übernommenen westlichen Materials bildet sicher das antiochenische Corpus Canonum samt den vorangestellten (27) Apostelkanones über das Priestertum. Im großen Synodikon finden sich diese Apostelkanones neben einer Reihe von 83 weiteren Kanones der Apostel „durch *Clemens*“. Das antiochenische Corpus Canonum aber erscheint unter Beibehaltung der die Identifizierung erlaubenden markanten Fehler in einer anderen zeitlichen Ordnung, die zumindest bis zur Synode des *Mār Abā* in der persischen Kirche nicht bekannt war. Diese Neuordnung verändert das Corpus in der Weise, daß *Nicaea* zeitlich richtig hinter *Neokaisareia* und vor *Gangra* eingereiht wird. Die nun eigentlich überflüssigen Zeitvermerke bei *Ankyra* und *Neokaisareia* („vor *Nicaea*“) und *Gangra* („nach *Nicaea*“) werden jedoch stehen gelassen<sup>150</sup>. Die Neuredaktion, die wir im großen Synodikon finden, zeigt jedoch darüber hinaus auch noch inhaltliche Veränderungen. Zum nicaeanischen Material gehört jetzt nämlich außer den 20 „echten“ Kanones eine Geschichte *Nicaeas* mit Brief und Prostagma Kaiser *Konstantins*, ein Brief des bereits bekannten *Mārūtā von Maiṣerkaṭ* als Einleitung zu 73 Kanones, die *Nicaea* zugeschrieben werden und nach einem Vermerk von *Mārūtā* übersetzt worden sein sollen.

Gerade das zeitlich neu geordnete Corpus ist unter den orientalischen Kirchen weit verbreitet<sup>151</sup>. Dasselbe gilt für die 73 pseudonicaeanischen Kanones. Es spricht vieles dafür, daß das weitere nicaeanische Material zugleich mit einer Neuredaktion des nestorianischen Traditionsmaterials im 9. Jh. in das Synodikon aufgenommen wurde<sup>152</sup>. Das schließt nicht aus, daß es als separates Material den Nestorianern schon früher bekannt wurde. Es entstammt dem jakobitischen Bereich und mag den Nestorianern nach der Öffnung der Grenzen im Gefolge der islamischen Eroberung und mit der verstärkten jakobitischen Mission in den Osten bekannt geworden sein. Der Hinweis auf die Übermittlung der Kanones durch *Mārūtā* ist anachronistisch und wohl im Anklang an den historischen Bericht in den Akten der Synode von 410 n. Chr. nachträglich verfaßt worden, um den Kanones größere Autorität zu verschaffen<sup>153</sup>. Unklar bleibt, ob die Synoden von *Konstantinopel I* und *Chalkedon* schon zur Zeit des *Mār Abā* mit ihrem

<sup>150</sup> Vgl. oben S. 86!

<sup>151</sup> SELB, Kanonessammlungen.

<sup>152</sup> Vgl. SELB, Kanonessammlungen 377 f.; ders., Die Aufnahme 164 f. Auch KAUF. HOLD neigt dieser Auffassung zu, Die Rechtssammlung 23. Vgl. auch unten S. 170 ff.

<sup>153</sup> Siehe die Akten der Synode des *Isaak*!

gesamten Tomos übernommen waren oder ob die Geschichte dieser Synoden erst später in die Sammlung geraten ist. Zum Tomos von *Konstantinopel* I<sup>154</sup> gehören so die beiden Damasusbrie<sup>155</sup>, der „Brief der 150 Bischöfe an Kaiser *Theodosios*“ und der „Brief des Kaiser *Theodosios*“. Jedenfalls nannte die nestorianische Synode des *Gregor* vom Jahre 605 n. Chr. *Konstantinopel* I und *Damasus* bereits nebeneinander<sup>156</sup>. In gleicher Weise gehörten wohl auch die beiden Briefe des Kaiser *Valentinian* und der Synodalbrief des *Leo*, Bischof von Rom, nebst Zitatenlese aus Kirchenvätern über die Natur Christi zum Tomos von *Chalkedon*.

#### bb. Die Apostelkanones

Das große Synodikon aus dem 11. Jh. n. Chr. enthält über die schon dem früh übernommenen antiochenischen Corpus Canonum vorangestellten 27 Apostelkanones hinaus weitere 83 Apostelkanones („durch *Clemens*“). Auch dieses Material dürfte erst mit der Neuredaktion des Synodikon im 9. Jh. in das Synodikon aufgenommen worden sein. Anders aber als im jakobitischen Bereich erscheint es bei den Nestorianern als Einzelwerk, nicht als Teil jenes syrischen Octateuch, den *Jakob von Edessa* ins Syrische übersetzt haben soll. Dieses Werk wird bei den Nestorianern nicht übernommen. Späteren Kompilatoren ist zwar noch eine weitere, dritte Reihe von Apostelkanones bekannt, so dem *Elias al-Ğauharī* — wo aber die 81 (83) Apostolischen Kanones fehlen — und dem *Ibn at-Taïyib*<sup>157</sup> und dem *‘Abdīšō bar Brīkē*<sup>158</sup>, dessen Nomokanon sie später vorangeschrieben werden. Auch dieses Werk ist nicht gerade als Bestandteil des syrischen Octateuch in die nestorianischen Quellen eingegangen, sondern als Einzelwerk.

#### cc. Die sogenannte *Pāpā*-Korrespondenz

Man kann darüber streiten, ob das große Synodikon den „Brief der westlichen Bischöfe an die des Ostens“ und die *Pāpā*-Korrespondenz

<sup>154</sup> So RIEDEL, Kirchenrechtsquellen 181 ff., 303 ff., und CHABOT, Syn. or. 5 f. und Fn 6.

<sup>155</sup> Ergebnis einer römischen Synode unter Damasus (zwischen 375 und 380 n. Chr.); vgl. GRAF, Geschichte I 597.

<sup>156</sup> In der „Apologie der Bischöfe“, BRAUN, B. Synh. 326; CHABOT, Syn. or. 576 f. und 594.

<sup>157</sup> Für *Elias*: KAUFHOLD, Rechtssammlung 24 f. HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Taïyib* I 7 ff.: „Die den heiligen Aposteln einzeln und insgesamt zugeschriebenen Kanones, aufgezeichnet von Klemens“.

<sup>158</sup> MAL, SVNC X 17 ff., mit einem ähnlichen Titel wie bei *Ibn at-Taïyib*.

als Anhang zum „westlichen Material“ oder als frühestes „östliches“ Material, das noch vor der Synode des *Isaak* einzureihen war, versteht. Der Inhalt dieses Materials verrät, daß es zwei Anliegen der nestorianischen Tradition gewidmet ist, den Vorrang des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* in der persischen Kirche zu begründen und seinen frühen Gleichrang mit den Patriarchen des Westens darzutun<sup>159</sup>.

Zur Übernahmegegeschichte des „Briefes, der von der Versammlung der Bischöfe des Westens an ihre Brüder die Christen des Ostens ...“ geschrieben wurde, kann die Synode des *Dādīšō* herangezogen werden. Dort beruft sich der Metropolit *Agapet* in einer Rede<sup>160</sup> auf Briefe und Erlässe der „westlichen“ Bischöfe, die den Vorrang des Bischofssitzes von *Seleukia-Ktesiphon* in Persien und den Gleichrang gegenüber den westlichen Patriarchen begründen sollen. Gegen die Echtheit des Synodalberichts über diese Rede spricht nichts. Demnach muß wohl das Briefmaterial, da es nicht echt ist, derselben Zeit zuzuordnen sein, sowohl der Brief der westlichen Väter als auch die *Pāpā*-Korrespondenz<sup>161</sup>. Die Zuschreibung der Briefe aber zu einer Sammlung „östlicher“ oder „östlicher und westlicher“ Synodalkanoness liegt sicher in der Zeit nach *Timotheos I* (Ende des 8. Jh.) und bestätigt unsere Annahme zur zeitlichen Fixierung der Neuredaktion des Synodikon<sup>162</sup>. *Timotheos* schreibt nämlich in einem Brief 14 an *Sergios*<sup>163</sup>, daß ein Schriftsteller *Bar Marjam* von der Synode des *Dādīšō* nur die Tatsache der Synode selbst und deren Beschlüsse anführe, den Tomos der Synode, der die „Sache des *Pāpā*“ enthalte, jedoch weglasse<sup>164</sup>. Ge-

<sup>159</sup> Vgl. zu dieser Frage unten S. 119ff.! Den unverändert übernommenen Brief der westlichen Bischöfe können wir in der Übersetzung von MAI, SVNC X 161 ff., aus '*Aḥdīšō bar Brīkā*, Collectio, kennenlernen. Zur Verwertung bei *Ibn al-Taījīb* und *Gabriel von Baṣra* vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 106. Die *Pāpā*-Korrespondenz ist ediert: BRAUN, Der Briefwechsel des Katholikos Papa. Über ihre Verwendung in den Kompilationen vgl. KAUFHOLD, aaO.

<sup>160</sup> BRAUN, B. Synh. 50 ff.; CHABOT, Syn. or. 289.

<sup>161</sup> Die Akten der Synode berichten, daß *Agapet* „die Briefe“ verlesen habe und sprechen von mehreren Schreiben. Der Anlaß für die Briefe ist nun sicher historisch, vgl. BRAUN, B. Synh. 50 Fn 1 und Briefwechsel; LABOURT, Christianisme 20 ff.; CHABOT, Syn. or. 289 Fn 2 und 6f.; KAUFHOLD, Die Rechtssammlungen 105 ff., ihr Inhalt aber entweder unvollständig oder doch in den entscheidenden Passagen im Sinne des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* verändert, vgl. dazu auch DE VRIES, Antiochien und Seleucia-Ktesiphon.

<sup>162</sup> Unten S. 173.

<sup>163</sup> BRAUN, CSCO Script. Syri ser. II Timothei patriarchae epistulae 1914/15.

<sup>164</sup> BRAUN zitiert eine Übersetzung des Textstückes auch in B. Synh. 383, Nachtrag zu S. 50.

meint ist damit mE die verlesene Korrespondenz, nicht etwa die Rede des *Agapet* oder andere Anspielungen auf den Streit zwischen *Pāpā bar Aggai* und *Miles*, die im Text der Synodalakten von den Beschlüssen gar nicht getrennt werden können. Es liegt nahe, daß ein „Geschichtsbaumeister“<sup>165</sup> bei einer späteren Neuredaktion den von *Timotheos I* gerügten Mangel behoben hat.

#### dd. Der Codex ecclesiae africanae?

Zwischen der Synode von *Konstantinopel I* und der von *Chalkedon* führt das große Synodikon die „Kanones der glorreichen Synode der 84 heiligen Bischöfe, welche die elfte ist“ ein. Es handelt sich um eine Sammlung von Synodalkanones, die in anderen Handschriften dem *Cyprian*, Bischof von *Karthago*, zugeschrieben werden<sup>166</sup>. Die 20 Kanones der Sammlung behandeln die Taufe der „Häretiker“, dh der lapsi. Dadurch kann die Sammlung auch identifiziert werden. In der Tat hat gerade die afrikanische Kirche Mitte des 3. Jh. n. Chr. gegen Bischof *Stephanus* von Rom und unter Gefolgschaft der östlichen Gemeinden die Neuertaufe der Abtrünnigen vertreten und in den Beschlüssen der Synode von *Karthago* (256 n. Chr. unter *Cyprian*) festgehalten<sup>167, 168</sup>. Es handelt sich also um eine andere Sammlung, als sie etwa in der koptischen oder melkitischen Tradition als Synode von *Karthago* überliefert ist<sup>169</sup>, auch nicht um den auf einer Synode von *Karthago* im Jahre 419 n. Chr. approbierten Codex ecclesiae africanae.

Der Weg der Übernahme dieses Werkes in das große nestorianische Synodikon bleibt unklar. DAUVILLIER<sup>170</sup> nimmt an, die nestorianische Kirche habe es aus dem byzantinischen Nomokanon XIV titulorum übernommen, dem es sicher nicht vor dem Ende des 6. Jh. zugeschrieben wurde<sup>171</sup>. Ein historischer Kontakt, aus dem die Übernahme resultieren könnte, ist jedoch nicht zu sehen.

<sup>165</sup> BRAUN, B. Synh. aaO.

<sup>166</sup> In Sir. Borg. 82, 81.

<sup>167</sup> Vgl. dazu FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 60 f.

<sup>168</sup> Zur Identifizierung COUSSA, Epitome I 191; CHABOT, Syn. or. 6 Fn 1; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 24 Fn 108.

<sup>169</sup> Rezension von 133 oder 123 Kanones, vgl. RIEDEL, Kirchenrechtsquellen. Rezension von 121 in einer melkitischen Handschrift, vgl. DARBLADE, Melkites CCO Fonti 67 f.

<sup>170</sup> Chaldéen col. 305.

<sup>171</sup> Vgl. dazu HONIGMANN, aaO (Fn 9) 55 ff., und KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 7 und 33.

## c. Die „östlichen“ Synoden

## aa. Der Bestand

Im großen Synodikon bilden die bislang behandelten „westlichen“ Synoden samt Anhängen einen vorangestellten, deutlich abgesonderten Bestand. Parallel zu ihrer Übernahme und Fortschreibung entstanden aber in der persischen Kirche eigene Rechtsquellen, insbesondere Synodalkanones. Sie paßten zunächst das übernommene Material an die heimischen Verhältnisse an, gelangten aber fortschreitend zu immer größerer Unabhängigkeit vom „Westen“, die schließlich in vielen Bereichen zu völlig anderer Rechtsentwicklung führte.

Die überlieferte Reihe der östlichen Synoden lautet: Die Synode des *Isaak* vom Jahre 410 n. Chr.<sup>172</sup>; die Synode des *Jāhballāhā* von 419 n. Chr., die keine eigenen Kanones beschloß; die Synode des *Dādīšō* von 423/424 n. Chr., auf der die Autonomie der persischen Kirche gegenüber *Antiochien* beschlossen, zugleich die Vorherrschaft von *Seleukia-Ktesiphon* innerhalb der persischen Kirche bestärkt wurde; die Synode des *Akakis* von 486 n. Chr., berühmt wegen der Absage an das Gebot des Zölibats für Kleriker; die Synode des *Bābāi* von 497 n. Chr., die Synode des *Mār Abā*, aus der Mitte des 6. Jh. n. Chr., worunter wir eher eine Zahl approbierter Synodalbriefe des Patriarchen zu verstehen haben; die Synode des *Joseph* von 554 n. Chr.; die Synode des *Ezechiël* von 567 n. Chr.; die Synode des *Īšōjāhē* von 585/586 n. Chr.; die Synode des *Sabrīšō* von 596 n. Chr. und die Synode des *Gregor* von 605 n. Chr. Die Synode des *Georg* 676 n. Chr. fand bereits in islamischer Zeit statt. Dazwischen liegen weniger bedeutende Synoden unter *Īšōjāhē II* und *Īšōjāhē III*, deren Ergebnisse nicht ins Synodikon aufgenommen sind.

## bb. Der Sammlungsvorgang im Spiegel des Materials

In schöner Regelmäßigkeit berichten uns in der ersten Zeit die Synodalakten in der Einleitung oder in der Schlußklausel, daß auf den Synoden ältere Kanones, auf die es der Synode gerade ankam, „erneuert“ wurden. Die erlassenen Regeln sind also oftmals identisch mit älteren. Sie werden nur noch einmal in Erinnerung gerufen. Ähnliches wissen wir zB von den afrikanischen Synoden, die unter der Sammel-

<sup>172</sup> Obwohl sich hier wie später in der Geschichte der persischen Kirche die Bischöfe unter der Regierung eines Katholikos oder Patriarchen mehrfach zusammenfinden, erscheinen ihre Beschlüsse doch immer nur als eine einzige Synode.

bezeichnung Synode von *Karthago* bekannt sind oder *Codex ecclesiae africanae* genannt werden<sup>173</sup>. Die Erneuerung geschah manchmal recht formelhaft: Es erbaten die versammelten Bischöfe vom Patriarchen, daß man die alten Kanones verkünde, niederschreibe und mit Unterschrift und Siegel der Bischöfe bestätigen lasse. Wer sie übertrete, sollte — *latae sententiae* — gebunden und anathemisiert sein<sup>174</sup>. Der Patriarch nahm die Bitte und das Bindungsversprechen zur Kenntnis<sup>175</sup>, ließ die Kanones vom Notarios niederschreiben, so sie es nicht schon waren, und zum Schluß der Synode mit Siegel und Unterschrift der Bischöfe bestätigen. Er oder die Synode sprach auch das Anathem über die künftigen Übertreter aus<sup>176</sup>. In gleicher Weise wurden die von der Synode selbst neu erlassenen Kanones durch Niederschrift, Unterschrift und Siegel der Teilnehmer bestätigt<sup>177</sup>. Sofern eine Synode nach den politischen Verhältnissen nicht möglich erschien, wurde die formelhaft geäußerte Bitte außerhalb der Synode an den Patriarchen herangetragen. Der Patriarch mag auch einmal die von ihm initiierten Reformen ganz formelhaft mit einer solchen Bitte eingeleitet und die Bitte im Wege eines Synodalschreibens erfüllt haben, das wiederum von den Adressaten im Umlaufwege durch Unterschrift und Siegel bestätigt wurde<sup>178</sup>. Wurden doch auch bei einer ordentlichen Synode die nicht anwesenden Bischöfe derart informiert und durch briefliche Zustimmung auf die von der Synode erlassenen Kanones verpflichtet<sup>179</sup>. Das Synodikon enthält freilich auch Materien, deren Rechtscharakter erst durch die Aufnahme ins Synodikon geschaffen wurde, etwa die Briefe des *Bar Šaumā* oder den Brief des *Ṭšō'jāhb* an *Jakob von Dārai*, an dessen Ende der Verfasser ausdrücklich vermerkt:

<sup>173</sup> FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 60 f.

<sup>174</sup> Vgl. zB die Synode des *Isaak*, des *Jāḥballāhā*, des *Joseph* und des *Ezechiël*.

<sup>175</sup> Vgl. zB die Synode des *Jāḥballāhā*: „Euer guter, gemeinsamer Wille findet vor uns Annahme. Als rechtliche, verständige, reine, heilige, wohlgesittete (Männer) habt ihr uns darum gebeten. Ihr habt uns fest versprochen, die Gesetze zu beobachten und daß wer sie übertritt, gebunden und anathemisiert sein soll“ (BRAUN, B. Synh. 42/43).

<sup>176</sup> Vgl. zB die Synode des *Isaak*, des *Jāḥballāhā*, des *Aḳaḳis*, des *Bāḥai* und des *Ezechiël*.

<sup>177</sup> Vgl. die Bischofslisten am Ende der Synodalakten oder die Vermerke, daß dieselben Bischöfe, die in der Anwesenheitsliste zu Beginn der Synode genannt werden, ihre Bestätigung gegeben hätten.

<sup>178</sup> Vgl. die Berichte über die Vorgänge aus der Zeit vor der Synode des *Joseph*, BRAUN, B. Synh. 147—149; CHABOT, Syn. or. 354 f.

<sup>179</sup> Vgl. als Beispiel die Synode des *Bāḥai*, BRAUN, B. Synh. 90, CHABOT, Syn. or. 313; oder die Bischofsliste zur Synode des *Joseph*, BRAUN, B. Synh. 162, CHABOT, Syn. or. 366; ferner die Synode des *Sabrīšō'*, BRAUN, B. Synh. 286, CHABOT, Syn. or. 460 f.

„... durch Beantwortung eurer Fragen, die zur Belehrung besprochen wurden zwischen Schüler und Meister, nicht in synodaler Form auf einer Väterversammlung in autoritativer Entscheidung unter Vielen aufgestellt.“<sup>180</sup>

#### cc. Die literarische Tradition

Mit der synodalen Gesetzgebung begann also zugleich eine Tradition kirchenrechtlicher Quellen. Diese wieder erforderte deren schriftlichen Niederschlag, um Rückgriffe und Verweisungen zu ermöglichen und um die Adressaten darauf zu verpflichten. Das Ergebnis findet sich im Synodikon. Schon die Synode des *Isaak* bestimmte in Kanon 10, daß Metropolitane mit drei oder mehr Suffraganbischöfen ein Exemplar der Kanones besitzen sollen<sup>181</sup>. Ebenso sprechen die Akten der Synode des *Jāhballāhā* davon, daß die „geordneten Kanones der westlichen Väter“ den Bischöfen übergeben werden, sodaß jeder einzelne Bischof im Besitz des Buches der Kanones sei<sup>182</sup>. Und der Bericht des Sammlers „östlicher“ Synoden bezeugt mit seinem im großen Synodikon erhaltenen Vermerk über *Bar Šaumā*, daß es im 5. Jh. eine Sammlung „östlicher“ Synoden gab, die mit einer Sammlung „westlicher“ Kanones verbunden war<sup>183</sup>. Nach *Elias al-Ğauhārī*<sup>184</sup> stellte *Mār Abā* 543/544 n. Chr.

„... die Kanones wieder her, die im Lande der Römer nacheinander aufgestellt worden waren sowie die Kanones, welche die östlichen Väter bis zu unserer Zeit aufgestellt hatten“.

Das entspricht der Einleitung zu den Kanones<sup>185</sup> des *Mār Abā*, die darauf hinweist, daß die angeführten Kanones teils Exzerpte aus einer Sammlung sind, teils von *Mār Abā* selbst stammen. Auch die Kanones des *Isaak* gehören jedenfalls zu dieser Sammlung und damit wohl allgemein die schon bekannten Kanones der „östlichen“ Synoden neben den „westlichen“. Alle Bestandteile zu zitieren, bestand für *Mār Abā* eben kein Anlaß. Eine Sammlung<sup>186</sup>, der die neuen Kanones jeweils

<sup>180</sup> BRAUN, B. Synh. 271/272; CHABOT, Syn. or. 451.

<sup>181</sup> BRAUN, B. Synh. 20; CHABOT, Syn. or. 266.

<sup>182</sup> BRAUN, B. Synh. 43; CHABOT, Syn. or. 282 f.

<sup>183</sup> BRAUN, B. Synh. 75; CHABOT, Syn. or. 309.

<sup>184</sup> Zitiert bei ASSEMANI BO III/1, 182.

<sup>185</sup> BRAUN, B. Synh. 138; CHABOT, Syn. or. 555 f. Die Echtheit der eigenen Sammlung des *Mār Abā* bestreiten LABOURT, *Christianisme* 187, und DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 316 f.

<sup>186</sup> Zweifelhnd KAUFHOLD, der dazu neigt, anzunehmen, die Synodalakten seien als Einzeltexte im Patriarchatsarchiv aufbewahrt und von hier aus zur großen Sammlung verwendet worden.

zugefügt werden und die am Sitz des Patriarchen (vielleicht offiziell) geführt wird, erwähnte auch die Synode des *Ezechiel*<sup>187</sup>. Kanon 13 der Synode des *Ṭšō-jāhb I* konnte auf die Kanones des *Mār Abā* verweisen<sup>188</sup>, und Kanon 31 ebenda bestimmte, daß von den Kanones der aktuellen Synode jeder Bischof ein Exemplar besitzen und den Inhalt jährlich einmal verlesen sollte<sup>189</sup>.

Man könnte geneigt sein, den Synodalakten des *Gregor* eine weitere Stufe der Fortschreibung oder Redaktion der östlichen Synoden zu entnehmen. In ihnen wurde nämlich *Bar Šaumā* vollends rehabilitiert und seine Schriften wurden anerkannt<sup>190</sup>. Der Sammler, der von *Bar Šaumā* nur die Unterwerfungsbriefe im Anhang zum Synodikon brachte, die Kanones selbst aber als unkanonisch wegließ<sup>191</sup>, hätte folglich sein Werk vor der Synode des *Gregor* (605 n. Chr.) geschrieben haben müssen. Zugeschrieben wurden die Kanones des *Bar Šaumā* zum Synodikon nach der Zeit *Gregors* aber auch nicht, sodaß wir annehmen müssen, die Meinung des *Gregor* habe sich nicht sogleich durchgesetzt; 'Abdišō' bar Brīkā (von *Nisibis*)<sup>192</sup>, der die Kanones verwertete, muß sie aus anderer Quelle übernommen haben.

#### dd. Der Abschluß, eine offene Frage

Das große Synodikon wies auf dieser Redaktionsstufe bereits mit dem Sammlervermerk zur Synode des *Bar Šaumā* und den Briefen des *Bar Šaumā* Material auf, das nicht von Anfang an zu einer Sammlung „östlicher“ oder „östlicher und westlicher“ Synoden gehört haben konnte. Darüber hinaus bot es im Anschluß an die letzte der östlichen Synoden<sup>193</sup>, die des *Hnānīšō II* von 775<sup>194</sup>, Quellen, die Materialien zu älteren „östlichen“ Synoden zu enthalten scheinen. Die redaktionelle Einordnung dieses Materials nach der Synode des *Hnānīšō II*, nicht etwa nach der Synode des *Gregor* von 605 n. Chr., legt eine Redaktion in

<sup>187</sup> BRAUN, B. Synh. 188 (unvollst. Text); CHABOT, Syn. or. 387.

<sup>188</sup> BRAUN, B. Synh. 217; CHABOT, Syn. or. 410.

<sup>189</sup> BRAUN, B. Synh. 234; CHABOT, Syn. or. 422.

<sup>190</sup> BRAUN, B. Synh. 302; CHABOT, Syn. or. 475.

<sup>191</sup> BRAUN, B. Synh. 74 f.; CHABOT, Syn. or. 308 f.

<sup>192</sup> VOSTE, Ordo 36; vgl. zu den „drei Synoden“ des *Bar Šaumā*: DAUVILLIER, Chaldéen col. 308 f.

<sup>193</sup> CHABOT und BRAUN lassen folgerichtig ihre Edition östlicher Synoden mit *Hnānīšō II* enden. Auch können sie sich auf eine Redaktionsnotiz im Synodikon stützen, BRAUN, B. Synh. 381, und CHABOT, Syn. or. 524, wonach das Material der Synoden des Ostens mit *Hnānīšō II* endete.

<sup>194</sup> Vgl. oben S. 62 und unten S. 166 ff.!

islamischer Zeit nahe. Die Materialien des Anhangs mögen getrennt von der Kanonessammlung im Patriarchatsarchiv aufbewahrt worden sein, genau wie das Manuskript der Briefe und Kanones des *Bar Šaumā*<sup>195</sup>, manches aber könnte auch der Begegnung mit monophysitischen Quellen zu verdanken sein.

## 2. Die kirchlichen Rechtsverhältnisse

### a. Die Synode der persischen Bischöfe

#### aa. Die bestehenden Metropolen und ihr Verhältnis zu *Antiochien*

Die Entwicklung der kirchlichen Organisation in der persischen Kirche ist im 5. Jh. von der Tendenz gekennzeichnet, in *Seleukia-Ktesiphon* ein eigenes Leitungszentrum zu schaffen. Das bedeutete nach zwei Richtungen eine Neuentwicklung. Zum einen sollte ein Vorrang des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* vor den übrigen Bischöfen Persiens, genauer ein Vorrang des Metropoliten von *Seleukia-Ktesiphon* vor anderen Metropoliten, geschaffen werden. Zum anderen sollte die Abhängigkeit der persischen Bistümer von der Mutterstadt *Antiochien* geschwächt, wenn nicht gar aufgehoben werden. Beide Tendenzen hängen darin zusammen, daß dem Vorrang des Metropoliten von *Seleukia-Ktesiphon*, seiner obersten Leitungsgewalt über die persische Kirche jeder Rekurs der übrigen Bischöfe und Metropoliten an den Patriarchen von *Antiochien* widerstrebte.

In der Zeit der Verfolgung der persischen Christen unter *Šāpur II* ging die Verbindung mit der Mutterstadt *Antiochien* weitgehend verloren. Damit fehlte den persischen Bistümern das größere Organisationszentrum. Als kleinere Leitungszentren blieben nur die Metropolisansitze erhalten, die untereinander aber keine organisatorische Verbindung hatten. Der historische Kern des „Briefes der westlichen Bischöfe“, der *Pāpā*-Korrespondenz und der Geschichte des *Mār Miles*<sup>196</sup> zeigt uns jedoch schon für das 4. Jh. n. Chr. zumindest Versuche des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon*, einen Vorrang unter den Metropoliten Persiens für seinen Sitz zu begründen, Versuche, die verständlich scheinen, denn *Seleukia-Ktesiphon* waren die königlichen Städte. Ebenso glaubwürdig sind die in den Briefen bekämpften

<sup>195</sup> BRAUN, B. Synh. 83; CHABOT, Syn. or. 525 ff., 539.

<sup>196</sup> Vgl. oben S. 96 und 108 ff.!

Widerstände vieler persischer Bischöfe gegen diese Versuche<sup>197</sup>. Noch die Synode des *Dādīšō'* mußte sich mit der Gegenbewegung auseinandersetzen, obwohl mit der Synode des *Isaak* bereits die Entscheidung für ein eigenes Leitungszentrum in *Seleukia-Ktesiphon* gefallen war. Es galt jedoch, diesen Weg fortzusetzen und zu verteidigen. Dazu diente eben die Literatur, welche die Selbständigkeit der persischen Kirche und den Vorrang des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* möglichst weit zurück zur apostolischen Zeit begründen und die Legitimation zu dieser Selbständigkeit unbedingt reichskirchlichen Akten entnehmen wollte. Glaubwürdig an den Berichten ist auch, daß es Versammlungen der persischen Bischöfe gegeben hat. Es wäre jedoch wiederum verfehlt, sie mit den Berichten im anachronistischen Vorgriff auf spätere Verhältnisse als „Synoden“ zu bezeichnen. Es hat sich wohl lediglich um Treffen der gegnerischen Parteien gehandelt.

bb. Die Synode der persischen Bischöfe nach dem Jahre 410 n. Chr.

Zur Regelung der nach der Zeit der Verfolgung unter *Šāpūr II* recht verworrenen Situation in der persischen Kirche wurde zunächst einmal von dem antiochenischen Gesandten *Mārūtā von Maiṣerkaṭ* der Bischofsstuhl von *Seleukia-Ktesiphon* neu besetzt. *Marūtā* erscheint dabei nicht als Vermittler unter den miteinander zerstrittenen Bischöfen Persiens, sondern als offizieller Delegat des zur Weihe zuständigen Patriarchen von *Antiochien*.

In seiner zweiten Gesandtschaft berief *Mārūtā von Maiṣerkaṭ* mit Erlaubnis des Großkönigs eine Zusammenkunft aller Bischöfe des sassanidischen Reiches in *Seleukia-Ktesiphon* ein. Das war deshalb notwendig, weil eine Spaltung zu bereinigen war, vor allem aber weil die fehlende Verbindung mit einer lenkenden Zentrale zu ungeordneter Bischofswahl und Bischofsweihe, zur Mehrfachbesetzung von Bischofs-sitzen und zu ungeklärten Amtsbereichen der einzelnen Bischöfe und Metropolen geführt hatte. Diese Fragen waren nur unter Beteiligung aller persischen Bischöfe zu bewältigen. Gleichzeitig war damit aber auch der Grund für eine eigene persische Bischofssynode gelegt, die später Probleme der persischen Kirche autonom löste.

<sup>197</sup> Vgl. LABOURT, *Christianisme* 18 ff.; DE VRIES, *Antiochien*; KAUFHOLD, *Die Rechts-sammlung* 103 ff. Unkritisch DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 300 f., und DAUVILLIER-DE CLERCQ, *Mariage* 10, wonach der Katholikos Ende des 4. Jh. Jurisdiktion über alle seine Kollegen erlangt habe. Unkritisch auch JOSEPH CCO Fonti ser. II fasc. VIII (*De fontibus*), Roma 1937, 17, zum Brief der westlichen Väter; ebenso P. PODIPARA, *Die Thomaschristen*, Würzburg 1966.

Die Bedeutung dieser persischen Bischofssynode ist ganz erheblich von den politischen Verhältnissen mitbestimmt. Die faktische organisatorische Trennung der persischen Kirche von der im byzantinischen, dh für die persischen Oberherren nach wie vor im feindlichen Ausland gelegenen Mutterkirche *Antiochien*, wurde im 5. Jh. n. Chr. nur kurzfristig überwunden. Und die durch die zweite *Mārūtā*-Gesandtschaft begünstigte Zentralisierung der Kirchengewalt in *Seleukia-Ktesiphon* war nicht mehr aufzuhalten. Schon damit aber wurde aus der Bischofssynode der persischen Kirche ein Instrument gesonderter Kirchenregierung. Hinzu kam, daß selten genug einmal in der Geschichte der persischen Kirche der stützende Arm einer weltlichen Obrigkeit in Anspruch genommen werden konnte, um die Einheit der christlichen Gemeinschaft zu wahren. Ohne weltliche Zwangsgewalt mußte diese Gemeinschaft, die von der geistlichen Autorität *Antiochiens* unabhängig werden wollte und wurde, stets von einem Konsens wenn nicht aller, so doch der meisten, jedenfalls der bedeutsamsten Bischöfe getragen sein, um gemeinsame Anliegen durchzusetzen. Diese Anliegen waren vor allem, den rechten Glauben zu wahren, die apostolische Sukzession nicht zu verlieren und der weltlichen Gewalt einig gegenüberzutreten. Wer der persischen Bischofssynode präsiidierte, ob als Großmetropolit, Katholikos oder Patriarch von *Seleukia-Ktesiphon*, mußte lebensnotwendig daran interessiert sein, einen breiteren Konsens unter den Bischöfen Persiens zu erzielen.

Die Synode der persischen Bischöfe wurde alsbald nach der *Mārūtā*-Gesandtschaft zur Institution. Bereits die ad hoc einberufene Synode des *Isaak* verfügte in Kanon 6, daß sich die Metropolit und Bischöfe Persiens alle zwei Jahre in *Seleukia-Ktesiphon* zusammenfinden sollten. Da die Verfolgung jedoch latent war, und die Entfernungen im Lande gemessen an den Reisebeschwerden riesig waren, ließ sich das Erfordernis nicht durchsetzen. Die Synode des *Bāhai*<sup>198</sup> änderte daher die Regel: Die allgemeine Synode der persischen Kirche sollte alle vier Jahre, darüber hinaus nur aus besonderem Anlaß stattfinden. Gerade aus den Akten dieser Synode geht hervor, daß es die Aufgabe des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* war, darauf zu bestehen, daß sich die Bischöfe zur Wahrung der Glaubenseinheit, der kirchlichen Disziplin und der hierarchischen Organisation auf der Synode einfanden. Legitimiert aber war die Synode ohne Rücksicht darauf, ob alle Bischöfe anwesend waren. Dafür wird immer wieder auf

<sup>198</sup> BRAUN, B. Synh. 89; CHABOT, Syn. or. 313; GISMONDI, Maris II 36/21.

Matth. 18,20 verwiesen<sup>199</sup>. Die Praxis war, daß die Bischöfe der nächstgelegenen Bistümer regelmäßig persönlich erschienen. Wer nicht erscheinen konnte, ließ sich auf der Synode vertreten<sup>200</sup>. Bereits die Synode des *Bāḥai* verordnete das für den Fall der Verhinderung eines Bischofs<sup>201</sup>. Wer nachträglich erschien, konnte sich der Synode anschließen<sup>202</sup>, ja sogar bei der Anschlußerklärung vertreten lassen. Für Abwesende, denen man die Beschlüsse der Synode brieflich mitgeteilt hatte, war die briefliche Zustimmung vorgesehen<sup>203</sup>. Als in der Zeit des *Aḳaḳis* der Metropolit von *Nisibis* durch die Kriegsereignisse vom Patriarchensitz ferngehalten war, gab der Metropolit gar für sich und die Bischöfe seiner Hyparchie seine Zustimmung zu den Beschlüssen der bevorstehenden Synode<sup>204</sup>. Je kleiner die Synode war, desto mehr war sie darauf angewiesen, die nachträgliche Zustimmung der Abwesenden zu erlangen. In Kriegszeiten oder in Zeiten der Verfolgung konnte das dazu führen, daß der Patriarch allein oder mit wenigen Bischöfen ein Synodalschreiben verfaßte, das dann bei den persischen Bischöfen zirkulierte<sup>205</sup>. Oder der Patriarch reiste, wie *Mār Abā*, im Lande umher, um die Bischöfe zur Annahme seiner Vorschläge zu bewegen<sup>206</sup>.

#### cc. Aufgaben der Synode und synodale Regierung

Die Synode hatte zunächst die Aufgabe, über die Tradition des rechten Glaubens zu wachen. Die Synode der Bischöfe beschloß zB die

<sup>199</sup> *Mār Abā*, vgl. BRAUN, B. Synh. 110; CHABOT, Syn. or. 330, Kanon 7 der Synode des *Joseph*.

<sup>200</sup> BRAUN, B. Synh. 89; CHABOT, Syn. or. 313/314. Dementsprechend auf der Synode des *Sabrišō* der Vermerk: „... in deren Vertretung wir geschickt wurden.“ BRAUN, B. Synh. 289; CHABOT, Syn. or. 463.

<sup>201</sup> Von der Vertretung auf der Synode selbst ist die bei der Unterschrift unter die Synodalakten zu unterscheiden. So berichten die Synodalakten häufig, daß ein Priester oder Diakon für den Bischof unterschreibt. Auf der Synode des *Aḳaḳis* erscheint in der Präsenzliste zB ein Bischof *Bagāš von Rīma*, für den später *Naṛsai*, Diakon und Notarios des Bischofs, unterzeichnet. Oder es unterzeichnet auf der Synode des *Bāḥai* dessen Archidiakon *Šīlā* für ihn.

<sup>202</sup> Synode des *Bāḥai*, BRAUN, B. Synh. 90; CHABOT, Syn. or. 314.

<sup>203</sup> Vgl. die Teilnehmerliste der Synode des *Bāḥai*, BRAUN, B. Synh. 87; CHABOT, Syn. or. 311.

<sup>204</sup> Vierter Brief des *Bar Šaumā* an *Aḳaḳis*, BRAUN, B. Synh. 80/81; CHABOT, Syn. or. 537.

<sup>205</sup> Vgl. die Synodalschreiben des *Mār Abā*, BRAUN, B. Synh. 97 ff.; CHABOT, Syn. or. 318 ff.

<sup>206</sup> Vgl. die Visitationsreise des *Mār Abā*, BRAUN, B. Synh. 99; CHABOT, Syn. or. 320.

Annahme des Nicaeanum<sup>207</sup> oder des Konstantinopolitanum<sup>208</sup>, die Definition des nestorianischen Glaubens<sup>209</sup>, und in der Folge die Abgrenzung von Messalianern und Jakobiten<sup>210</sup>. Jede neue Lehre forderte die Synode zur Stellungnahme und damit zur Abgrenzung der nach der Meinung der meisten nestorianischen Kirchenlehrer allein orthodoxen nestorianischen Kirche<sup>210a</sup> heraus. Das beste Beispiel ist dafür die Synode des *Gregor*, eine einzige Disputation mit den „Häretikern“<sup>211</sup>, mit denen keine *Communio* besteht.

Eine zweite Aufgabe ergab sich mit der Trennung von der Reichskirche, nämlich allgemeine Kanones für die persische „Kirche“ zu erstellen. Aus dem Hl. Geist und durch das Wirken des Patriarchen beschloß die Synode jetzt als alleiniger allgemeiner Gesetzgeber<sup>212</sup>. Gesetzgebungs- und Verwaltungsakte, welche die persische „Gesamtkirche“ betrafen, wurden jedoch nicht säuberlich unterschieden. Für Akte der Disziplinargewalt auf höchster Ebene war die Synode ebenso zuständig wie für die hierarchische Neugliederung der persischen Kirche. So wendete sich Kanon 7 der Synode des *Joseph*, ohne zu unterscheiden, gegen alle Akte des Patriarchen *Joseph*, die dieser ohne Mitwirkung der Bischöfe gesetzt oder zu setzen versucht hatte<sup>213</sup>. Die persische Kirche wurde demnach in dieser Epoche synodal regiert; Versuche des Patriarchen, die synodale Regierung durch eine patriarchale abzulösen, wurden abgewehrt.

#### b. Der Oberbischof von *Seleukia-Ktesiphon*

##### aa. Das neue Verhältnis zu *Antiochien*

Die Rolle, welche *Mārūtā von Maiṣerka* dem Bischof-Metropolitan von *Seleukia-Ktesiphon* bei der Reorganisation der persischen Gemeinden zuwies, hob diesen zweifellos aus dem Kreis der persischen Bischöfe heraus. Gewiß ist nun die in den Akten der Synode von 410 n. Chr. zu findende Bezeichnung als „Katholikos“<sup>214</sup> einer späteren Redaktion

<sup>207</sup> Die Synode des *Isaak* 410.

<sup>208</sup> Die Synode des *Mār Abā* 543/544.

<sup>209</sup> Die Synode des *Akākīs* 484.

<sup>210</sup> Die Synode des *Gregor* 605.

<sup>210a</sup> Vgl. dazu DE VRIES, Kirchenbegriff 122 ff.

<sup>211</sup> BRAUN, B. Synh. 296 ff.; CHABOT, Syn. or. 471 ff.

<sup>212</sup> Am deutlichsten vielleicht die Synode des *Ṭšōjāh*, BRAUN, B. Synh. 235; CHABOT, Syn. or. 423.

<sup>213</sup> BRAUN, B. Synh. 157 ff.; CHABOT, Syn. or. 358 f.

<sup>214</sup> passim.

dieser Akten zuzuschreiben, die den Vorrang in Persien und die Gleichrangigkeit neben den westlichen Patriarchen historisch begründen und rückdatieren wollte<sup>215</sup>. Nicht zu leugnen ist jedoch seine Rolle als Sprecher der persischen Bischöfe gegenüber dem Großkönig, die sich in dem wohl echten Ehrevorrang eines Großmetropoliten ausdrückte. Die Neuorganisation im Jahre 410 n. Chr., welche die Zuweisung der Bischofssitze und Metropoliten regelte, kam jedoch nicht umhin<sup>216</sup>, dem Metropoliten von *Seleukia-Ktesiphon* für künftige territoriale Streitigkeiten Entscheidungskompetenz zuzusprechen. Das entspricht nach den Synodalakten und der politischen Realität auch dem Willen des Großkönigs<sup>217</sup>. An der rechtlichen Unterordnung des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* unter den Patriarchen von *Antiochien* änderte sich dadurch jedoch nichts, damit auch nichts an der Abhängigkeit der persischen Gemeinden von *Antiochien*. Die von *Antiochien* im Jahre 410 n. Chr. und noch einmal, auf der Synode des *Jāhballāhā*, im Jahre 419 n. Chr., beanspruchte Visitation des Ostens zB wurde ohne jeden Vorbehalt anerkannt.

#### bb. Der Weg zur Unabhängigkeit

Der unbestreitbaren realen, durch die kriegerischen Verhältnisse zwischen Rom und Persien bestimmten Selbständigkeit der persischen Gemeinden folgte jedoch schon wenige Jahre später (424 n. Chr.) die rechtliche. Auf der Synode des *Dādīšō* wurde die Bindung an *Antiochien* als Oberinstanz für die Bischöfe Persiens einseitig aufgehoben<sup>218</sup>. Die Synodalakten lassen dabei erkennen, daß es trotz der Synoden von 410 und 419 n. Chr. Bischöfe gab, die sich dem Vorrang des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* nicht unterwerfen wollten und sich in Disziplinarfragen nach *Antiochien* wandten. Der Vorrang war daher letztlich nur dadurch zu sichern, daß die Appellation nach *Antiochien* für unzulässig erklärt, damit zugleich die Gleichrangigkeit des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* mit den westlichen Patriarchen begründet wurde. Die Un-

<sup>215</sup> Vgl. dazu oben S. 108 ff., 115 und unten S. 121! Zur Einheit von Patriarchat und nestorianischer Kirche vgl. MAROT, Un exemple 177. Zu weiteren „Rückdatierungen“ vgl. DE VRIES, Kirchenbegriff 39 f.

<sup>216</sup> Kanones 12, 18-21; DE VRIES, Kirchenbegriff 41, sieht richtig, daß damit die spätere Autonomie schon vorbereitet wurde.

<sup>217</sup> Der den Nachfolger des *Isaak* als Repräsentanten der persischen Kirche zB mit einer Gesandtschaft in den Westen betraute, vgl. die Akten der Synode des *Jāhballāhā*.

<sup>218</sup> BRAUN, B. Synh. 44 ff.; CHABOT, Syn. or. 285 ff. HAGE, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, ZfKE 84 (1973) 180, meint, es habe nie organisatorische Bindungen der persischen Kirche zum „Westen“ gegeben.

abhängigkeit von *Antiochien* war unter den gegebenen Verhältnissen notwendig, um die innerpersischen Streitigkeiten zu beenden. Der insoweit sicher nicht geschichtliche Brief der westlichen Väter sowie die *Pāpā*-Korrespondenz, die von *Agapet* auf der Synode des *Dādīšō* zur Begründung herangezogen wurden<sup>219</sup>, zeigen dabei im einzelnen auf, was die Unabhängigkeit von *Antiochien* bedeuten sollte: Der Metropolit von *Seleukia-Ktesiphon* sollte nicht — so wenig wie die übrigen Metropolen — notwendigerweise in *Antiochien* geweiht werden, er sollte vielmehr selbst die Macht haben, mit zwei Bischöfen die Metropolen und Bischöfe Persiens zu weihen; ihm sollte das Recht der Bestätigung für alle persischen Bischöfe zustehen, die von den Metropolen eingesetzt würden, ihm sollte schließlich der Titel „Patriarch des Ostens“ zukommen, im Ehrenrange nach den „vier Patriarchen des Westens“<sup>220</sup>.

Der „Brief der westlichen Väter“ ging aber noch davon aus, daß dem Patriarchen von *Antiochien* das Recht der Bestätigung des im Lande gewählten und geweihten Oberbischofs von *Seleukia-Ktesiphon* zustehen sollte, ferner, daß das Gericht über ihn den anderen Patriarchen vorbehalten sei. Die Synode des *Dādīšō* beruft sich nun zwar auf die in dem Brief enthaltene Aussage, daß der Oberbischof nicht von seinen Untergebenen, den persischen Bischöfen, dh der persischen Synode, gerichtet werden dürfe, geht aber aus dem gegebenen Anlaß weit darüber hinaus<sup>221</sup>. Sie verfügt, daß gerade keine Klage ab abusu bei den „anderen Patriarchen“ geführt werden dürfe, daß also das Gericht über den Oberbischof von *Seleukia-Ktesiphon* „dem Richtersthule Gottes“ vorbehalten sei<sup>222</sup>.

Vollendet wird die organisatorische Verselbständigung der persischen Kirche unter einem eigenen Oberbischof letztlich durch die dogmatische Sonderung von der Reichskirche mit der Annahme der nestorianischen Lehre unter *Aḫāḳis* und *Bāḫai*.

#### cc. Der Rang eines Patriarchen

Noch auf den Synoden der Zeit nach *Dādīšō* wurde trotz des „Briefes der westlichen Väter“ der Oberbischof von *Seleukia-Ktesiphon*

<sup>219</sup> BRAUN, B. Synh. 50 ff.; CHABOT, Syn. or. 289 ff.

<sup>220</sup> Vgl. den Text aus '*Abdīšō* bar *Brikā*', Collectio tract. IX 5, Mai SVNC X.

<sup>221</sup> So auch KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 107 f.; besonders 108 Fn 458. Spätere Sammler vermischen Briefinhalt und Beschlüsse der Synode des *Dādīšō*, vgl. dazu KAUFHOLD, aaO 108; CHABOT, Syn. or. 291 f.; MACOMBER, Authority 179 Fn 4.

<sup>222</sup> BRAUN, B. Synh. 57; CHABOT, Syn. or. 296.

als „Katholikos“ oder „Bischof-Katholikos“ bezeichnet<sup>222a</sup>. Erst unter *Mār Abā* war vom „Patriarchen“ die Rede. Die Selbstständigkeit des neu entstandenen patriarchalen Kirchenverbandes, bzw der nestorianischen Kirche, war dabei niemals davon berührt, daß man einen Ehrenvorrang anderer Patriarchen anerkannte. Das ist für die Frage der Datierung der sicher viel später in der nestorianischen Kirche übernommenen pseudo-nicaeanischen Kanones von Bedeutung, die von einem Ehrenvorrang des Bischofs von Rom berichten<sup>223</sup>. Mit dem Ehrenvorrang wurde eben kein Rechtsvorrang anerkannt<sup>224</sup>.

#### dd. Wahl und Ordination

Über die Wahl der Bischöfe und Metropolen sind wir für die Zeit vor 410 n. Chr. wenig informiert. Der „Brief der westlichen Väter“<sup>225</sup> ist insoweit aufschlußreich, als der Metropolit von *Seleukia-Ktesiphon*, wie andere persische Metropolen auch, ursprünglich nur in *Antiochien* geweiht werden durfte. Darin drückte sich das Bestätigungsrecht des Patriarchen von *Antiochien* aus. Zutreffen dürfte aus dem sonst bedenklichen Zeugnis auch noch, daß wegen der Christenverfolgung in Persien der Metropolit von *Seleukia-Ktesiphon* auch von seinen Suffraganbischöfen — nach Bestätigung der geschehenen Wahl durch den Patriarchen von *Antiochien* — geweiht werden durfte. Diese Bestätigung mußte konsequenterweise mit den Beschlüssen der Synode des *Dādīšō* entfallen. Die Bedeutung des Sitzes des Katholikos oder Patriarchen erforderte jedoch nunmehr eine Kontrolle der Besetzung durch die persische „Gesamtkirche“.

So wurde unter dem großen Reformator *Mār Abā* ein Mitspracherecht der Metropolen und Bischöfe anderer Metropoliten auf dem Wege über die Beteiligung an der Weihe des Katholikos-Patriarchen eingeführt<sup>226</sup>. Zwar spricht *Mār Abā* im Brief an die Segestaner bereits von einer „gesetzlichen“ Weihe des Patriarchen, zu der die Zustimmung

<sup>222a</sup> Unrichtig daher DAUVILLIER-DE CLERQ, Mariage 10, wonach der Katholikos im Jahre 424 n. Chr. den Titel Patriarch angenommen habe.

<sup>223</sup> Vgl. den „Brief des *Mārūtā*“, BRAUN, De Sancta Nicaena Synodo.

<sup>224</sup> AM zB KHAIJATH, Syri Orientales, der Belege zum Nachweis der Anerkennung eines Rechtsprimats des Bischofs von Rom sammelt. Zu dieser Frage vgl. weiter DE VRIES, Kirchenbegriff 49 ff.

<sup>225</sup> Siehe oben S. 121!

<sup>226</sup> Schon vorher — freilich ist eine Rückprojizierung nicht auszuschließen — soll *Bābāi* durch den Willen der Bischöfe und Gläubigen gewählt worden sein, GISMONDI, Maris II 35 f./21.

„der Städte“ (*Seleukia-Ktesiphon*) gehöre<sup>227</sup>, und in der ἡγεμονικῇ<sup>228</sup> erwähnt er die tatsächliche Mitwirkung der Metropolen und Bischöfe bei der „Wahl“ des Katholikos-Patriarchen. Doch ist die erste Angabe zu ungenau — sie kann die Wahl in *Seleukia-Ktesiphon* meinen —, und die letztere mag auf den besonderen Zeitumständen beruhen. Die neue Wahlordnung des *Mār Abā*<sup>229</sup>, wohl ein Synodalbrief über die Stellung des Katholikos-Patriarchen, bestimmte aber etwas genauer, daß die vier Metropolen von *Bēl Lāpāṭ* (*Elam*), von *Prūt de Maišān*, von *Arbela* und von *Bēl Šlōk*, sowie je drei Bischöfe aus deren Provinzen „zusammen mit den Städten“ zur Wahl berufen sein sollten<sup>230</sup>. Gemeint ist damit, daß der hohe Klerus die Wahl durch den niederen Klerus und das Volk „der Städte“ überwachen und die Ordination vollziehen sollte. Die genannten Metropolen und Bischöfe weihten den neugewählten Katholikos-Patriarchen notwendig<sup>231</sup> in der Kirche von *Kōkē*<sup>232</sup> und setzten ihn in sein Amt ein. Dementsprechend nennt sich dann *Joseph*<sup>233</sup> zu Recht „Diener der Gemeinschaft, durch Gottes Gnade und die gemeinsame Zustimmung aller Bischöfe und Häupter der Bischöfe als Katholikos-Patriarch aufgestellt“. *Joseph* modifizierte die Wahlordnung für unruhige Zeiten dahin<sup>234</sup>, daß Klerus und Volk „der Städte“, dh *Seleukia-Ktesiphon*, mit den Bischöfen der Hyparchie des verstorbenen Patriarchen und der Zustimmung von zwei Metropolen den Patriarchen „wählen“ können. In ruhigen Zeiten aber sollten alle Metropolen bei der Ordination mitwirken, indem sie selbst die Hand auflegten oder Teilnahmeschreiben schickten, nachdem „die Städte“ gewählt hatten. *Joseph* legte auch erneut fest, daß beim Tod des Katholikos-Patriarchen der Bischof von *Kaškar*, der keinem Metropolen unterstellt war, den Patriarchenstuhl verwalten<sup>235</sup> und die

<sup>227</sup> BRAUN, B. Synh. 115; CHABOT, Syn. or. 341.

<sup>228</sup> BRAUN, B. Synh. 106; CHABOT, Syn. or. 326.

<sup>229</sup> BRAUN, B. Synh. 125 f. (nur im Auszug aus *‘Abdīšō bar Briḳā*, Collectio erhalten); CHABOT, Syn. or. 553 ff.

<sup>230</sup> DAUVILLIER rechnet hier die Metropolen und Bischöfe zum Wahlkörper, Chaldéen col. 316, anders anscheinend für die spätere Zeit, col. 321 und 322.

<sup>231</sup> BRAUN, B. Synh. 127; CHABOT, Syn. or. 555.

<sup>232</sup> So lautet der älteste Name der Stadt, ASSEMANI BO III/2, 123.

<sup>233</sup> BRAUN, B. Synh. 146; CHABOT, Syn. or. 353. Aus der Formulierung kann nicht geschlossen werden, daß bei der Wahl *Josephs* alle Bischöfe und Metropolen mitwirken, allenfalls alle Bischöfe durch die berufenen Bischöfe und Metropolen.

<sup>234</sup> Kanon 14 der Synode von 554.

<sup>235</sup> Eine Aufzählung der Verwalter sede vacante finden wir in ASSEMANI, BO III/2, 652 ff., mit geschichtlichen Beispielen von Wahlvorgängen aus verschiedenen Zeiten.

Wahl des neuen Katholikos-Patriarchen betreiben sollte<sup>236</sup>. Die Änderungen der Synode des *Joseph* zur Ordination scheinen sich nicht durchgesetzt zu haben. Die Synode des *Īšō'jāh̄ I* spricht nämlich in Kanon 29 wieder von „drei oder vier“ zur Wahl beizuziehenden Metropolitern mit je zwei oder drei Bischöfen<sup>237</sup>. Auch sollten nach diesem Kanon die Bischöfe der Hyparchie des verstorbenen Patriarchen, der Archidiakon des Patriarchen, dh der Bischof von *Kaškar*<sup>238</sup>, und die Kirchenvorsteher und angesehenen „Laien der Städte“<sup>239</sup> die Wahl betreiben. Eine besondere Situation war bei der Wahl des Patriarchen *Joseph* gegeben, der wohl nicht das Vertrauen der Wahlsynode besaß, so wie er es später auch enttäuschte. Er scheint auf geschriebene Wahlkapitulationen verpflichtet worden zu sein, die er übrigens später nicht einhielt, wie Kanon 15 seiner Synode zeigt.

#### ee. Die Leitungsgewalt

Die Macht des Bischofs von *Seleukia-Ktesiphon* dürfte vor dem Jahre 424 n. Chr. schon im Ansatz dieselbe gewesen sein wie unmittelbar nachher. Die Kanones 12 und 21 der Synode des *Isaak* nennen ihn bereits das „Haupt“ der persischen Bischöfe: „Bischof“, „Metropolit“, „Großmetropolit“, „Katholikos“. Erst unter *Mār Abā* kommt es aber zu einer Klärung und Stärkung der Machtbefugnisse des nun gelegentlich auch so bezeichneten Patriarchen von *Seleukia-Ktesiphon* gegenüber der Synode der Bischöfe, den Metropolitern, den einzelnen Bischöfen und den Gemeinden, nachdem das Patriarchalschisma, das *Mār Elīšā'* und *Mār Narsai* verursacht hatten, beseitigt war.

Dem Patriarchen stand vorbehaltlich der synodalen Regierung die

<sup>236</sup> Kanon 21 der Synode von 554. Das war schon nach Kanon 21 der Synode des *Isaak* Tradition. Nach einer anonymen Chronik — sie ist Teil des nestorianischen Synodikon — wird für eine auf politischen Gründen beruhende Sedisvakanz einmal ein besonderer Patriarchalvikar bestellt, Chron. min. I, CSCO Syr. III/IV 22/20. Nach dem Synodalbrief des *Mār Abā* sollten Klerus und Volk der Städte und die Bischöfe der provincia patriarchalis die Wahl betreiben. Nach Kanon 21 der Synode des *Joseph* ist es wieder der Bischof von *Kaškar*. Darin liegt kein Widerspruch. Einmal geht es um die Leitung der Wahl, einmal um die Wahl selbst.

<sup>237</sup> Von bestimmten Metropolitern als Wahlmetropolitern spricht *Īšō'jāh̄ III* in einem Brief (XX) an die Mönche von *Qatrāje*, nach *Īšō'jāh̄ Patriarchae III liber epistularum*, DUVAL, Paris 1905 (CSCO Syr. II/64).

<sup>238</sup> ASSEMANI BO III/2, 647.

<sup>239</sup> Vgl. den Bericht des *Bar Hebraeus* zur Wahl des *Anos*, Chr. eccl. III 206 f., und zur Wahl des *Johannān V*, Chr. eccl. III 222 ff. Am Rande sei vermerkt, daß ein durchschlagender Einwand gegen den Kandidaten *Theodoros von Gondēšāpur* war, er sei illegitim geboren, Chr. eccl. III 226.

höchste Leitungsgewalt in der persischen Kirche zu. Von seinem Stuhl leiteten sich, wie zu verschiedenen Zeiten wiederholt betont wurde, alle kirchlichen Gewalten, Approbationen und Dispensationen in der Kirche des Ostens<sup>240</sup> ab. Das klarste Beispiel gibt etwa die Formel aus der ἡγεμονικῇ des *Mār Abā*:

„Und von der Regierung dieses apostolischen väterlichen Stuhles (gehen aus) und werden überliefert die geistigen Ordinationen, die Approbationen, (die Rechte) und Dispensen ohne Ansehen der Person für alle (Stufen) und Ordnungen des apostolischen Priesterdienstes an alle Orte und Städte des ganzen (gepriesenen) Landes der Perser mit dem übrigen Orient und den benachbarten Gebieten“<sup>241</sup>.

Daraus folgt aber nicht etwa, daß der Patriarch Jurisdiktion in den einzelnen Diözesen hatte<sup>242</sup>, doch ist das Bestätigungsrecht nach der Wahl der Bischöfe und die Notwendigkeit der Ordination der Metropolen durch den Patriarchen die Konsequenz. Der Patriarch bildete also die Spitze der Hierarchie der persischen Kirche<sup>243</sup>. Für sie war er Petrus<sup>244</sup>. Seine Gerichtsgewalt war die höchste. Der Patriarch lud zur ordentlichen und außerordentlichen Synode<sup>245</sup>, wobei er in der Ladung zur letzteren die Gründe mitteilen mußte<sup>246</sup>. Er hatte freilich die ordentliche Synode zu den vorgesehenen Zeiten zu berufen und damit ihr Mitspracherecht in Fragen der persischen Gesamtkirche zu wahren.

#### ff. Das Verhältnis des Katholikos-Patriarchen zur Synode

Das Mitspracherecht mußten sich die Bischöfe gelegentlich gegen den Katholikos-Patriarchen (und parallel dazu auf der Ebene der Metropole gegen den Metropolit) erzwingen. Der Katholikos-Patriarch *Joseph* ist ein gutes Beispiel dafür. Kanon 7 der unter ihm

<sup>240</sup> *Mār Abā*: Notiz des Sammlers seiner Synodalbriefe, BRAUN, B. Synh. 98; CHABOT, Syn. or. 319. *Mār Abā*: ἡγεμονικῇ, BRAUN, B. Synh. 100; CHABOT, Syn. or. 320. Synode des *Ezechiël*, Kanon 14, Synode des *Ṭšō'jāhb*, Kanon 29.

<sup>241</sup> BRAUN, B. Synh. 111.

<sup>242</sup> Ganz klar Kanon 1 der Synode *Joseph*. LABOURT, Christianisme 329. Von einer Jurisdiktion in einigen Angelegenheiten spricht MAROT, Un exemple de centralisation ecclésiastique: L'ancienne Eglise chaldéenne, in *Irénikon* 28 (1955) 177 ff. (178).

<sup>243</sup> Synode des *Ezechiël*, Kanon 13.

<sup>244</sup> Synode des *Dādīšō'*, BRAUN, B. Synh. 55; Synode des *Ṭšō'jāhb*, Kanon 29.

<sup>245</sup> Synode des *Dādīšō'*, BRAUN, B. Synh. 122; CHABOT, Syn. or. 348. Synode des *Ezechiël*, BRAUN, B. Synh. 178; CHABOT, Syn. or. 380. Synode des *Ṭšō'jāhb*, BRAUN, B. Synh. 193; CHABOT, Syn. or. 391.

<sup>246</sup> Synode des *Ezechiël*, BRAUN, B. Synh. 179; CHABOT, Syn. or. 380 f.

gehaltenen, aber gegen ihn gerichteten Synode spricht für sich, wenn er einleitend sagt:

„Es gibt Leute, die zur Würde des Patriarchats erhoben, die Geschäfte für sich allein vollziehen, abschliessen und versiegeln und ohne (die Acten) den Bischöfen zu zeigen oder vorzulesen, von ihnen mit Gewalt ihr Sigel verlangen.“

Das Mitspracherecht der Synode wurde von *Joseph* auch nicht geleugnet; es wurde eher praktisch überspielt. Gewiß konnte sich der Patriarch auf die Not berufen, auch in Krisenzeiten die Kirchenregierung funktionsfähig zu halten und eilbedürftige Entscheidungen eilig zu erlangen. Die Synode fand aber, daß selbst dann das Minimum einer Synode entscheiden müsse, nämlich mindestens drei Bischöfe.

Als Frage der Gesamtkirche wurde immer wieder die Absetzung von Metropolitern genannt, die grundsätzlich nur von der Synode beschlossen werden konnte<sup>247</sup>. Die Suspendierung freilich durfte der Patriarch verfügen<sup>248</sup>. Die synodale Praxis befaßte sich auch immer wieder mit der Bereinigung von internen Wirren, die auf solchen Amtsenthebungen beruhten. Bezeichnend ist, daß *Mār Abā* bei seiner nachschismatischen Visitationsreise von zahlreichen Bischöfen begleitet war<sup>249</sup>, und die in seiner ἡγεμονική erwähnten Akte (ὑπομνήματα) samt Urteil und καθαίρεσις in Sachen des *Abraham* von einer Synode bestätigen ließ<sup>250</sup>. Durch alle Jahrhunderte war fast unbestritten, daß dem Katholikos-Patriarchen ferner nach der Wahl und Ordination eines Bischofs oder Metropoliten die Bestätigung zustand, wenn er nicht schon an der Ordination beteiligt war<sup>251</sup>. Nur *Bar Šaumā* versuchte an dieser Institution zu rütteln<sup>252</sup>. Der Patriarch

<sup>247</sup> Kanon 23 der Synode des *Joseph*, Kanon 17 der Synode des *Ἰσὶ᾿jāhḫ*. Sehr instruktiv ist auch die von GUIDI edierte und übersetzte anonyme Chronik, CSCO Syr. III/IV. Chron. min. I 18/17, nach welcher der Patriarch *Sahrīšō* den Bischof von *Nisibis*, *Gregor*, absetzen wollte, aber keine Zustimmung bei den Bischöfen fand.

<sup>248</sup> Das meint wohl auch Kanon 17 der Synode des *Ἰσὶ᾿jāhḫ* I mit dem „Notfall“, während Kanon 23 der Synode des *Joseph* ausdrücklich von einer vorläufigen Maßnahme spricht.

<sup>249</sup> Vgl. die ἡγεμονική, BRAUN, B. Synh. 99 ff.; CHABOT, Syn. or. 320 ff.

<sup>250</sup> BRAUN, B. Synh. 110; CHABOT, Syn. or. 330.

<sup>251</sup> Kanon 20 der Synode des *Isaak*; *Mār Abā*, Über die Hierarchie, BRAUN, B. Synh. 124, CHABOT, Syn. or. 553 f.; Kanon 15 der Synode des *Joseph*; Kanon 19 der Synode des *Ezechiel*.

<sup>252</sup> So ein Zitat des *Timotheos* I bei *Ibn at-Ṭaiyib*, nach der Edition und Übersetzung von HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib* II 125/127.

vollzog ferner die Synodal-Urteile<sup>253</sup> und entschied in Streitfällen fremder Eparchien und Diözesen, wenn er um eine Entscheidung angerufen wurde<sup>254</sup>. Unberührt davon war seine Stellung als Metropolit der provincia patriarchalis und als Bischof der Diözese *Seleukia-Ktesiphon*.

### c. Die territoriale Gliederung und die Hierarchie

#### aa. Metropolen

Zu Beginn des 5. Jh. stehen unter dem Metropoliten von *Seleukia-Ktesiphon* (Provinz *Bēl Arāmājē*, mittleres Mesopotamien), dem Haupt der Kirche des Ostens, in Ehrenrangfolge genannt, die Metropoliten von *Bēl Lāṭaṭ* (gelegentlich auch — nach Translation — *Hormizd Ardašīr* oder *Duhmi Ardašīr*) (Provinz *Elam* oder *Bēl Hūzājē* oder *Gondēšāpur*, *Susiana*), von *Nisibis* („westliche“ Provinz *Bēl Arābājē*, oberes Mesopotamien), von *Prāṭ de Maišān* (= später *Bašra*) (Provinz *Maišān*, Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris), von *Arbela* (*Erbil*, später *Assūr*, *Ninive* oder *Mošul*) (Provinz *Ḥḏajāb* = *Adiabene*) und von *Karkā* (*Kerkūk*) *de Bēl Šlōk* (Provinz *Bēl Garmai*). Metropolitanrechte waren also traditionell im 5. Jh. schon mit bestimmten Sitzen verbunden. Noch nicht in einen Metropolitanbezirk waren zunächst die entfernten Bischofssitze der *Persis*, *Merw* und der Inseln im persischen Golf einbezogen<sup>255</sup>. Nach einer Mitteilung des *‘Aḥdīšō’* von *Nisibis*<sup>256</sup> folgten unter *Jāḥballāhā* die Metropolen *Rēw Ardāšīr* (Provinz *Pārs*) und *Merw* (Provinz *Chōrasān*) unter *Ṭšō-jāḥb*<sup>257</sup>. Doch wurde *Rēw Ardāšīr* schon unter *Mār Aḥā* als Metropole bezeichnet<sup>258</sup>, ebenso *Merw*<sup>259</sup>, ferner wurde ein Großmetropolit der Inseln erwähnt. Es mag

<sup>253</sup> Synode des *Isaak*, Kanon 17; Synode des *Dādīšō*, BRAUN, B. Synh. 48, CHABOT, Syn. or. 287; *Mār Aḥā*, BRAUN, B. Synh. 106, CHABOT, Syn. or. 324.

<sup>254</sup> Synode des *Isaak*, Kanon 18.

<sup>255</sup> Synode des *Isaak*, Kanon 21; zur Bistumsangabe und zu den Bischofslisten BRAUN, B. Synh. 29 ff., und CHABOT, Syn. or. 274 f. ASSEMANI BO III/2, 116, hält dagegen *Pārs* schon damals für einen Metropolitanbezirk.

<sup>256</sup> Collectio, Mai SVNC X tract. VIII 15.

<sup>257</sup> Leider zeigt die Rumpfsynode des *Jāḥballāhā* nur eine sehr kurze Bischofsliste. Doch die Präsenzliste der folgenden Synode des *Akaḳīs*, BRAUN, B. Synh. 64, CHABOT, Syn. or. 306 f., zeigt uns einen Metropolit von *Pārs* und von *Merw* (vgl. dazu BRAUN, B. Synh. 64 Anm. 2). Der Bischof von *Kaškar* ist wohl nur wegen seines Ehrenvorranges genannt. Immerhin war er auch exemter Bischof, keiner Metropole zugeordnet.

<sup>258</sup> BRAUN, B. Synh. 111 und 119; CHABOT, Syn. or. 331 und 345.

<sup>259</sup> Über die Korrektur einer Textverschreibung BRAUN, B. Synh. 119, der *Merw* (*Chōrasān*) erwähnt findet. Zwar wird kein Metropolit angeschrieben, jedoch die Bischöfe einer Metropole *Merw*.

durchaus sein, daß *Mār Abā* bei seinen Versuchen zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse der unbestreitbaren Tatsache Rechnung trug, daß sich die fern gelegenen Bistümer außerhalb der bisherigen territorialen Ordnung befanden und erst allmählich eigene Leitungszentren entwickelten. Spätere Synoden gaben dem Faktum dann, sobald es stabil genug war, rechtlichen Charakter. Unter *Išō'jāh̄ I* unterschrieb auch der Bevollmächtigte eines Metropoliten von *Harew* (= *Herat*) die Synodalakten<sup>260</sup>. Die Bischofsliste der Visitationssynode des *Georg* schließlich bezeichnet *Bēl Qatrājē* als Metropole der Inseln<sup>261</sup>.

#### bb. Metropolitansynoden

Die Kirchenregierung in der Metropole ist ähnlich synodal wie die in der Gesamtkirche. Daher finden sich auch hier Vorschriften darüber, wann die Metropolitansynode zusammenzutreten hatte, dh wann der Metropolit das Recht und die Pflicht hatte, sie zusammenzurufen. Vielfach wurde das Verhältnis der Bischöfe zum Metropoliten parallel zu dem der Metropoliten und Bischöfe zum Patriarchen geregelt wie zB in Kanon 13 der Synode des *Ezechiel*. Schon nach Kanon 6 der Synode des *Isaak* von 410 n. Chr. hatte sich die Synode der Bischöfe einer Metropole zweimal im Jahr zu versammeln. Wiederholt wurde das auf der Synode der *Bāhai*. Nach Kanon 16 der Synode des *Ezechiel* sollten die Bischöfe nur noch einmal im Jahr, im Monat September, zusammenkommen<sup>262</sup>. Wie derselbe Kanon 16 sagt, war es die Aufgabe dieser Synode, gemeinschaftliche Angelegenheiten der Metropole zu besprechen, Streitigkeiten beizulegen und Reformen zu beschließen; ferner hatte die Synode Gerichtsgewalt in Metropolitanangelegenheiten<sup>263</sup>.

#### cc. Der Metropolit

Die Leitungsgewalt des Metropoliten ist demnach nicht sehr umfangreich. Im wesentlichen geht es bei seinen Befugnissen — sehen wir vom Ehrenvorrang ab<sup>264</sup> — um Aufsichtsrechte, um die Mitwirkung

<sup>260</sup> BRAUN, B. Synh. 236: *Harew*; CHABOT, Syn. or. 423: *Herat*. Nach '*Abdišō*' von *Nisibis*, Collectio, Mai SVNC X tract. VIII 15. erst unter *Šlībā* Metropole geworden.

<sup>261</sup> BRAUN, B. Synh. 335; CHABOT, Syn. or. 482. Die Inseln im persischen Golf sind schon vor *Georg* eigene Metropole geworden, vielleicht in den Auseinandersetzungen mit *Rēw Ardāšīr*.

<sup>262</sup> Wiederholt in Kanon 31 der Synode des *Išō'jāh̄ I*.

<sup>263</sup> Kanon 16 der Synode des *Joseph*.

<sup>264</sup> Von diesem Ehrenvorrang ist recht oft die Rede. Schon die Synode des *Isaak* behandelt ihn; und oft rivalisieren Bistümer darin, Metropolisansitz zu werden.

bei der Wahl und Ordination des Patriarchen und um eine Mittlerstellung im Instanzenzug zum Patriarchen. Als Vorsitzender der Metropolitansynode sorgte der Metropolit für deren Zusammentreten. Er visitierte die Diözesen seiner Hyparchie. Er entschied als zweite Instanz über von den Bischöfen getroffene Entscheidungen<sup>265</sup>. Wandte sich ein Kleriker gegen seinen Bischof, so war der Metropolit zur Entscheidung zuständig<sup>266</sup>, ebenso wenn Bischöfe der Hyparchie untereinander einen Streit hatten<sup>267</sup>. Bei aller Unklarheit der Quellen hierüber bleibt aber das Prinzip synodaler Regierung auf Metropolitanenebene genau wie auf der Ebene der Gesamtkirche sichtbar. Wegen unbotmäßiger Bischöfe konnte der Metropolit zwar die Suspendierung aussprechen<sup>268</sup>, die Entscheidung aber wurde letztlich von der Metropolitansynode gefällt<sup>269</sup>. Wegen der stets latenten Gefahr eines Schismas, besonders wenn es um den Vorwurf der Häresie ging, wird der Metropolit hier eher von der Möglichkeit Gebrauch gemacht haben, sofort den Patriarchen und die allgemeine Synode der persischen Kirche anzugehen<sup>270</sup>. Bei Entscheidungen, die dem Metropoliten selbst oblagen, war seine hierarchische Zwischenstellung offenbar. Er konnte nämlich die Entscheidung dem Patriarchen sofort übertragen<sup>271</sup>, der bei einer Berufung<sup>272</sup> gegen den Spruch des Metropoliten genau wie bei dessen Säumnis<sup>273</sup> letztlich doch zuständig wurde, zu entscheiden. Umgekehrt konnte der Metropolit durch Delegation in Angelegenheiten, die der Patriarch zu entscheiden hatte, zuständig werden<sup>274</sup>.

Eine wesentliche Entscheidungsgewalt des Metropoliten war die der territorialen Neugliederung der Bistümer seiner Metropole. Aus seelsorgerischen Gründen konnte der Metropolit neue Bischofsstühle

<sup>265</sup> Kanon 18 der Synode des *Isaak*.

<sup>266</sup> Kanon 31 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>267</sup> Kanon 18 der Synode des *Isaak*.

<sup>268</sup> Kanon 23 der Synode des *Joseph*, Kanon 17 der Synode des *İšō-jāhē I*.

<sup>269</sup> Kanon 39 der Synode des *Mār Abā*; Kanon 16 und 23 der Synode des *Joseph*; Kanon 32 der Synode des *Ezechiël*; besonders aber der etwas umständliche Kanon 19 der Synode des *İšō-jāhē*. Man darf sich dabei nicht durch die stete Betonung der Hierarchie verwirren lassen; so wie sie einerseits durch die Selbständigkeit der bischöflichen Leitungsgewalt beschränkt ist, zieht ihr die synodale Regierung auch auf der anderen Seite eine Grenze. Im Extremfall ist auch hier eine Notsynode von mindestens drei Bischöfen zuständig.

<sup>270</sup> Kanon 18 der Synode des *Isaak*, Kanon 29 der Synode des *İšō-jāhē I*.

<sup>271</sup> Kanon 18 der Synode des *Isaak*.

<sup>272</sup> Kanon 23 der Synode des *Joseph* für den Fall der Suspendierung, Kanon 6 und Kanon 31 der Synode des *Ezechiël* allgemein.

<sup>273</sup> Kanon 31 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>274</sup> Kanon 29 der Synode des *İšō-jāhē*.

errichten und dabei bestehende Bistümer teilen. Die zu erwartenden Widerstände der dadurch betroffenen Bischöfe wurden in einer Anordnung der Synode des *Joseph*<sup>275</sup> vorweg bekämpft. Wurde ein Bischofsstuhl frei, so war der Metropolit für die Zeit der Sedisvakanz dessen Verwalter<sup>276</sup>. In der Regel war es auch der Metropolit, der die Wahl eines neuen Bischofs leitete, den neugewählten Bischof mit anderen ordinierte und um die Bestätigung des neuen Bischofs beim Patriarchen ansuchte<sup>277</sup>. War der Metropolit bei der Wahl und Ordination nicht anwesend, so war doch seine Einwilligung oder zumindest die des Patriarchen notwendig, damit die Ordination vorgenommen werden konnte. Diese Einwilligung hatte die Form eines Zustimmungsschreibens<sup>278</sup>.

#### d. Der Bischof und seine Diözese

##### aa. Das Bistum

Die Stellung der Bischöfe scheint bereits zu Beginn des 5. Jh. n. Chr. recht gefestigt. Die Bischöfe wurden für ein bestimmtes Territorium bestellt, dh gewählt, geweiht und bestätigt. Außerhalb dieses Territoriums hatten sie keine Befugnisse. Kein Bischof durfte etwa in einer fremden Diözese Priester ordinieren<sup>279</sup>. Das wurde anscheinend gegen einen häufigen Mißbrauch oder gegen eine Tradition, die in den weiten Missionsgebieten des Ostens die Jurisdiktion eines Bischofs ohne territoriale Bindung sah, immer wieder eingeschränkt. Das galt auch für die Metropoliten und den Patriarchen als Bischöfe ihrer Diözesen. Der oft gebrauchte Satz aus Darstellungen über die Hierarchie, daß letztlich von dem Patriarchen alle Ordinationen ausgehen, hat hier seine entscheidende Grenze. Eine Ausnahme bilden nur Exemtionen von Klöstern aus der Jurisdiktion der Bischöfe in die des Metropoliten oder gar des Patriarchen<sup>280</sup>.

Für ein Bistum kann es nur einen Bischof geben, eine alte Regel, die auf der Synode des *Isaak* als erste aus den Kanones von *Nicaea*

<sup>275</sup> Kanon 18 der Synode des *Joseph*.

<sup>276</sup> Zu erschließen aus Kanon 23 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>277</sup> Kanon 20 der Synode des *Isaak*; Kanon 23 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>278</sup> Kanon 19 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>279</sup> Kanones 11 und 20 der Synode des *Isaak*; *Mār Abā*, Über die Hierarchie, BRAUN, B. Synh. 122, CHABOT, Syn. or. 348, und Kanon 26 der Synode des *Mār Abā*; Kanon 1 der Synode des *Joseph*, der anscheinend versuchte, eine patriarchale Jurisdiktion für die gesamte persische Kirche zu erlangen, und Kanon 3 derselben Synode; Kanon 22 der Synode des *Ezechiël*. Vgl. dazu DAUVILLIER, Chaldéen col. 303.

<sup>280</sup> Siehe unten S. 147!

übernommen wurde. Immer wieder freilich ist es, vornehmlich bei Patriarchalschismen, im Verlauf der Jahrhunderte zu Doppelbesetzungen gekommen. Synodalakten und Visitationsberichte befassen sich damit immer wieder<sup>281</sup>.

#### bb. Bischofswahl

Die Bischöfe der persischen Kirche werden vom Klerus und Volk der jeweiligen Bischofsstädte nach Sedisvakanz gewählt und von anderen Bischöfen durch Handauflegen geweiht (ordiniert). Diese alte Tradition wird in zahlreichen kirchlichen Kanones wiederholt für richtig erkannt und verteidigt. Sie wird lediglich in die sich bildende hierarchische Ordnung eingegliedert.

Wie immer es in den Quellen ausgedrückt wird: Die christliche Bevölkerung der Bischofsstadt, Kleriker und Laien, wählte den neuen Bischof. Seit der Neuorganisation der persischen Kirche fand die Wahl jedoch im Regelfall unter Aufsicht des höheren Klerus der persischen Kirche statt. Nach Kanon 1 der Synode des *Isaak* wurde die Stadtbevölkerung befragt, wer sich am besten zum Bischof eigne; nach Kanon 20 mußte der neue Bischof der Stadt genehm sein. Der Mißbrauch, daß ein Bischof seinen Nachfolger zu Lebzeiten oder im Testament bestimmte, wurde in Kanon 18 des *Mār Abā* verworfen. Die Synode des *Bābāi* versicherte nach einem Schisma

„... daß jeder Bischof, in der gegenwärtigen Conflictszeit vom siebenten Jahre des Kawad bis jetzt in rechtmässiger Wahl des Klerus seiner ganzen Stadt gewählt wurde, von uns in Liebe und Ehre in der Ordnung des Dienstes seines Episkopats aufgenommen werde. Wer aber in schismatischem Streite ohne Wahl des Klerus und gläubigen Volkes seiner Stadt... sich den bischöflichen Titel unrechtmässiger und gewaltsamer Weise aneignete, den weisen wir gemäß den Kirchensatzungen zurück...“<sup>282</sup>

Die Reform des *Mār Abā* verfuhr ganz nach diesem Grundsatz. Für *Kaškar* wurde von den Einwohnern ein neuer Bischof „gewählt“<sup>283</sup>, ebenso für *Rēw Ardāšīr*<sup>284</sup>. Die „ohne Willen und Zustimmung der

<sup>281</sup> ZB auf der Synode des *Isaak*, BRAUN, B. Synh. 32, CHABOT, Syn. or. 272; *Mār Abā*, Brief an die Segestaner, BRAUN, B. Synh. 115 ff., CHABOT, Syn. or. 341 ff.

<sup>282</sup> BRAUN, B. Synh. 90; CHABOT, Syn. or. 314 f. Zu den Quellen der Bischofswahl vgl. auch HABBI, La participation des fidèles dans la vie de l'Eglise d'Orient (Assyro-Chaldéenne), Kanon III (1977), 90 ff. (91 f.).

<sup>283</sup> BRAUN, B. Synh. 101; CHABOT, Syn. or. 321.

<sup>284</sup> BRAUN, B. Synh. 103; CHABOT, Syn. or. 323.

Städte“ ordinierten (schismatischen) Katholikoi *Narsai* und *Elīša'* wurden nicht anerkannt<sup>285</sup>, denn auch die Bischöfe der „Städte“, dh der Hauptstadt, sollten von den Einwohnern gewählt werden<sup>286</sup>. Katholikoi-Patriarchen und Metropolitane wurden eben als Bischöfe gewählt; die höhere Funktion in der Gesamtkirche drückte sich nur in der etwas verschiedenen Wahlleitung, Wahlaufsicht, Ordination und Bestätigung aus. Nicht zuletzt wegen des Mitspracherechts der Laien vergewisserte sich *Mār Abā* bei der Reorganisation der Kirche an Ort und Stelle der Zustimmung prominenter Laien, wie die Unterschriftenliste am Ende des synodalen Visitationsbriefes (ἡγεμονική) zeigt. Kanon 4 der Synode des *Joseph* und Kanon 33 der Synode des *Ezechiel* wendeten sich nur gegen heimliche Wahlen, die ohne kirchliche Aufsicht und von Fraktionen unter den Laien einer Stadt vorgenommen wurden.

Kanon 23 der Synode des *Ezechiel* bestimmte bereits die kirchliche Wahlaufsicht genauer. Die späteren Ordinatoren sollten als Wahlleiter fungieren und die Bevölkerung der Stadt zur Wahl auffordern, ohne selbst bei der Wahl mitzuwirken. Der Vorgang wird in Kanon 29 der Synode des *Īšō'jāh̄ I* für die Bischofswahl in *Seleukia-Ktesiphon* (Patriarchenwahl) noch deutlicher beschrieben: Priester und Gläubige „der Städte“ werden von den anwesenden Metropolitane und Bischöfen zur Wahl instruiert, wählen dann den Bischof-Patriarchen und präsentieren ihn dem dazu berufenen hohen Klerus zur Ordination. Obwohl es immer wieder vorkam, daß jemand den Wählern und Ordinatoren durch äußeren Druck als Bischof, Metropolit oder gar Patriarch präsentiert wurde<sup>287</sup>, hielt sich die Wahlvorschrift<sup>288</sup>.

<sup>285</sup> BRAUN, B. Synh. 115; CHABOT, Syn. or. 341; vgl. dazu DAUVILLIER, Chaldéen col. 316.

<sup>286</sup> Brief des *Mār Abā* über die Patriarchenwahl, BRAUN, B. Synh. 126, CHABOT, Syn. or. 554.

<sup>287</sup> Kanon 1 der Synode des *Joseph* denkt sicher an konkrete Fälle, wenn er von einem Eingriff Außenstehender spricht. Kanon 12 der (schismatischen) Synode des *Bar Šaumā* in *Bēl Lāpāṣ* wendet sich gegen Versuche, durch königliche Order einen Metropolitane zu präsentieren, CHABOT, Syn. or. 622.

<sup>288</sup> Kanon 3 der Synode des *Georg*. Vgl. auch den Brief XLV des Bischofs und späteren Patriarchen *Īšō'jāh̄ III*, der das Volk und den Klerus von *Dalad* wegen der Wahl des Bischofs lobt (R. DUVAL, CSCO Script. Syri ser. II 64). Brief I und XXVI desselben *Īšō'jāh̄* berichten freilich schon von einer bemerkenswerten Praxis, nach der Klerus und Volk des Bischofssitzes auf das Wahlrecht verzichteten und dem Patriarchen die Bestimmung des Bischofs anvertrauten (R. DUVAL, aaO). Beleg für die Wahl ist auch die Mönchsgeschichte des *Mar Abraham*, BUDGE, The book of governors II, London 1893, 313, 537.

## cc. Wahlbestätigung und Ordination

Die gesamtkirchliche Aufsicht machte sich, wie die eben genannten Kanones zeigen, schon bei der Wahl eines Bischofs geltend. Die Vorschriften über die Ordination waren eine weitere, aber schon ältere Garantie, daß der gewählte Bischof gesamtkirchlichen Vorstellungen entsprach. Mindestens drei Bischöfe mußten an der Ordination mitwirken, wie es schon jener Kanon verfügte, der auf der Synode des *Isaak* als erster aus den Kanones von *Nicaea* übernommen wurde. Der zuständige Metropolit mußte an der Ordination persönlich oder doch durch einen Erlaubnisbrief mitwirken<sup>289</sup>.

Der Patriarch schließlich war um die Bestätigung der Ordination anzugehen. Über die Ordination war eine Urkunde zu errichten, die der Neuordinierte zur Bestätigung beim Patriarchen vorlegte<sup>290</sup>, vor der Bestätigung war die Ordination nicht wirksam. Auf einer höheren Ebene der Hierarchie wurde dasselbe für die Ordination des Metropoliten verlangt: Nach Kanon 18 und 19 der Synode des *Ezechiel* mußte vor der Ordination eines Metropoliten die Erlaubnis des Patriarchen vorliegen, nach der Ordination die Bestätigung durch den Patriarchen eingeholt werden.

## dd. Weihe für eine bestimmte Diözese

Einen Übergang von einem Bischofsstuhl auf einen anderen verboten die Kanones immer wieder. Damit sollte gegen den anscheinend unausrottbaren Mißbrauch gewirkt werden, bei Vakanzen stets „bessere“ Bistümer zu suchen. Das Verbot galt auch für einen Übergang auf den Bischofsstuhl eines Metropolitansitzes oder gar den Bischofsstuhl von *Seleukia-Ktesiphon*<sup>291</sup>. Gewählt oder ordiniert sollte nur eine Person werden, die noch nicht zum Bischof ordiniert war. Der einmal bestellte Bischof sollte mit seiner Diözese so verbunden sein wie der Mann mit seiner Frau, in einer unauflöslichen Gemeinschaft; er sollte nicht durch den Wechsel in eine andere Diözese „Ehebruch be-

<sup>289</sup> Siehe oben Fn 278! Zum Ritus der Weihe vgl. DE VRIES, Sakramententheologie 132 ff.

<sup>290</sup> Kanon 1 der Synode des *Isaak*, Kanon 19 der Synode des *Ezechiel*. Vgl. auch DE VRIES, aaO (Fn 289) 130 ff.

<sup>291</sup> Kanon 13 der Synode des *Mār Abā*; Kanon 5 der Synode des *Joseph* unter Berufung auf Kanon 15 des Konzils von *Nicaea* und ähnlich wie Kanon 21 der Synode von *Antiochien*, ferner Kanon 24 der Synode des *Ezechiel*, und *Timotheos I* in einem Brief an *Sergios*, Metropolit von *Elam*, in der Sache des *Abraham*, BRAUN, *Timothei* Patr. I Epistulae, CSCO Script. Syri ser. II tom. LXVII 48 ff.

gehen“<sup>292</sup>. Die kirchliche Praxis freilich spiegelt eher die auf die kirchenpolitischen Erfordernisse besser passende Regel aus Kanon 38 der pseudonicaeanischen Kanones, wonach bei einer Bestellung eines Bischofs zum Metropoliten oder zum Patriarchen kein verbotener freiwilliger Übergang vorliege. So erwägt *Mār Abā* die Besetzung eines Metropolisansitzes durch Wahl und Ordination oder durch Transferierung von einem Bischofssitz. So waren die Patriarchen *Ma'nā* vorher Bischof von *Pārs*, *Ezechiel* vorher Bischof von *Zābē*, *Ṭšō'jāhē* I Bischof von *Arzūn*, *Sabrīšō* Bischof von *Lāšōm*, und der bereits gewählte Gegenkandidat des Patriarchen *Gregor* war der gleichnamige Bischof von *Kaškar*<sup>293</sup>, usw.

#### ee. Jurisdiktion

Dem Bischof stand in seiner Diözese die alleinige Jurisdiktion zu. Weder der Metropolit noch der Patriarch hatten außerhalb ihrer eigenen Diözesen Jurisdiktion. Der Metropolit durfte die Bistümer seiner Hyparchie nicht einmal gegen den Willen der jeweiligen Bischöfe betreten<sup>294</sup>. Sein Einfluß auf die Verwaltung einzelner Diözesen konnte sich nur über die Aufsicht, über den Instanzenzug in der Gerichtsbarkeit und über die Metropolitansynode geltend machen. Die übliche allgemeine Aussage in den Bekenntnissen zur kirchlichen Hierarchie, der Metropolit sei den Befehlen des Patriarchen, der Bischof denen des Metropoliten unterworfen, hatte enge Grenzen.

So erscheint neben der allgemeinen Synode der persischen Kirche der Bischof als die zentrale Figur der Kirchenregierung. Er leitete im Rahmen des allgemeinen Kirchenrechts, dh der göttlichen Gebote und der Kanones allgemeiner und metropolitane Synoden seine Diözesen. Dabei war er selbst Gesetzgeber, soweit es ihm die höherrangigen Normen noch ermöglichten und beschränkt auf den Bereich seiner Diözese<sup>295</sup>. Er übte in seiner Diözese das Lehramt als höchste Autorität aus. Er hatte die alleinige Weihegewalt für den Klerus in seiner Diözese, er bestellte und entließ die Kleriker, die im übrigen auch finanziell von ihm abhängig waren<sup>296</sup>. Auch die Verwaltung der kirchlichen Einrichtungen und des kirchlichen Vermögens oblag dem Bischof<sup>297</sup>, er

<sup>292</sup> Kanones 3 und 5 der Synode des *Joseph*.

<sup>293</sup> Vgl. einfach die Aufzählung der Translationen in ASSEMANI BO III/2, 640 ff.

<sup>294</sup> Kanon 18 der Synode des *Isaak*.

<sup>295</sup> Vgl. dazu die Schlußsätze der Synode des *Gregor*, BRAUN, B. Synh. 365, CHABOT, Syn. or. 478!

<sup>296</sup> Vgl. unten S. 140!

<sup>297</sup> Vgl. unten S. 136!

entschied über den Bau von Kirchen und Klöstern<sup>298</sup> und aus der ihm obliegenden Sorge für die Armen und die Fremden<sup>299</sup> über den Bau von Xenodochien und Armenhäusern. Prinzipiell waren auch die Klöster<sup>300</sup> und Schulen<sup>301</sup> nicht aus seiner Jurisdiktion ausgenommen.

#### ff. Die Gerichtsbarkeit im besonderen

Die kirchliche Gerichtsbarkeit über Kleriker und Laien der Diözese oblag dem Bischof<sup>302</sup>. Daneben entschied er auch in weltlichen Rechtsstreitigkeiten unter den Gläubigen, denen es nach einem Apostelwort verboten war, die heidnischen Richter anzurufen (Paulus I Kor. 6). Unter den Sassaniden und später unter den islamischen Herrschern war der Bischof ohnehin staatskirchenrechtlich nach einem religiösen Personalitätsprinzip dazu berufen, unter Christen zumindest jene zivilrechtlichen Streitigkeiten, welche die öffentliche Ordnung nicht berührten, zu entscheiden. Wo Recht und Religion untrennbar waren, die religiöse Offenbarung also auch Rechtsquelle war, wie unter Christen, Juden und Anhängern des Islam, kam eine Anwendung des religiösen Rechts auf Ungläubige nicht in Frage. Fremdes Recht anzuwenden, lag den Gerichten in einer ohnehin auf Personalverbände zugeschnittenen Gerichtsordnung fern<sup>303</sup>. Noch einmal sei betont, daß dabei ein scharfer Unterschied zwischen kirchlichen und weltlichen Rechtsstreitigkeiten ohnehin nicht gemacht wurde und nicht gemacht werden konnte. Am deutlichsten zeigte sich das bei Ehestreitigkeiten und Ehegüterstreitigkeiten, ferner bei der Sorge für Witwen und Waisen<sup>304</sup>, die eine Befassung mit Erbrechtsfragen zwangsläufig mit sich brachte. Daraus entstand zunächst eine gerichtliche Spruchpraxis und später die Literaturgattung der praktischen Rechtsbücher<sup>305</sup>.

#### gg. Die Mitsprache der Kleriker und Laien

Schwierig ist nach den spärlichen Quellen die Frage zu entscheiden, ob es auch auf der Ebene der Diözese einmal eine synodale Kirchenleitung gab. Kanon 13 der Synode des *Joseph* erwähnt jedenfalls eine

<sup>298</sup> Vgl. unten S. 156!

<sup>299</sup> Vgl. unten S. 137 und 157!

<sup>300</sup> Vgl. unten S. 143 und 147!

<sup>301</sup> Vgl. unten S. 157 ff.!

<sup>302</sup> Vgl. unten S. 137 und 148 ff.!

<sup>303</sup> Vgl. unten S. 164!

<sup>304</sup> Vgl. unten S. 148 und 214!

<sup>305</sup> Vgl. unten S. 176 ff.!

Kirchenversammlung, die sich mit der Disziplin der Kleriker befaßte. Kanon 18 derselben Synode ließ die Absetzung niederer Kleriker (solcher unter dem Bischof) auf einer „Versammlung der Priester und Laien“ geschehen. Kanon 19 der Synode des *Ṭšō'jāhb* I zählt zu den Aufgaben des Archidiakon den Vorsitz in Kirchenversammlungen. Und Kanon 11 des Briefes *Ṭšō'jāhb*s I an *Jakob von Dārai* rät, offenkundige Klerikervergehen vor der ganzen Kirche zu erörtern. Wahrscheinlich geht es aber hier nicht um die gerichtliche Entscheidung, sondern nur um die Praxis der öffentlichen Kirchenbuße.

#### e. Der Diözesanklerus

##### aa. Kleriker allgemein

Der Stand der Kleriker war bereits im 5. Jh. n. Chr. vom Laienstand streng geschieden. Die Weihe machte dabei den Kleriker. Unter dem Bischof standen in Rangfolge der Archidiakon, ein Chorbischof oder mehrere, die Periodeuten oder Visitatoren, die Presbyter, die Diakone, die Subdiakone und die Lektoren. Die Voraussetzungen, um in den Klerus aufgenommen zu werden waren: Presbyter mußten das „rechte“ Alter von 30 Jahre haben<sup>306</sup> und sie mußten die persönliche Freiheit haben, damit nicht Eigentümer ihre zu Presbytern geweihten Sklaven vom kirchlichen Dienst abziehen konnten<sup>307</sup>. Die Kenntnis der rechten Lehre und der Schriften mußte gewährleistet sein<sup>308</sup>. Der Kandidat durfte sich nicht freiwillig verschnitten haben<sup>309</sup>. Vor allem durfte er nicht schon einmal von einem kirchlichen Amt entfernt worden sein<sup>310</sup>. Schließlich mußte auch ein Titel gegeben sein, auf den der Kleriker gesetzt werden konnte<sup>311</sup>. Man wollte unbedingt

<sup>306</sup> Kanon 16 der Synode des *Isaak*.

<sup>307</sup> Kanon 12 der Synode des *Ezechiël*. Der Kanon befaßte sich auch mit dem Nachweis der Freilassung.

<sup>308</sup> Kanon 16 der Synode des *Isaak*. Die Vorschrift war noch recht unbestimmt und bot nur für den Subdiakon ein bemerkenswert dürftiges Mindestmaß, nämlich den Psalter des David auswendig hersagen zu können.

<sup>309</sup> Die Bestimmung wurde immer wieder aufgezeichnet. Sie wurde aus Kanon 1 des Konzils von *Nicaea* und Kanon 2 der Synode des *Isaak* übernommen. *Mār Abā* zitiert sie in Kanon 20 seiner Synode erneut; ebenso finden wir die Regel in Kanon 2 der Synode des *Ezechiël*, dort jedoch mit der Erweiterung, daß die nach der Ordination geschehene Verschneidung zur Rückversetzung in den Laienstand führte.

<sup>310</sup> Kanon 18 der Synode des *Ṭšō'jāhb* I unter Berufung auf einen älteren Kanon, nach BRAUN, B. Synh. 222, Kanon 5 von *Nicaea*.

<sup>311</sup> Kanon 2 der Synode des *Mār Abā*, deutlicher noch Kanon 28 der Synode des *Ezechiël* unter Berufung auf die Tradition älterer Kanones.

verhindern, daß Kleriker ohne Bindung an bestimmte Stellen im Lande umherzogen. Die Vorschrift scheint gelegentlich mißachtet worden zu sein. Die Synode des *Ezechiel* erklärte in Kanon 28 Weihen ohne Titel für ungültig. Der Titel, die „bestimmte Stellung“, ist kaum irgendwo genauer definiert. Doch dürfen wir annehmen, es handle sich um eine bestimmte Kirche<sup>312</sup>.

#### bb. Der Archidiakon

Unter dem Bischof stand der Archidiakon, sein „Arm“ und seine „Zunge“, wie es auf der Synode des *Isaak*, Kanon 15, zur Bezeichnung der delegierten Gewalt heißt. Von einer vom Bischof übertragenen Gewalt ist auch in der Überschrift zu Kanon 19 der Synode des *Ṭṣōjāḥ I* die Rede. Die Aufgaben des Archidiakon werden in demselben Kanon ausführlich beschrieben<sup>313</sup>: die Verwaltung der Xenodochien, die Einteilung der Kleriker zum Gottesdienst<sup>314</sup> und die disziplinäre Dienstaufsicht über die Kleriker der Diözese und die Kirchendiener. Zur Dienstaufsicht über die Kleriker gehörte auch, daß er Streitigkeiten unter ihnen schlichtete, insbesondere solche zwischen dem „Vorsteher einer Kirche“ und den übrigen Presbytern einer Kirche<sup>315</sup>. Bestimmt wurde der Archidiakon durch den Bischof.

#### cc. Chorbischöfe

Der sogenannte Chorbischof stand im Range unter dem Archidiakon. Seine Funktion war die des nach dem Ende der frühen Missionszeit allein noch anzutreffenden Periodeuten oder Visitators, der die oftmals weit vom Bischofssitz liegenden kleinen Landgemeinden und Klöster im Auftrage des Bischofs visitierte und die Abgaben für den Bischof einforderte. Nach den pseudoniceanischen syrischen Kanones, über die

<sup>312</sup> Kanon 8 der Synode des *Joseph*; ebenso Kanon 24 der Synode des *Ezechiel*; am deutlichsten noch die Synode des *Gregor* für Priester und Diakone, BRAUN, B. Synh. 303, CHABOT, Syn. or. 476.

<sup>313</sup> So noch immer Kanon 28 der Synode des *Mār Abā* und Kanon 19 der Synode des *Ṭṣōjāḥ I*. Aus der Natur der Sache ergibt sich, daß der Archidiakon des Metropolitens oder der des Patriarchen einen weiteren Aufgabenkreis erlangte. Zum Archidiakon vgl. auch ASSEMANI BO III/2, 838 ff.

<sup>314</sup> Vgl. dazu auch Kanon 2 des *Ṭṣōjāḥ I* an *Jakob von Dārai*.

<sup>315</sup> Kanon 19 der Synode des *Ṭṣōjāḥ I*, mit dem Vermerk, daß er den Streitfall dem Bischof vorlegen konnte. Ähnlich Kanon 21 der syrischen Kanones von *Nicaea*, der die Praxis der östlichen Kirchen spiegelt.

uns später 'Abdīšō' von Nisibis berichtet<sup>316</sup>, war der Chorbischof ursprünglich mehreren Periodeuten übergeordnet, die verschiedene Gegenden in seinem Auftrage bereisten. Ähnlich werden sich ursprünglich mehrere Chorbischöfe eines Bistums die Visitationsaufgaben geteilt haben, wogegen sich Kanon 14 der Synode des *Isaak* wendete. Trotz seines Namens (χωρεπίσκοπος, Kōrepiskōpā) war der Chorbischof, wo er uns bei den Nestorianern überhaupt noch begegnet, nicht zum Bischof geweiht, oft nicht einmal Priester, sondern Mönch<sup>317</sup>.

Es ist schwer zu sagen, wie weit es nach dem 5. Jh. n. Chr. noch Chorbischöfe im Kernland Mesopotamien gab. Die syrischen Kanones von *Nicaea* mögen insoweit einen älteren Rechtszustand spiegeln, den der Sammler 'Abdīšō' von Nisibis wie andere Sammler vor ihm unhistorisch wiedergibt. Als eine Erscheinung der Missionszeit wird er sich aber dort, wo man ihn benötigt hat, nämlich in den weiten neuen Bistümern der nestorianischen Mission nach China und Indien, gehalten haben. Zeugnisse dafür finden sich. Mag die Aufzählung des Chorbischofs bei der Darstellung der Hierarchie in Kanon 23 der Synode des *Joseph* oder in Kanon 29 der Synode des *Ṭšō-jāhḫ I* oder die Aufzeichnung der vom Chorbischof handelnden syrischen Kanones von *Nicaea* noch historische Reminiszenz bzw. Literaturtradition sein, so war doch der Brief des Patriarchen *Georg* an „*Mīnā*, Priester und Chorbischof“ in der *Persis* an einen existierenden Funktionär gerichtet<sup>318</sup>, ebenso ein Brief des späteren Patriarchen *Ṭšō-jāhḫ III* zu Beginn des 7. Jh. n. Chr., der als Metropolit einem Chorbischof den Auftrag gab, Klöster zu visitieren<sup>319</sup>.

#### dd. Presbyter

Im Range nach den Chorbischöfen folgten im Klerus die Presbyter, die, wo es möglich war, den Dienst an einer Kirche zu mehreren versahen. Zwischen den Presbytern einer Diözese gab es Ränge nach dem Weihealter. Dabei gingen wieder die Stadtpriester, dh die Priester

<sup>316</sup> 'Abdīšō' von Nisibis, Collectio, MAI SVNC X tract. VI 7, der den Inhalt der pseudonicaeanischen syrischen Kanones 21, 25—29, 39, 40, 42 zusammenfaßt. Von einer Überordnung über den Periodeuten sprechen auch noch Kanon 23 der Synode des *Joseph* und Kanon 29 der Synode des *Ṭšō-jāhḫ*. Vgl. zum Chorbischof die Abb. in ASSEMANT B0 III/2, 826 ff., der sich besonders auf eine mir nicht zugängliche ältere Arbeit von MORINUS stützt. Vgl. auch LABOURT, Christianisme 335, über die Aufgaben des Chorbischofs.

<sup>317</sup> 'Abdīšō' von Nisibis, aaO (Fn 316). Zur fehlenden Weihe vgl. auch DE VRIES, Sakramententheologie 135 f.

<sup>318</sup> BRAUN, B. Synh. 348; CHABOT, Syn. or. 490.

<sup>319</sup> R. DUVAL, CSCO Script. Syri ser. II 64, Brief IV.

am Bischofssitz, den Landpriestern im Range vor<sup>320</sup>. Bedeutsamer aber war das Verhältnis zwischen mehreren Presbytern an einer Kirche, die nicht Bischofskirche war: Kanon 19 der Synode des *Īšō'jāhē I* kennt hier einen Vorsteher der Kirche, ein „Haupt der Presbyter“.

ee. Diakone etc.

Unter den Presbytern wieder standen die Diakone. Unter den Diakonen standen drei Ränge: Subdiakone, Lektoren und Türhüter. Diakone erscheinen häufig als Vertreter von Bischöfen auf Synoden<sup>321</sup>. Im Altardienst waren die Aufgaben der Diakone säuberlich von denen der Presbyter geschieden<sup>322</sup>.

ff. Diakoninnen

Frauen, die wie Diakone die Weihe<sup>322a</sup> zum kirchlichen Dienst empfangen haben, begegnen uns erstmals im 7. Jh. n. Chr. Sie wurden aus dem Kreis der Nonnen genommen und waren berufen, bei erwachsenen weiblichen Täuflingen aus Gründen der Schamhaftigkeit an der Taufe mitzuwirken<sup>323</sup>. Kanon 9 der Synode des *Georg* spricht ausdrücklich davon, daß sie als Diakoninnen „geweiht“ werden sollten.

gg. Weihe des Klerus

Die Weihe der Priester und Diakone (Diakoninnen) — andere niedere Kleriker wurden nicht „geweiht“<sup>324</sup> — nahm der Bischof der Diözese in einer Kirche durch Handauflegung vor<sup>325</sup>. Er verlieh

<sup>320</sup> Kanon 1 der Synode des *Mār Abā* und Kanon 38 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>321</sup> Vgl. die Bischofslisten der persischen Synoden in BRAUN, B. Synh., CHABOT, Syn. or. Doch ist die Vertretung keine spezielle Funktion. Es werden oftmals auch Priester und Laien als Beauftragte und *vorápioi* des Bischofs genannt.

<sup>322</sup> Kanon 14 der Synode des *Mār Abā* ganz besonders.

<sup>322a</sup> Umstritten, vgl. DE VRIES, Sakramententheologie 144. Für die ältere Zeit bejaht FIEY, *Cénobitisme féminin ancien*, OS X (1965) 300 f., eine eigene, freilich außerhalb des Altarraumes vorgenommene Weihe.

<sup>323</sup> Kanon 9 der Synode des *Georg*. Die Diakonin ist es, die nach dem späteren Liber Patrum die Taufe vollzieht, vgl. dazu DE VRIES, Sakramententheologie 145 f.

<sup>324</sup> Kanon 16 der Synode des *Isaak*: Weihe von Presbytern und Diakonen; Kanon 14 des *Mār Abā*: Weihe des Diakons; Kanon 12 der Synode des *Ezechiël*: Weihe vom kirchlichen Grad unterschieden; Kanon 18 des Schreibens des *Īšō'jāhē* an *Jakob von Dārai*: 3 Weihen: Bischofsweihe, Priesterweihe, Diakonsweihe; Kanon 5 der Synode des *Georg*: Weihe von Priestern und Diakonen; Kanon 9 der Synode des *Georg*: Weihe von Diakoninnen. Zum Ritus der Handauflegung vgl. DE VRIES, Sakramententheologie 119 ff., 137 ff.

<sup>325</sup> Zuständigkeit: Kanon 18 der Synode des *Isaak* et passim. Ort: Kanon 16 derselben Synode.

daraufhin den Dienst an einer bestimmten Kirche oder ein bestimmtes Amt ohne Mitwirkung Dritter, doch mußte er Klerikern und Laien der betroffenen Gemeinde Mitteilung davon machen<sup>326</sup>.

#### hh. Wochendienst und Unterhalt

Ein großer Teil der Macht des Bischofs beruhte darauf, daß der Unterhalt für die genannten Kleriker von der Diözese getragen wurde. Dabei scheint die Beteiligung an den kirchlichen Einkünften von der Erfüllung des Wochendienstes abhängig gemacht worden zu sein (*hebdomadarius*)<sup>327</sup>. Bestärkt wurde die Unterordnung dadurch, daß eine absolute Bindung des Klerus an den zugewiesenen Ort verordnet wurde<sup>328</sup>.

#### jj. Lebensführung der Kleriker, im besonderen die Ehe

Mannigfache Vorschriften über die Lebensführung der Kleriker erscheinen im Laufe der Zeit in den Synodalkanones. Meist spiegeln sie lediglich aktuelle Mißstände und menschliche Schwächen, denen man entgegenzuwirken trachtete. Von allgemeinerer Bedeutung sind jedoch die Vorschriften über die Ehe der Kleriker.

Bis zur Synode des *Aḳakis* lebten die Presbyter und höheren Kleriker nach den damaligen reichskirchlichen Regeln ehelos, wenn sie nicht schon vor der Weihe verheiratet waren, oder ihnen die Eheschließung bei der Weihe vorbehalten wurde<sup>329 a</sup>. Die synodalen Kanones hatten sich daher lediglich mit der geschlechtlichen Askese und der Praxis der *virgines subintroductae* zu befassen. In der Askese sollten Frauen nur mit Frauen und Männer nur mit Männern zusammenleben, wie wir auch schon bei *Aḫrahāt* lesen können<sup>329</sup>. In revolutionärer Weise beschloß nun aber die (schismatische) Synode des *Bar Šaumā* im Jahre 484 zu *Bēl Lāḫḫā*, das Verbot der Eheschließung für bereits zu Priestern geweihte Kleriker abzuschaffen<sup>329 a</sup>. Die folgenden regulären

<sup>326</sup> Kanon 5 der Synode des *Georg*.

<sup>327</sup> Kanon 15 der Synode des *Isaak*.

<sup>328</sup> Kanon 2 der Synode des *Mār Abā*; Synode des *Gregor*, BRAUN, B. Synh. 303 f., CHABOT, Syn. or. 476 f., und Kanon 10 der Synode des *Georg*. So auch Kanon 39 der syrischen Kanones von *Nicaea*.

<sup>328 a</sup> *Ankyra*, Kanon 10.

<sup>329</sup> Kanon 3 der Synode des *Isaak* unter Berufung auf Kanon 3 des Konzils von *Nicaea*. Wir begegnen in der Einrichtung der *virgines subintroductae* wohl altüberkommenem Brauchtum, der „Askese beider Geschlechter unter einem Dache“, SPULER, Hb. Or. 128 f. Tiefschürfend neuerdings VOOBUS, *Asceticism* I 78 ff., 199 ff.

<sup>329 a</sup> Bericht in den Akten der Synode des *Bāḫai*, vgl. Fn 331.

Synoden griffen die Initiative auf und bestätigten die Neuregelung. Kanon 3 der Synode des *Aḳakis* verordnete, daß auch der bereits zum Priester Geweihte eine gültige Ehe schließen könne und daß die Bischöfe insoweit keinen Zwang zur Wahl der Ehelosigkeit ausüben dürften<sup>330</sup>. Als Konsequenz der Neuregelung wird streng eingeschärft: Der Priester hat zwischen Ehe und vollkommener geschlechtlicher Askese zu wählen. Die üble Nachrede Außenstehender — man lebte in einer „heidnischen“ Umwelt, die an eine vollkommene geschlechtliche Askese nicht glaubte — wurde zur Begründung angeführt, und zahlreiche Schriftzeugnisse — vor allem Matth. 19, 11.12 — wurden zur Rechtfertigung zitiert.

Die Synode des *Bāḫai* wiederholte die Eheerlaubnis für alle Kleriker bis hinauf zum Patriarchen<sup>331</sup>. *Mār Abā* dagegen sah es als Ideal an, daß der höhere Klerus ehelos bleibe und führte die Ehelosigkeit für ihn wieder ein<sup>332</sup>. *Bar Hebraeus*, ein Jakobit — die Monophysiten behielten die asketische Grundeinstellung bei —, berichtet über ein Streitgespräch des *Mār Abā* mit den Jakobiten vor dem Großkönig über die Ehe der Kleriker<sup>333</sup>.

Die Folge der Änderung war, daß sich in den Synodalbeschlüssen der folgenden Zeit häufig auch Vorschriften über die Ehe der Kleriker fanden. Vor der Ordination war jetzt zu prüfen, ob der Diakon in gesetzlicher Verbindung lebte<sup>334</sup>. Man mußte einschärfen, daß die Kleriker nicht zwei Frauen zugleich nahmen oder doch eine Konkubine neben der Frau hielten<sup>335</sup>, daß sie nicht gewollt kinderlos blieben<sup>336</sup>, daß sie keine heidnischen Frauen<sup>337</sup> oder geschiedene Frauen<sup>338</sup>

<sup>330</sup> Die Konsequenz ist nach dieser Bestimmung die Alternative zwischen Ehe und völliger Enthaltsamkeit. Zugleich gibt der Text ein Zeichen, daß der höhere Klerus weiterhin in der Regel ehelos blieb. Des *Aḳakis* Nachfolger *Bāḫai* freilich hatte vor der Wahl bereits Familie, GISMONDI, *Maris* II 35/21; ebenso war sein Nachfolger *Šīlā* verheiratet, GISMONDI, *Maris* II 37/22.

<sup>331</sup> BRAUN, B. Synh. 87f.; CHABOT, *Syn. or.* 312; *Bar Hebraeus* (ed. ABBELOOS-LAMY), *Chron. eccl.* III 80—82; *Michael*, *Chronik*, ed. CHABOT, Appendix VI (= Band 3, 520).

<sup>332</sup> GISMONDI, *Maris* II 41/24; *Michael*, *Chronik*, ed. CHABOT, Appendix VI (= Band 3, 520) berichtet entstehend, der Katholikos solle nach *Mār Abā* ehelos bleiben.

<sup>333</sup> *Chron. eccl.* III, 91f.

<sup>334</sup> Kanon 3 der Synode des *Aḳakis*; denn die Eheschließung soll dem Kleriker vor wie nach der Ordination erlaubt sein, nur „gesetzlich“ mußte sie sein, dh sie mußte dem christlichen Eherecht entsprechen.

<sup>335</sup> Kanon 3 der Synode des *Aḳakis*.

<sup>336</sup> Kanon 3 der Synode des *Aḳakis*.

<sup>337</sup> Kanon 10 der Synode des *Joseph*, wo die Konsequenzen dargestellt werden.

<sup>338</sup> Kanon 23 der Synode des *Ṭsō'jāḥb I*; es hat den Anschein, als seien damit schuldig

nahmen, daß sie keine Verwandtschafts- oder Schwägerschaftsehen schlossen<sup>339</sup> und anderes mehr. Wollten die Kleriker aber ehelos leben, so mußten sie jeden Anschein des geschlechtlichen Umgangs mit einer Frau meiden.

Von allgemeiner Bedeutung für die Klerikerdisziplin waren auch das Wucher- und Zinsverbot für Kleriker<sup>340</sup>, das Verbot, die Stellung eines Verwalters oder Vormundes für Laien, Beistandes für Mädchen, Erziehers bei Gläubigen und Ungläubigen oder Prozeßvertreters vor heidnischen Gerichten zu übernehmen<sup>341</sup>, und das Eidesverbot<sup>342</sup>. Als disziplinarische Maßnahmen gegen Kleriker erscheinen immer wieder die Entfernung aus dem kirchlichen Amt und der Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft.

## f. Die Mönche und Nonnen

### aa. Die Askese

Das syrische Mönchtum konsolidierte sich bereits in der Zeit vor den großen Schismen aus einem primitiven und rauhen, isolierten und individuellen Asketentum zu einem einigermaßen geordneten christlichen Stand<sup>343</sup>. Gleichwohl wurde dieser Stand nur schwer in die neugeformte hierarchische Gesamtordnung der persischen Kirche eingefügt. Oft erscheint freilich der Kampf um die rechte Ordnung bei Eremiten und in Klöstern<sup>344</sup> des Ostens auch als Kampf um die rechte

---

geschiedene Frauen (Ehebrecherinnen) gemeint. Die Folge war, daß er die Frau entlassen mußte.

<sup>339</sup> Mahnschreiben des *Mār Abā* — freilich auch für Laien —, BRAUN, B. Synh. 131f., CHABOT, Syn. or. 336.

<sup>340</sup> Kanon 3 der Synode des *Isaak*, unter Berufung auf Kanon 17 des Konzils von *Nicaea*, Kanon 21 der Synode des *Mār Abā* und Kanon 16 der Synode des *Ṭšō'jāhḥ I*.

<sup>341</sup> Mahnschreiben des *Mār Abā*, BRAUN, B. Synh. 130, CHABOT, Syn. or. 335; Kanon 36 der Synode des *Ezechiel*; Kanon 23 der Synode des *Ṭšō'jāhḥ I*. Dazu meint SACHAU, Von den rechtlichen Verhältnissen 91f., statt „Erzieher“ müsse es in den Texten *curator* heißen. Damit entsprächen die Regeln einem Text des Syrisch-Römischen Rechtsbuches, der vom *curator* und *ἐπίτροπος* handelt. Eine Entlehnung aber ist der Übernahme-geschichte dieses Werkes nach nicht wahrscheinlich.

<sup>342</sup> Kanon 10 des Briefes *Ṭšō'jāhḥ I* an *Jakob von Dārai*.

<sup>343</sup> Vgl. dazu O. BRAUN, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Anhang: Ost-syrisches Mönchsleben, Kempten-München 1915; SPULER, Hb. Or. 126 ff. mit reicher Literatur; neuerdings sehr ausführlich VÖÖBUS, Asceticism I und II.

<sup>344</sup> Zur Geschichte der Klostergründungen seit den Zeiten des Hl. *Eugen* vgl. BRAUN, Ausgewählte Akten (Fn 343), Einleitung; ASSEMANI BO III/2, 860 ss.; LABOURT, Christianisme 301 ff., und VÖÖBUS, Asceticism I 209 ff., bes. 259 ff.

Lehre der Nestorianer gegen Messalianer und Monophysiten<sup>345</sup>. Und Fragen der Askese, etwa die Frage der Ehelosigkeit der Kleriker und Mönche, waren Grund zur Konfrontation zwischen der kirchlichen Hierarchie und dem Mönchtum. So führte die Erlaubnis der Ehe für Kleriker und — vorübergehend — auch für Mönche in den Reformen des *Bar Šaumā* und *Aḫaḳīs* dazu, daß viele Mönche zum asketischeren Monophysitismus abfielen und damit die langsam missionierend vordringende monophysitische Partei im persischen Reich stärkten. Schwer war es auch, andere überkommene Askesevorstellungen zu verändern. Hier setzten bereits die älteren Kanones der nestorianischen Kirche reformatorisch an. Der weit verbreitete Brauch der Selbstkastration wurde bei der Neuordnung des kirchlichen Dienstes abgelehnt. Diese Ablehnung mußte dazu führen, Eunuchen vom kirchlichen Dienst auszuschließen<sup>346</sup>, was übrigens bereits in einigen älteren reichskirchlichen Kanones vorgesehen war<sup>347</sup>. Gleichmaßen könnte das Verbot, die Eucharistie in Privathäusern zu feiern anstatt in der Versammlung der Gemeinde, gegen eine bestimmte asketische Einstellung gerichtet gewesen sein<sup>348</sup>. Gegen die Unruhen aus den Kreisen der Mönche berief man sich in den Kanones immer wieder darauf, daß die Mönche und Klöster unter der Jurisdiktion der Ortsbischöfe ständen und ihren Anordnungen Folge zu leisten hätten<sup>349</sup>. Die potentiellen Unruhestifter wollte man gleichwohl nicht inmitten der Städte und geschlossenen Siedlungen sitzen haben; ihre einzelnen oder gemeinsamen Niederlassungen sollten vielmehr außerhalb der Ortschaften liegen. Das Umherziehen wurde besonders untersagt; die Mönche sollten an einem bestimmten Ort leben. Selbst für Studienreisen bedurften sie einer schriftlichen Erlaubnis des zuständigen Ortsbischofs<sup>350</sup>, die sie auf ihrer Reise von den Vaganten unterscheiden

<sup>345</sup> Vgl. BRAUN, B. Synh. 62 und, besonders für die Zeit des *Sabrīšō*, 279 ff. Instrukтив auch Kanon 1 der Synode des *Ezechiēl*: „Über die Messalianer“.

<sup>346</sup> Kanon 2 der Synode des *Isaak*; vgl. dazu VÖÖBUS, Asceticism I 273.

<sup>347</sup> ZB Kanon 1 des Konzils von *Nicaea*.

<sup>348</sup> Kanon 13 der Synode des *Isaak*; vgl. VÖÖBUS, Asceticism I 275.

<sup>349</sup> Kanon 2 der Synode des *Aḫaḳīs*; Kanon 35 der Synode des *Ezechiēl*; Kanon 8 der Synode des *Isōjāhḥ I*; *Sabrīšō*, zur Unterwerfung der Mönche von *Barqūtai*, BRAUN, B. Synh. 289, CHABOT, Syn. or. 469. So wurden auch die monastischen Regeln des *Abraham* und des *Dādīšō* in einem Konvent beschlossen, dem jeweils der Metropolit von *Nisibis* präsidierte. Vgl. die Vorrede zu den Kanones, CHABOT, *Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in Monte Izla conditae*, Rend. Lincei, ser. V vol. VII (1898) 39 ff. Vgl. auch ORTIZ DE URBINA, *Patrologia* 126.

<sup>350</sup> Kanon 8 der Synode des *Isōjāhḥ I*.

sollte. Traten sie in eine Schule ein, so waren sie verpflichtet, dem Leiter der Schule Gehorsam zu erweisen<sup>351</sup>.

Gegen die Syneisaktoi oder virgines subintroductae wandte sich die Kirche nicht nur bei den Klerikern, sondern auch bei den Mönchen. Frauen wurde der Aufenthalt bei einzeln lebenden Mönchen<sup>352</sup> und in den klösterlichen Zellen<sup>353</sup> untersagt. Die Anstößigkeit für Außenstehende, besonders für Nichtchristen, sicher auch der gelegentliche Mißbrauch der an sich asketischen Institution waren der Grund dafür. Nonnen wurden nur zögernd akzeptiert. Einsiedeleien von Frauen wurden noch unter *Ἰσὼ' jāhḥ I* verboten<sup>354</sup>. Das 6. Jh. scheint auch geschlossene Frauenklöster noch nicht so recht anzuerkennen<sup>355</sup>. Es sollten mindestens 4 oder 5 Frauen in einem Kloster beisammenleben, heißt es bei *Ἰσὼ' jāhḥ I*, am liebsten aber hätte die Synode unter *Ἰσὼ' jāhḥ I* überhaupt keine Frauenklöster gesehen.

#### bb. Der Wandel zur Askese in Gemeinschaft

Man könnte aus den zahlreichen Kanones, die viele konkrete Mißstände im Mönchtum betreffen, schließen, als habe es in der Zeit des 5. Jh. oder gar des 6. Jh. noch keine geschlossene Ordnung des Mönchtums gegeben. VÖÖBUS behauptet das für das 5. Jh., die Zeit singulärer Korrekturen, zu Recht<sup>356</sup>. Die Zeit war für geschlossene Ordnungen asketischen Lebens noch nicht reif. Im 6. Jh. aber sehen wir bereits erste Ordnungsversuche.

*Abraham von Kaškar*<sup>357</sup> ist als erster Reformator des ungeordneten persischen Mönchtums zu nennen. Die „Nützlichen Geschichten“ des *Thomas von Marga*, eine Reihe von Mönchsviten<sup>358</sup>, nennen ihn den „Vater des τᾱγμα der jungfräulichen Nasiräer“. Seiner Gemeinschaft und der, die von ihr ausgeht, wollte er eine Lebensform geben, die der

<sup>351</sup> Kanon 8 der Synode des *Ἰσὼ' jāhḥ I*.

<sup>352</sup> Das hat nicht nur für Eremiten Bedeutung, sondern auch für jene Mönche, die weiter bei ihren Familien lebten, etwa mit ihrer Ehefrau eine geistliche Ehe führten und sich der Askese widmen wollten.

<sup>353</sup> Kanones 8 und 9 der Synode des *Ἰσὼ' jāhḥ I*; vgl. VÖÖBUS, *Asceticism I* 274.

<sup>354</sup> Kanones 8 und 9 der Synode des *Ἰσὼ' jāhḥ I*.

<sup>355</sup> Zu ihrer Geschichte in Syrien und im oberen Mesopotamien, wo sie anscheinend stärker florierten, vgl. ASSEMANI BO III/2, 881 ss. Neueren Datums ist die Abhandlung von FIEY, *Cénobitisme féminin ancien*, OS X (1965) 281 ff.

<sup>356</sup> *Asceticism I* 273.

<sup>357</sup> Editionen seiner Mönchsregeln vgl. oben Teil A Fn 109—111.

<sup>358</sup> BRAUN, Anhang zu *Ausgewählte Akten* 289 ff. (Übers.); E. A. W. BUDGE, *The book of governors*, I, II, London 1893 (Text und Übersetzung); BEDJAN, *Liber superiorum seu historia monastica*, Paris-Leipzig 1901 (Text).

des Hl. *Pachomius*<sup>359</sup> verwandt war. Man könnte sie idiorrhythmisch nennen. Die Mönche lebten unter der Leitung eines Abtes in einem Kloster zusammen, das als Summe von Einzelzellen, die teilweise auch disloziert waren, bezeichnet werden kann. Der völlig für sich allein, ohne Beziehung zu einem Kloster lebende Eremit sollte jedenfalls verdrängt werden. Dementsprechend ist Kanon 12 der späteren Synode des *Georg* verfaßt.

#### cc. Die Abkehr von der Beschaulichkeit

Die reine Beschaulichkeit wurde nunmehr von der neuen Regel abgelöst, wonach das Mönchsleben „Beschaulichkeit ohne Müßig-gang“<sup>360</sup>, „arbeiten nach der Regel“<sup>361</sup> oder „Gebet und Arbeit“<sup>362</sup> sein sollte. Das Gebet wurde teils gemeinsam, teils einsam verrichtet, sofern nicht ohnehin eine besondere Form der Zurückziehung für Einzelne gewährt worden war (reclusi). In der Zelle wurden die Betrachtung und das Studium der Schriften gepflegt. Manuelle Arbeiten wurden in den Feldern und Weingärten des Klosters, bei seinen Herden, bei seinen gemeinschaftlichen Einrichtungen oder im Abschreiben von Texten geleistet. Die neue Ordnung sah auch eine bestimmte Zeit der Probe vor, die nur in der Gemeinschaft abgelegt werden konnte. Erst nach der Probezeit wurde eine eigene Zelle gewährt. Die Bindung des Mönchs an ein Kloster wurde jetzt nicht mehr allein von der kirchlichen Obrigkeit um der Ruhe und Ordnung in der Kirche willen ausgesprochen, sondern schien in der Klosterregel als klösterliche Lebensform festgelegt. Umherziehen durften die Mönche nur mit Genehmigung der Gemeinschaft, etwa um an anderen Orten Studien zu obliegen, insbesondere Schulen zu besuchen. Dieses so geordnete Mönchtum des Ostens ist sowohl in der karitativen Tätigkeit als bei der Missionierung des Ostens stark hervorgetreten<sup>363</sup>.

#### dd. Klosterregeln

Die von *Abraham* verordneten Regeln wurden Ende des 6. Jh. von *Dādīšō*<sup>364</sup>, der zu dieser Zeit dem Kloster vom Berge *Īzlā* vorstand,

<sup>359</sup> Zu *Pachomius* vgl. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte 81 f. Zur Mönchsweihe nach der Regel des *Abraham* vgl. DE VRIES, Sakramententheologie 248 ff.

<sup>360</sup> Kanon 1 der Regeln des *Abraham*.

<sup>361</sup> Kanon 12 der Synode des *Georg*.

<sup>362</sup> Brief des Bischofs und späteren Patriarchen *Īšō'jāhē III* Nr 3, nach R. DUVAL, aaO (Fn 237).

<sup>363</sup> Vgl. dazu BRAUN, Anhang zu Ausgewählte Akten, Einleitung.

<sup>364</sup> Edition wie in Fn 357.

fortgeschrieben<sup>365</sup>. Nun war die Kunst des Lesens eine bedeutsame Voraussetzung für die Aufnahme in die klösterliche Gemeinschaft (Kanon 7). Die Probezeit wurde auf drei Jahre festgesetzt (Kanon 13). Das Verbot des Umherziehens — ohne Erlaubnis der Gemeinschaft — wurde erneut eingeschränkt. Kinder wurden nicht mehr als Mönche aufgenommen (Kanon 17).

Unter dem strengen und eigensinnigen Nachfolger des *Dādīšō*, *Bābāi*, zogen viele Mönche aus dem zu groß gewordenen Kloster vom Berge *ʿIzlā* aus und gründeten neue Gemeinschaften nach ihrer mitgebrachten Regel<sup>366</sup>. Von diesem *Bābāi* ist ein Kanon überliefert<sup>367</sup>, der uns gut in die Vermögens- und Bauprobleme einführt, welche die Neuaufnahme eines Mönchs mit sich brachte. Es wurde prinzipiell an der Probezeit von drei Jahren festgehalten, die der Proband völlig in der Gemeinschaft verbringen mußte. Nach Ablauf der Probezeit durfte er sich aus eigenen Mitteln eine Zelle anbauen; die gemeinsame Kasse des Klosters — es gab schon früh eigene Klosterökonom<sup>368</sup> — gab ihm dazu freilich einen Zuschuß, und die Brüder waren zur Hilfe verpflichtet. Stand aber eine Zelle leer, so wurde sie gegen ein weiteres Jahr gemeinschaftlichen Dienstes zugewiesen. Wurde die Zelle ohne gemeinschaftliche Hilfe errichtet, so verkürzte sich die Probezeit auf zwei Jahre. Die Probezeit wurde damit auch zu einem ökonomischen Faktor.

Wir dürfen annehmen, daß in diesen Klöstern auch Mönche lebten, welche die Ordination eines Priesters oder Diakons besaßen<sup>369</sup>. Insbesondere scheint in der Regel der Abt die Priesterweihe gehabt zu haben, um seine Mitbrüder geistlich betreuen zu können. Von der Regelung der Nachfolge in der Funktion des Abtes wissen wir leider wenig. Es gibt Hinweise dafür, daß der regierende Abt seinen Nachfolger im Testament bezeichnen<sup>370</sup> oder sonstwie vor seinem Tod designieren durfte. So wurde *Dādīšō*, der nicht im Kloster vom Berge *ʿIzlā* weilte, von *Abraham* vor dessen Tod zum Nachfolger bestimmt. Es bleibt unge-

<sup>365</sup> Der Eingangsvermerk weist ausdrücklich darauf hin, daß die Kanones des *Dādīšō* erst nach dem Tod des *Abraham* aufgestellt wurden.

<sup>366</sup> Vgl. DAUVILLIER, Chaldéen col. 326; LABOURT, Christianisme 319 f.

<sup>367</sup> Kanon 7, abgedruckt in ASSEMANI BO III/1; 99.

<sup>368</sup> Martyrium des *Rabban Hormizd*, HOFFMANN, aaO (Teil A Fn 183) 22.

<sup>369</sup> Brief XVIII des Bischofs und späteren Patriarchen *ʿIšōʿjāhā III*, R. DUVAL, *ʿIšōʿjāhā Patriarchae III liber epistolarum*, CSCO Script. Syri ser. II 64, Paris 1905.

<sup>370</sup> Wie es aus den Papyri für das Mönchtum Ägyptens bezeugt ist, vgl. SELB, Erbrecht, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 14 (1971) 170, 183. Von einer Wahl spricht *ʿIšōʿjāhā II* in Brief XI und XVI (Teil A Fn 184).

klärt, ob die Form der Erbeinsetzung privatrechtliche Gründe hatte, etwa Eigentum am Kloster (Eigenkloster des Abtes?) übertragen sollte.

#### ee. Exemte Klöster

An sich waren die Klöster der Jurisdiktion des Ortsbischofs unterstellt, doch scheint es Freibriefe der Ortsbischöfe gegeben zu haben, die das Kloster dem Patriarchen unterstellten<sup>371</sup>.

#### ff. Bundessöhne und Bundestöchter

Ein besonderes Problem sind die in den Märtyrerakten und Kanonessammlungen häufig erwähnten „Bundessöhne“ und „Bundestöchter“<sup>372</sup>. Bei *Aṗrahāt* noch dürfen wir darunter nicht etwa alle Glieder der Kirche verstehen, auch nicht den Stand der Mönche, sondern der Ausdruck bezeichnet eine kleine Gruppe von Gläubigen, die das Christentum nach alter, archaischer Tradition in Askese, doch ohne die Weltabgeschiedenheit mönchischen Lebens praktizierte. Die Rechtsquellen seit dem 5. Jh. legen diese Bedeutung noch immer nahe. Kanon 3 der Synode des *Isaak* aber rechnet sie doch schon zu den Gläubigen im Kirchendienst und verbietet das (außereheliche) Zusammenleben mit Frauen. Ähnlich werden in Kanon 8 Vorschriften für Kleriker auf sie angewandt. *Aḳaḳis* rechnet sie in Kanon 3 seiner Synode zu den Klerikern, wenn er den Bischöfen verbietet, Klerikern die Ehelosigkeit aufzuerlegen. Eine ähnliche Auffassung findet sich in Kanon 10 und 17 der Synode des *Joseph*, ebenso in Kanon 16 der Synode des *Īšōʿjāḥb I*. Es scheint, als hätten die Bundessöhne im Kirchendienst niederer Art — unter dem Subdiakon — Verwendung gefunden. Vielleicht gibt uns für eine spätere Zeit (7. Jh.) Kanon 9 der Synode des *Georg* noch besseren Aufschluß. Dort werden die kirchlichen Funktionen der „Bundestöchter“ näher beschrieben, aber — als Entwicklungsstadium deutlich sichtbar — die „Bundestöchter“ zu gemeinsamem Leben unter einer Oberin verpflichtet und damit ihr Stand dem der Nonnen in Frauenklöstern gleichgesetzt. Andererseits wird oft eine aus ihnen im kirchlichen Dienst besonders hervorgehoben und zur Diakonin ordiniert. Gleiches für die Askese der Männer anzunehmen, wäre voreilig, doch dürfen wir annehmen, daß zwischen in ihren Familien lebenden Mönchen und Bundessöhnen kein besonderer Unterschied bestand.

<sup>371</sup> Martyrium des *Rabban Hormizd*, HOFFMANN, aaO (Teil A Fn 183) 22.

<sup>372</sup> Vgl. VÖÖBUS, *benai qeāmā*.

## g. Die christlichen Laien in der Gemeinde

## aa. Mitwirkungsrechte

Mitglied der rechtgläubigen Kirche wurde man durch die unauslöschbare und unwiederholbare Taufe<sup>372a</sup>. Laien und Kleriker wurden unter den Mitgliedern bereits im 5. Jh. streng voneinander geschieden. Den Laien verblieb in der Klerikerkirche zwar ein Kreis von Rechten, er verkleinerte sich aber fortschreitend. Im Vordergrund steht das Mitspracherecht des Volkes der Bischofsstadt bei der Wahl des Bischofs<sup>373</sup> und die Beteiligung an der Kirchenversammlung der Diözese und der Gemeinde. Laien nahmen gleichberechtigt an der Diözesansynode teil<sup>374</sup>. Auf die Wahl des niederen Klerus und die Ausübung des Dienstes der Kleriker dürften sie keinen Einfluß gehabt haben. Hierin bestimmte allein der Bischof<sup>374a</sup>.

## bb. Kirchliches Recht und Sorge für die Laien

Mehr und mehr wendete sich im Verlauf der Jahrhunderte die Thematik der Synodalkanones dem Leben der Laien in der eigenständigen und christlich zu formenden Gemeinde zu. Man errichtete Heime für Arme und für Fremde und regelte die Aufnahme darein<sup>375</sup>, wendete sich gegen den Zinswucher<sup>376</sup> und den Sklavenhandel<sup>377</sup>, betreute die Waisen und Witwen durch Vormundbestellung<sup>378</sup>, Nachlaßregelung<sup>379</sup> und Vermögensverwaltung<sup>380</sup> — wobei sich christliche

<sup>372a</sup> Vgl. dazu DE VRIES, Sakramententheologie 154 ff.

<sup>373</sup> Siehe oben S. 131 ff.!

<sup>374</sup> Kanon 18 der Synode des *Joseph*.

<sup>374a</sup> Kanon 5 der Synode des *Georg*. Vgl. auch HABBI, La participation des fidèles dans la vie de l'Eglise d'Orient (Assyro-Chaldéenne), Kanon III (1977), 90 ff. (93).

<sup>375</sup> Kanon 7 der Synode des *Isaak*.

<sup>376</sup> Nicht gegen das Zinsnehmen an sich, das die kirchlichen Armenpfleger übrigens selbst übten: Kanon 15 der Synode des *Ṭṣō'jāhḥ I* und Kanon 12 seines Briefes an *Jakob von Dārai* (Höchstbetrag des Zinses ist das Kapital). Nur den Klerikern war das Zinsnehmen überhaupt verboten; vgl. oben S. 142.

<sup>377</sup> Kanon 7 der Synode des *Ṭṣō'jāhḥ I*.

<sup>378</sup> Kanon 22 der Synode des *Ṭṣō'jāhḥ I* und Kanon 11 der Synode des *Georg*.

<sup>379</sup> Kanon 24 der Synode des *Ṭṣō'jāhḥ I* enthält Regeln über Dotal- und Erbrecht der Witwe; Kanon 14 des Briefes des *Ṭṣō'jāhḥ I* an *Jakob von Dārai* regelt das Witwen- und Kindererbrecht, ferner die Nachlaßbehandlung, wenn solche Verwandte nicht vorhanden sind, ferner die Testamentsanfechtung. Zugunsten der Witwe ist auch Kanon 7 der Synode des *Ṭṣō'jāhḥ I* erlassen.

<sup>380</sup> Kanon 22 der Synode des *Ṭṣō'jāhḥ I*: Für Waisenvermögen soll vom Bischof ein Verwalter unter der Oberaufsicht des Bischofs bestellt werden; Kanon 11 der Synode des *Georg*.

Gemeindefürsorge und *episcopalis audientia* in zivilen Rechtsstreitigkeiten<sup>381</sup> berührten —, man schützte die Sklaven bei der Durchsetzung ihrer Freilassung<sup>382</sup> und die Sklavinnen gegen die Verwendung zur gewerblichen Unzucht<sup>383</sup> und erließ Vorschriften über den Begräbnisaufwand<sup>384</sup>.

## cc. Christliche Ehe

Eine besonders bedeutsame Frage ist die der christlichen Ehe. Es ist nicht zu verkennen, daß das sich langsam entwickelnde christliche Eherecht der nestorianischen Gemeinden zunächst auf jüdischen und anderen lokalen Auffassungen aufbaute<sup>384a</sup> und sie lediglich in einigen wenigen Punkten christlich zu durchdringen oder gegen heidnische Versuchungen<sup>385</sup> zu bewahren suchte. In „östlichen“ Rechtsquellen finden sich erstmals Regeln über die christliche Ehe bei *Aḳaḳis* (Kanon 3 der Synode). Als die Klerikerehe allgemein zugelassen wurde, war es nämlich gleichzeitig notwendig, allgemein über die rechte Ehe zu

<sup>381</sup> Die Institution beruht auf Paulus I Kor. 3 und hat in nichtchristlicher Umwelt, anders als im römischen Reich seit Konstantin, noch immer dieselbe Bedeutung. Für saekulare Streitigkeiten der Kleriker wird die Stelle wiederholt in einem Kanon der Synode von *Bēl Lāḫat*, CHABOT, Syn. or. 624. Zur Praxis der *episcopalis audientia* vgl. *Histoire de Mar Yahb(h) Allaha et de trois autres patriarches d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, éd. P. BÉJMAN, Paris-Leipzig 1895, 225f.: Sogar für Prozesse unter Heiden und Christen wird sie angewandt. Das religiöse Personalitätsprinzip im Perserreich bringt übrigens die Zuständigkeit der Bischöfe ohnehin mit sich, wenn Christen untereinander streiten. DAUVILLIER, Chaldéen col. 315, hält die *episcopalis audientia* fälschlich für arbiträr. Wir wollen hier auf diese Frage nicht näher eingehen, sondern sie einer besonderen Publikation über die „Rechtsbücher“ vorbehalten.

<sup>382</sup> Kanon 7 der Synode des *Ṭōḥjāh* I.

<sup>383</sup> Kanon 9 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>384</sup> Kanones 18 und 19 der Synode des *Georg*.

<sup>384a</sup> RITZER, Eheschließung 38f., stellt das allgemein für das christliche Altertum fest und verweist auf die bezeichnende Stelle im Diognetbrief, wonach die Christen wie andere Leute heiraten (γαμοῦσι ὡς πάντες): BIHLMAYER, Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1924, 144 Z. 9—10. Zur Verbindung mit jüdischem Denken vgl. auch YARON, A new nestorian source, TR XL (1972), 263 ff.

<sup>385</sup> Wie die Lehren der Liberalität in der Zeit des Königs *Mazdak*, DAUVILLIER, Chaldéen col. 312. SACHAU, Von den rechtlichen Verhältnissen 83, sieht die Regeln des Ehrechts für die aus dem Zoroastrismus übergetretenen Christen aufgestellt, nicht für die in der zoroastrischen Umwelt allgemein in Versuchung geführten Christen. Zur Weiber- und Kindergemeinschaft der Mazdakiten vgl. *Tabari*, TH. NÖLDEKE (Übers.), Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden 1879, 163 f., 458 ff.

sprechen. Es ist der Patriarch *Mār Abā*, der sich als erster in einem Mahnschreiben über die rechten Sitten<sup>386</sup> und in einem kleineren Eherechtswerk<sup>387</sup> ausführlich allgemeinen Fragen der christlichen Ehe widmet. Das letztgenannte Werk behandelt in einem christlichen Kommentar zu Leviticus 18 und 20, 10–21 die verbotenen Verwandtenehen sowie geschlechtliche Verirrungen. Das Mahnschreiben geht auf dieselben Fragen ein, knüpft aber praktische Folgerungen der Bußpraxis für bereits bestehende Ehen daran. Einige Ehefragen behandeln auch die Kanones des *Mār Abā*<sup>388</sup>. Die Synode des *Ṭšō'jāhḥ I* erläßt einen längeren Kanon über die christliche Ehe unter Verweis auf einen Synodalbrief (Mahnschreiben) des *Mār Abā* (Kanon 13), befaßt sich dazu noch mit der Ehe mit solchen Personen, die nicht rechtgläubig sind (Kanon 27). Von den Ehezielen schreibt *Ṭšō'jāhḥ I* in seinem Brief an *Jakob von Dārai* (Kanon 20). Ausführlicher behandelt erst wieder die Synode des *Georg* Ehefragen<sup>389</sup>.

Aus den wenigen Zeugnissen läßt sich zusammen mit der alttestamentarischen Grundlage nur schwer ein geschlossenes Bild zeichnen<sup>390</sup>.

Die Ehe wurde zunächst einmal als christliche Einrichtung gegen übertreibende Askesevorstellungen verteidigt. Wer ein Weib nahm, erfüllte das Gesetz des Apostels, Ehe und Zeugung waren nichts Böses<sup>391</sup>, waren im Gegenteil von Gott eingesetzt<sup>392</sup>. Die christliche Ehe war die Verbindung eines einzigen Mannes mit einer einzigen Frau. Das hinderte nicht, daß der Witwer oder die Witwe eine neue Verbindung eingingen<sup>393</sup>. Zu den Ehezielen gehörte die Kinderzeugung, also war es Unrecht, ein Verstoß gegen das Wesen der Ehe, die Zeugung zu

<sup>386</sup> „Über die πολιτεία der rechten Sitten“ BRAUN, B. Synh. 127 ff., CHABOT, Syn. or. 332 ff., französische Übersetzung auch bei NAU, in Le Canoniste Contemporain XXIII (1900) 20 ff.

<sup>387</sup> Ediert und übers. von SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>388</sup> Kanones 15, 16, 38.

<sup>389</sup> Kanones 13, 14, 16.

<sup>390</sup> HAGE, Mariage 28, bezeichnet das alte Eherecht mit gutem Grund als „des plus imprécis“.

<sup>391</sup> Kanon 3 der Synode des *Akakīs*. Zur Anklage der Umwelt, die Christen lehnten es ab, zu heiraten und Kinder zu zeugen, vgl. BRAUN, B. Synh. 70 Fn 2.

<sup>392</sup> *Mār Abā*, „Über die πολιτεία der rechten Sitten“, BRAUN, B. Synh. 130, CHABOT, Syn. or. 335.

<sup>393</sup> Nicht einmal Klerikern ist die bigamia successiva verboten: Kanon 3 der Synode des *Akakīs*, vgl. die allein brauchbare Übersetzung bei CHABOT, Syn. or. 305. Zum Problem in der Reichskirche vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 69.

verhüten<sup>394</sup>. Gleichwohl konnte auch mit einer unfruchtbaren Frau eine gültige Ehe geschlossen werden<sup>395</sup>.

Eine Ehe kam genau wie nach jüdischen oder weiterverbreiteten orientalischen Vorstellungen in zwei Stufen zustande, durch Eheabrede (mkīrūtā oder mkūryā, eigentlich „Kauf“) und Heimführung. Die Wurzel der „Kaufehe“ ist noch sichtbar<sup>396</sup>. Das durch den Ehevertrag begründete Verhältnis ist mit dem modernen Begriff des „Verlöbnisses“ (sponsio, desponsatio)<sup>397</sup> ebenso irreführend beschrieben wie mit dem Begriff der „Ehe“<sup>398</sup>.

Die Stufen der Eheschließung waren dabei im Leben häufig auch zeitlich getrennt. Oft wurde die Eheabrede schon durch die Eltern für ihre Kinder getroffen; die Heimführung folgte nach, sobald wirklich eine Ehe geführt werden konnte. Die frühen Ehrechtsquellen hatten keinen Anlaß, sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Anscheinend entwickelten sich besondere christliche Formen der Eheschließung erst spät<sup>399</sup>. Und erst die ausführlichere Diskussion der Frage der Scheidung drängte dazu, „Eheabrede“ und „Heimführung“ zu qualifizieren<sup>400</sup>.

<sup>394</sup> Kanon 3 der Synode des Akakis.

<sup>395</sup> Kanon 3 der Synode des Akakis; Kanon 20 aus dem Brief des Ṭšōjāhḥ I an Jakob von Dārai.

<sup>396</sup> DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 50; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 71; auch zu islamischer und jüdischer Tradition. Vgl. ferner KOHLER, in Allgemeine Rechtsgeschichte, Die Kultur der Gegenwart II, VII, Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer, Leipzig-Berlin 1914, 74, 88 f.; WENGER, ebenda, 194 f. NEUBAUER, Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Ehrechts, Leipzig 1920; RITZER, Eheschließung 9 ff. Die Zweistufigkeit findet sich schon im altorientalischen Recht; vgl. R. YARON, The Laws of Eshnunna, Jerusalem 1969, 109 ff.

<sup>397</sup> So aber DE VRIES, Sakramententheologie 257; HAGE, Mariage 54 ff. „Fiançailles“; DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage, passim. COUSSA, Epitome III 189, 190, spricht das Wesentliche am deutlichsten aus, wenn er meint, es gehe um eine promissio matrimonii, um einen der Ehe vorangehenden Vertrag (sponsalia de futuro). Gerade das aber ist die mkīrūtā nicht. YARON, aaO (Fn 384 a) spricht von destinatio.

<sup>398</sup> G. R. DRIVER-J. C. MILES, The Babylonian Laws, I: Legal Commentary, 1952, 249 ff., wählen daher den Ausdruck „inchoate marriage“, wo sie derselben Einrichtung im babylonischen Recht begegnen. Entscheidend ist, daß der Konsens beim Ehevertrag sponsalia de praesenti nicht de futuro sind, vgl. RITZER, Eheschließung 84.

<sup>399</sup> Zu einem zweifelhaften frühen Beleg aus den Homilien des Narsai vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 72. Von einer Brautkrönung ist im „Martyrium des Simon“ na die Rede, HOFFMANN, aaO (Teil A Fn 183). Doch findet sich erst in Kanon 13 der Synode des Georg (brauchbare Übersetzung nur bei CHABOT, Syn. or. 487) ein sicherer Beleg, der für die Eheabrede aus Gründen der Publizität eine kirchliche Form vorsah. Zur Form vgl. auch DE VRIES, Sakramententheologie 257 ff.

<sup>400</sup> Vgl. für eine spätere Epoche unten S. 206 ff.!

Wurde nämlich das nur im Ausnahmefall trennbare Band der Ehe<sup>401</sup> bereits durch die Eheabrede begründet, so schied nach christlicher Auffassung auch eine freie Auflösung der Eheabrede vor der Heimführung aus.

Mit dem Ehehindernis der Verwandtschaft befaßt sich ausführlich *Mār Abā*. Die Grundlage seiner Darstellung war Leviticus 18, 6—19 und 20, 10—21. Zwar geht es dort wie bei *Mār Abā*<sup>402</sup> um die geschlechtliche Beziehung schlechthin; doch klingt überall auch die Auswirkung auf die Gültigkeit der Ehe an, sofern die betreffenden Verwandten die geschlechtliche Beziehung als Ehegatten hatten. So waren verboten: Die Ehe mit der Mutter (§ 2)<sup>403</sup>, mit der Ehefrau des Vaters (§ 3), mit der Schwester (§ 4)<sup>403</sup>, mit der Tochter und der Enkelin (§ 5), mit der Tante (§§ 7, 8), mit der Ehefrau des Onkels (§ 9), mit der Schwiegertochter (§ 10), mit der Schwägerin (§ 11)<sup>404</sup>, mit Stieftöchtern (§§ 12—14). Das alttestamentarische Verbot der Ehe mit der Frau des verstorbenen Bruders wendete sich nicht gegen den jüdischen Brauch der Leviratsehe, bei der die Witwe des Bruders kinderlos war. *Mār Abā* aber ging für die Christen darüber hinaus und verbot diese Ehe von nun an generell<sup>405</sup>. Auch das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit können wir vielleicht bei *Mār Abā* formuliert finden<sup>406</sup>. Kanon 14 der Synode des *Georg* handelt der Realität entsprechend nur von der für den Glauben der christlichen Frau gefährlichen Verbindung mit einem ungläubigen Mann; ein Verbot wird nicht ausgesprochen. Zur Frage einer Ehe mit Angehörigen anderer christlicher Bekenntnisse finden wir für die behandelte Epoche nur die Äußerung der Synode des *Ṭšō-jāhḥ I* (Kanon 27), die mit der Zurechtweisung drohte<sup>407</sup>. Voraussetzung einer gültigen Ehe war aber die Zustimmung der Eltern der Braut, wenn sie

<sup>401</sup> Vgl. unten S. 153 und 209!

<sup>402</sup> Auch in dem Brief „Über die πολιτεία der rechten Sitten“ aaO (Fn 392), und in Kanon 38 der Synode des *Mār Abā*. Alle Aussagen werden auf der Synode des *Ṭšō-jāhḥ I* Kanon 13, bestätigt.

<sup>403</sup> In ausführlicher Auseinandersetzung mit gegenteiligen Bräuchen Persiens zur Inzestehe. Vgl. dazu SACHAU, Syr. Rb. III 366 ff.

<sup>404</sup> Die Ehe einer Frau mit dem (verwitweten) Schwager verbot Kanon 16 der Synode des *Mār Abā*.

<sup>405</sup> Der Brief des *Mār Abā* „Über die πολιτεία der rechten Sitten“ befaßte sich auch noch mit den bereits bestehenden verbotenen Ehen: Kleriker mußten die Verbindung aufgeben, Laien durften sie nach Buße fortsetzen, aaO (Fn 392). Vgl. ferner Kanon 38 seiner Synodalkanones!

<sup>406</sup> Vgl. die Quellenangaben in Fn 405, und DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 167 ff.

<sup>407</sup> COUSSA, Epitome III 78, spricht von einem impedimentum prohibens.

vom Elternhause weg gefreit wurde<sup>408</sup> und die Eltern nicht ohnehin an der Eheabrede beteiligt werden mußten, weil die zu verheiratenden Kinder noch unmündig waren.

Die Auflösung des Ehebandes ist für die behandelte Epoche schwer zu beurteilen. Die Stellen zur Einehe und Wiederheirat nach dem Tode eines Gatten legen den Schluß nahe, daß das bestehende Eheband grundsätzlich nur durch den Tod eines Ehegatten aufgelöst werden konnte und eine erneute Ehe verhinderte. Spätere Quellen, die sich auf Matth. 5,32 und 19,9 berufen<sup>409</sup>, lassen vermuten, daß trotz der prinzipiellen Aussage in Matth. 19,6 die jüdische Tradition nachwirkte, wonach der Ehemann die Ehefrau wegen Ehebruchs verstoßen durfte.

Mehrfach wird der Frauenraub behandelt<sup>410</sup> und für das Vergehen die schwerste Strafe, der Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gläubigen verfügt. Es hat den Anschein, als sei die Kirche hier einem weit verbreiteten Brauch entgegengetreten, der zu Familien- und Dorfkämpfen und gar zum Totschlag geführt hatte, nicht selten unter Mitwirkung von Klerikern<sup>411</sup>.

#### h. Kirchliches Vermögen

Die christlichen Gemeinden konnten ohne zweckgebundenes Vermögen ihre Aufgaben nicht erfüllen. Man benötigte Grundstücke und Baumaterial für Kirchen, Klöster und Xenodochien, Geld und Lebensmittel für den Unterhalt des Klerus und für die Armenfürsorge. Die Besonderheit der persischen Kirche ist, daß man das Vermögen in Zeiten latenter Verfolgung staatlichem Zugriff entziehen, andererseits aber doch die Zweckbindung sichern wollte. Beide Notwendigkeiten bestimmen lange Zeit die Gestaltung von Trägerschaft, Verfügungsmacht und Verwaltung innerhalb der Gemeinden.

Als älteste Form dauerhafter<sup>412</sup> Zweckbindung bei privater Trägerschaft begegnet uns die Treuhand. Bischöfe, andere Kleriker oder Laien erwarben Güter für Kirchen, Klöster und Xenodochien, ließen aber den Erwerb auf ihren eigenen Namen lauten. Die Erwerber waren „Vertrauensmänner“ der Gemeinde, die nach außen als Eigentümer auftraten. Um die wahre Trägerschaft zu verschleiern, wurde sogar im

<sup>408</sup> Kanon 13 der Synode des *Georg*.

<sup>409</sup> *Ṭōḥbōkt* II. Buch, Kapitel XI ff., SACHAU, SYT. Rb. III. DAUVILLIER-DE CLERCQ, *Mariage* 96, finden bei *Mār Abā* eine entsprechende Anspielung.

<sup>410</sup> Kanones 12 und 15 der Synode des *Mār Abā*; Kanon 8 der Synode des *Ezechiel*.

<sup>411</sup> Kanon 12 der Synode des *Mār Abā*.

<sup>412</sup> Am Anfang steht wohl auch hier der Gottesdienst in Privathäusern; vgl. SELB, *Kirchliches Vermögen* 453.

Namen von Kindern erworben<sup>413</sup>. Das größte Risiko der Treuhand-  
schaft war die nach außen unbeschränkte Herrschaftsmacht des Treu-  
händers. Die Treubindung gegenüber der Gemeinde verbot ihm zwar  
die treuwidrige Verfügung, machte sie aber nicht unwirksam. Zum  
anderen fiel das Treugut beim Tod des Treuhänders wie das übrige  
Vermögen in dessen Nachlaß. Erfahrungsgemäß fühlten sich Erben  
weniger treugebunden als der Erblasser oder Jeugneten gar die Treu-  
bindung. Die Kanones konnten nun die „gefährliche“ Institution der  
Treuhand nicht schlechthin verbieten. Die Ungunst der Verhältnisse  
ließ oft keine andere Möglichkeit des Erwerbs für die Gemeinde zu.  
Doch fand man Rechtsbehelfe des staatlichen Rechts, die zum Schutz  
der christlichen Gemeinden, aus deren Barmitteln der Erwerb finan-  
ziert wurde, oder die als eigentlich Begünstigte christlicher Schenkun-  
gen erscheinen, nutzbar gemacht werden konnten. Kanon 29 der  
Synode des *Ezechiel* fordert für alles Kirchenvermögen, wohl auch  
Treuhandvermögen, daß der Erwerb „für die Kirche“ den Klerikern  
und angesehenen Laien der Gemeinde kundgemacht werde. Urkunden  
aus Treuhanderwerb sollten fernerhin nicht im Hause des Erwerbers  
oder sonstwo aufbewahrt werden, sondern im Kirchenarchiv oder im  
Hause eines eigenen Urkundentreuhänders der Gemeinde<sup>414</sup>. Zum einen  
wird dadurch das Bestehen einer Treubindung des Eigentümers zu-  
gunsten der Gemeinde publik gemacht. Zum anderen wird es dem  
Treuhandler schwerer fallen, ohne Besitz der Erwerbskunde treuwidrig  
über das Kirchengut zu verfügen. Schließlich wird die Aussonderung  
des Kirchengutes aus dem Nachlaß des Treuhänders erleichtert. Vollen  
Schutz der Gemeinde scheint auch die Hinterlegung der Erwerbs-  
urkunde nicht geboten zu haben. Denn die zitierten Kanones ver-  
langten auch noch, daß der Treuhänder mit den Erwerbsurkunden  
einen formgerechten „Verzicht“ im kirchlichen Archiv bzw. beim  
Urkundentreuhänder hinterlegte. Die Institution ist uns leider nicht  
näher beschrieben oder sonstwie bekannt. Wahrscheinlich handelt es  
sich um die Treuabrede und eine Vorausverfügung des Treuhänders an  
die Gemeinde für den Fall des Todes des Treuhänders. Freilich scheint  
es auch dann noch Streitigkeiten mit den Erben gegeben zu haben,  
weniger bei dem bereits beschriebenen urkundlichen Erwerb von  
Grundstücken als bei kirchlichen Zwecken gewidmeten beweglichen  
Gegenständen. Solche befanden sich meist im Besitz und Eigentum von  
Klerikern. Wegen der Aufhebung des Zölibats mußte es alsbald auch

<sup>413</sup> Belege für Treuhanderwerb bei SELB, aaO (Fn 412) 453 ff.

<sup>414</sup> Kanon 6 der Synode des *1567* *jäh* I, BRAUN, B. Synh. 190 ff.

bei ihnen größere Schwierigkeiten mit den Erben geben. Kanon 11 der Synode des *Joseph* (554 n. Chr.)<sup>415</sup> sah daher vor, daß Kleriker ihr Testament, anderenfalls es unwirksam sein sollte<sup>416</sup>, von der Gemeinde bestätigen ließen. Anscheinend wollte man sicher sein, daß das Testament über das Treuhandvermögen keine oder jedenfalls die für kirchliche Zwecke richtige Verfügung — etwa an den Amtsnachfolger — enthielt. Gegen die Gefahren der mangelnden Trennung des Vermögens eines Klerikers in Eigenvermögen und Treuhandvermögen im Fall einer Intestaterbfolge — eine Kirche konnte im Extremfalle heidnische Eigentümer bekommen<sup>417</sup> — ist das kein Behelf.

Eine andere Form der Trägerschaft ist der Erwerb durch die Gemeinde selbst. Er setzt voraus, daß sie als (juristische) Person nach staatlichem Recht Träger von Vermögensrechten sein konnte. Das kirchliche Selbstverständnis der Gemeinde dürfte dabei ohne Bedeutung gewesen sein. Maßgebend war im Streitfalle das weltliche Recht, über das wir nicht informiert sind. Oder bedeutete etwa die zuerkannte Autonomie, daß die Gemeinden als Rechtsträger anerkannt waren? Kanon 11 der Synode des *Joseph* spricht bereits undeutlich von „Besitzungen der Kirchen und Klöster“, und Kanon 26 der Synode des *Ezechiel* erwähnt den Treuhanderwerb nur als eine von mehreren nicht weiter angeführten Möglichkeiten; aber erst Kanon 6 der Synode des *Išō-jāhḥ I* verfügt klar: „Von nun an aber sollen alle Besitzungen für heilige Häuser in deren Namen gekauft werden“ oder erkennt als Alternative zum Kauf im Namen der Treuhänder: „wenn sie im Namen der Gotteshäuser gekauft werden“. Wir würden diese Selbstträgerschaft heute als selbständige Stiftung einordnen.

Die Einkünfte der Kirche stammten aus immer wieder erwähnten Geschenken der Gläubigen unter Lebenden und von Todes wegen sowie aus den Erträgen kirchlichen Vermögens, aus Landgütern und Weinbergen, aus Sklaveneigentum und Patronaten über Freigelassene<sup>418</sup>. Erstlingsgaben und Zehnten werden erwähnt<sup>419</sup>, obwohl sie den Charakter staatlich verbotener Steuern tragen. Eine besondere Rolle spielten die Einkünfte von Eigentümern kirchlicher Einrichtun-

<sup>415</sup> BRAUN, B. Synh. 145 ff.

<sup>416</sup> Nur für den Bereich der kirchlichen Gerichtsbarkeit, dh soweit die Autonomie reichte?

<sup>417</sup> Kanon 11 der Synode des *Joseph*, BRAUN, B. Synh. 145 ff. Dasselbe Ergebnis zeigt sich auch bei Eigenkirchen als möglich.

<sup>418</sup> Kanones 10, 11 und 27 der Synode des *Ezechiel*, Kanon 6 der Synode des *Išō-jāhḥ I*.

<sup>419</sup> Kanon 27 der Synode des *Ezechiel*.

gen, die uns unter dem Thema „Eigenkirchen“ oder „Eigenklöster“ nochmals beschäftigen werden. Ab intestato erbte die Kirche neben fernerer Verwandten<sup>420</sup>.

Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens lag — sofern wir für die Treuhand nicht eine Treuhänderverwaltung finden — bei den Gemeinden, denen es gehörte oder gewidmet war. Der Vorsteher oder der Ökonom<sup>421</sup> der Kirche, des Klosters oder des Xenodocheion hatte die Verwaltung des kirchlichen Vermögens zu besorgen. Für Verfügungen bedurfte er aber der Zustimmung der Gemeinde, sei er Metropolit, Bischof, Priester, Diakon oder Laie. Welche Gemeinschaft aber war jeweils gemeint? Gab es auch auf dem Lande Kirchenversammlungen? Kanon 25 der Synode des *Ezechiël* spricht dafür. Der Sinn der Beschränkung ergibt sich aus dem geübten Mißbrauch: Bischöfe und Priester hatten an sich selbst Kirchengut veräußert oder wie eigenes Gut vererbt<sup>422</sup>, oder zugunsten von Angehörigen darüber verfügt, sei es schenkungsweise, sei es in Form eines für die Kirche ungünstigen Verkaufs<sup>423</sup>.

Die Verwaltung der kirchlichen Einkünfte (Weihgeschenke, Zehnten, Erstlingsgaben jüdischer Tradition) wird in Kanon 27 der Synode des *Ezechiël* dem Bischof für alle Kirchen seines Gebietes zugewiesen. Hier dürfte ein Anspruch geltend gemacht worden sein, der schwer zu verwirklichen war. Er scheint nicht so sehr gegen die Landgemeinden als gegen die Eigenkirchenträger gerichtet zu sein. Die Quellen aus vorislamischer Zeit sind hier noch spärlich. Berichtet wird uns jedoch von Eigenklöstern. Laien bauten immer wieder Klöster, die sie in ihrem Eigentum behielten und lediglich mit Mitteln zum Unterhalt ausstatteten. Kanon 35 der Synode des *Ezechiël* ordnete hier ausdrücklich gegen eine andere Praxis an, daß die Stifter keinerlei Befugnis haben sollten, die Klosteroberen einzusetzen oder abzusetzen. Und die Synode des *Gregor* fand<sup>424</sup>, der Stifter solle auch das Eigentum aufgeben, indem er zugunsten der Kirche, dh hier des Bistums, eine Schenkungsurkunde ausstellte.

Das kirchliche Bauwesen unterstand den Bischöfen, sei es daß Kirchen, Klöster, Andachtsplätze oder Martyrien gebaut werden sollten<sup>425</sup>. Dasselbe galt für die zu den Kirchen gehörigen Gebäude, das

<sup>420</sup> Kanon 14 des Briefes des *Ṭṣō'jāhḫ I* an Jakob von Dārai.

<sup>421</sup> Kanon 25 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>422</sup> Kanon 11 der Synode des *Joseph*.

<sup>423</sup> Kanones 25 und 31 der Synode des *Ezechiël*.

<sup>424</sup> BRAUN, B. Synh. 304 f.

<sup>425</sup> Kanon 11 der Synode des *Ṭṣō'jāhḫ I*, Kanon 2 der Synode des *Georg*.

Xenodochium und das Diakonikon. Gleichwohl war nicht zu verhindern, daß Gläubige selbst — aus welchen Motiven immer — kirchliche Gebäude als unselbständige Stiftung in der Form des Privateigentums errichten ließen. Die Synoden betonen immer wieder, daß sie lieber Schenkungen zur Erhaltung bereits bestehender Einrichtungen sähen. Doch gibt man sich damit zufrieden, anzuordnen, daß den neuen Einrichtungen eine ausreichende Lebensgrundlage mitgegeben werde. Ansonsten soll die Weihe verweigert werden<sup>426</sup>.

#### j. Die Schule<sup>427</sup> von *Nisibis*<sup>428</sup>

Im Jahre 489 ließ Kaiser Zenon die Theologenschule der „Perser“ zu *Edessa* schließen, da sie der „nestorianischen Häresie“ anhänge. *Bar Šaumā*, der Metropolit von *Nisibis*, sammelte<sup>429</sup> die vertriebenen Lehrer und Schüler zu *Nisibis*, gründete eine neue Schule nach dem Vorbild der Schule zu *Edessa* und gab der neuen Schule unter dem früheren Leiter der Schule von *Edessa* *Mār Narsai*<sup>430</sup> im Einverständnis mit den Scholaren und Doktoren<sup>431</sup> Statuten. Diese ältesten Statuten einer christlichen Schule sind nicht erhalten. Keine bekannte Quelle enthält sie<sup>432</sup>. Wir dürfen uns darunter aber etwas den überlieferten späteren Statuten der Schule von *Nisibis* Ähnliches vorstellen, nämlich monastische Regeln für das Zusammenleben von Schülern und Lehrern in der Art eines geistlichen Seminars<sup>433</sup>.

Zu neuen, reformierten Statuten kam die Schule nach dem Tod des *Bar Šaumā* im Jahre 496 noch unter *Narsai*<sup>434</sup>. Diese neuen, wiederum im Einverständnis von Scholaren und Lehrern erstellten Statuten wurden vom Metropoliten *Hōše'* bestätigt<sup>435</sup>. Wie unsere Universitäten

<sup>426</sup> Kanon 35 der Synode des *Ezechiel*, Kanon 11 der Synode des *Ṭṣōjāh* I.

<sup>427</sup> Zur Bedeutung der nestorianischen Schulen LABOURT, *Christianisme* 288 ff.

<sup>428</sup> Umfassend dazu jetzt VÖÖBUS, *History of Nisibis and Statutes of Nisibis*.

<sup>429</sup> Nach einer anderen Version, VÖÖBUS, *History of Nisibis* 14, förderte er nur die bereits von den Vertriebenen gegründete Schule.

<sup>430</sup> Zu seiner Person VÖÖBUS, *History of Nisibis* 21; ORTIZ DE URBINA, *Patrologia* 107 f.; zu *Bar Šaumā*, ORTIZ DE URBINA, aaO 110 f.

<sup>431</sup> Berichte im Prooemium zu den Kanones, VÖÖBUS, *Statutes of Nisibis* 57 f., bei *Ibn at-Ṭaiyib*, HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib* II' 164, und *Mār*, GISMONDI, *Maris* I 163 a f./38 f.

<sup>432</sup> Vgl. VÖÖBUS, *History of Nisibis* 90 ff. und *Statutes of Nisibis* 31 ff.

<sup>433</sup> Vgl. VÖÖBUS, *History of Nisibis*, und DAUVILLIER, *Chaldeén* col. 309.

<sup>434</sup> Ediert und ins Englische übersetzt bei VÖÖBUS, *Statutes of Nisibis* 51—89: Kanones des *Narsai*.

<sup>435</sup> Darauf verweist das Prooemium, VÖÖBUS, *Statutes of Nisibis* 55, das von einer Bestätigung der vorhergehenden Statuten durch den Metropolitenspricht; deutlicher dann der Schlußvermerk zu den Kanones des *Hnānā*, VÖÖBUS, aaO 105.

des Mittelalters hatte die Schule Rechtspersönlichkeit und Vermögensfähigkeit, zumindest nach kirchlichem Recht. Zum Vorsteher (rabban) wählte die mönchisch<sup>436</sup> lebende und gekleidete Gemeinschaft einen der doctores, dem in der Lehre der Exeget (mpašqānā), in der Verwaltung ein ebenfalls gewählter und von dem erstgenannten Vorsteher bestätigter rabbaitā zur Seite stand<sup>437</sup>. Dieser rabbaitā konnte in Finanzfragen aber nicht ohne zwei oder drei Zeugen handeln<sup>438</sup>. In seinen Aufgabenbereich fiel auch die Aufrechterhaltung der Disziplin; hier mußte er sich jedoch bei Bestrafung der Zustimmung des Vorstehers und eines Rates angesehener Lehrer versichern<sup>439</sup>; ebenso bei anderen wichtigen Fragen der Disziplin<sup>440</sup>. Die Aufnahme in die Gemeinschaft lag bei ihm und dem Rat<sup>441</sup>; vor ihm und dem Rat konnte allein ein vor den kirchlichen Gerichten gültiges Testament errichtet werden<sup>442</sup>; ohne Testament beerbte den Verstorbenen die Schule. In der ständig wachsenden Gemeinschaft war die Wahrung der Disziplin eine Notwendigkeit. Daher wird die harte Strafe des Ausschlusses für gemeinschaftsstörende Verhaltensweisen verständlich<sup>443</sup>. Das pädagogische Ziel der Schule erfaßte alle Grade der theologischen Bildung.

Im Jahre 590 wurden unter Ḥnānā auch diese Regeln wieder reformiert<sup>444</sup>, da die Zahl der Schüler auf etwa 800<sup>445</sup> angewachsen war und die alten Regeln nicht mehr zeitgemäß gefunden wurden<sup>446</sup>. Die Schüler wohnten in den Zellen der Schule solange Raum war, sonst in der Stadt Nisibis<sup>447</sup>. An der Spitze der Gemeinschaft standen noch immer der rabban — oder zwei rabbanē — und der rabbaitā<sup>448</sup>. Als Zwischenglieder der Aufsicht erschienen nun aber noch Vorsteher einzelner Zellen<sup>449</sup>. Die Krankenfürsorge oblag dem Xenodocheion der Schule<sup>450</sup>. Der Fortgang im Studienplan wurde vom rabbaitā und

<sup>436</sup> Kanon 3 und passim.

<sup>437</sup> Kanon 1.

<sup>438</sup> Kanon 2.

<sup>439</sup> Kanon 2.

<sup>440</sup> Kanones 4 und 12. Unklar ist, ob alle Lehrer dem Rat angehörten und ob der rabban ihm stets angehörte.

<sup>441</sup> Kanon 7.

<sup>442</sup> Kanon 17.

<sup>443</sup> Kanones 3, 12, 13, 14, 19.

<sup>444</sup> Ediert und übersetzt bei VööBUS, The Statutes of Nisibis 91 ff.

<sup>445</sup> Mārī, GISMONTI, Maris I 171 b/48.

<sup>446</sup> VööBUS, History of Nisibis 270.

<sup>447</sup> Kanones 2, 4, 13.

<sup>448</sup> Kanones 3 und 5.

<sup>449</sup> Kanon 5.

<sup>450</sup> Kanon 1.

einem Rat überwacht<sup>451</sup>. Manche Scholaren scheinen in *Nisibis* eigene Nachhilfekurse gegen Entgelt veranstaltet zu haben; das wurde ihnen im Prinzip verboten<sup>452</sup>. Dem Verdienen des Lebensunterhaltes waren eigene Zeiten gewidmet<sup>453</sup>; sonst widmeten die Schüler ihre ganze Zeit dem Studium<sup>454</sup>. Unvermögenden aber guten Schülern sollte der rabbaitā materielle Unterstützung gewähren<sup>455</sup>. Betteln war den Schülern verboten<sup>456</sup>. Hatten sie die Ausbildung ordnungsgemäß durch Prüfung<sup>457</sup> abgeschlossen, so mußten sie die Schule und die Stadt verlassen<sup>458</sup>, gehörten der Gemeinschaft aber weiterhin an<sup>459</sup>. Der rabbaitā disziplinierte mit der Zustimmung des Rates, ohne daß eine andere Instanz angerufen werden konnte.

Viele der Patriarchen, Metropolit, Klostervorsteher und Gelehrten der nestorianischen Kirche waren einmal Lehrer oder Schüler dieser Schule.

#### k. Das Bußwesen<sup>459 a</sup>

Die aus dem Westen bekannte und besonders in den (westlichen) Kanones von *Ankyra* und *Neokaisareia* dokumentierte öffentliche Kirchenbuße stand bis zum 6. Jh. sicher im Mittelpunkt der Bußpraxis der persischen Kirche<sup>460</sup>, obwohl bereits *Theodor von Mopsuestia* Einzelbeichte, Absolution und Beichtsigel pries<sup>461</sup>. Erst in der Zeit des *Īšō'jāh̄* I drang die Privatbuße für heimliche Vergehen in die Bußpraxis ein. In Kanon 6 seines Briefes an *Jakob von Dārai* befaßt er sich mit Sündern, die „heimlich bereuen“, aber die öffentliche Enthüllung

<sup>451</sup> Kanon 15: Der einzelne darf nicht vorzeitig „vorrücken“.

<sup>452</sup> Kanon 12: Wenn sie nicht arbeiten können, dürfen sie allenfalls 2 bis 3 Schüler annehmen.

<sup>453</sup> Kanon 10.

<sup>454</sup> Kanon 5.

<sup>455</sup> Kanon 14.

<sup>456</sup> Kanon 14.

<sup>457</sup> Vgl. dazu Kanon 6!

<sup>458</sup> Kanon 7.

<sup>459</sup> Argument aus Kanon 6.

<sup>459 a</sup> Allgemeiner DE VRIES, Sakramententheologie 266 ff.; VOSTE, La confession chez les Néstorien, Angelicum VII (1930) 17 ff.

<sup>460</sup> Vgl. *Mār Abā* und seine Praxis auf der Visitationsreise: BRAUN, B. Synh. 102 ff., CHABOT, Syn. or. 320 ff.; in B. Synh. 106 f. ist die öffentliche und schriftlich perfizierte κατὰ μέρος des widersetzlichen *Abraham* wiedergegeben; deutlich auch Kanon 16 des *Mār Abā*, der auf alte Kanones zurückgreift, wonach der Büsser seinen Sinn vor der ganzen Kirche ändern muß; ebenso Kanon 11 des *Īšō'jāh̄* in seinem Brief an *Jakob von Dārai* unter Berufung auf I Tim. 5, 20, wo die öffentliche Zurechtweisung gefordert wird.

<sup>461</sup> Lib. ad baptiz., ed. MINGANA, Woodbrook Studies VI, London 1933, 123.

ihrer Sünden scheuen. Den Priestern als „Seelenärzten“, denen privat bekannt wird und die um Lossprechung gebeten werden, wird dabei auferlegt, Verschwiegenheit zu wahren. Doch sind wir weit davon entfernt, darüber klare Aussagen machen zu können<sup>462</sup>.

Die schwerste Kirchenstrafe war das Anathema, die feierliche Verfluchung. Sie bedeutete die Aufhebung aller kirchlichen Gemeinschaft (*excommunicatio maior*), den Verlust aller Rechte wie Kirchenbesuch und Sakramentenempfang<sup>463</sup> und hatte vor allem zur Folge, daß die Gläubigen den Umgang mit dem Bestraften abbrechen mußten<sup>464</sup>. Es heißt bei *Mār Abā* etwa<sup>465</sup>:

„Und jeder, der sich nicht zurückzieht vom Verkehr mit dem Interdicirten und mit ihm verkehrt, sei es öffentlich oder heimlich, im Willen oder im Werke, soll ebenso interdicirt und anathematisiert sein“.

„Kein Bundessohn und kein gläubiger Laie darf am Tage ihres Todes sie geleiten, mit ihrer Bahre beim (Begräbnis) dienste gehen, sie am Tage ihres Todes öffentlich oder heimlich bestatten. Sondern wie sie sich durch ihr Tun vom christlichen Leben losgesagt und wie vernunftlose Thiere in ungesetzlicher Ehe verunreinigt, so sollen sie auch im Tode fremd sein aller Gemeinschaft mit den Gläubigen. Das Begräbnis eines Esels sollen sie erhalten wie die Thiere, denen sie im Leben geglichen.“

In den Formulierungen des in der Kirchengeschichte freilich viel mißbrauchten Anathema ist noch zu erkennen, daß ursprünglich der Ausschluß unwiderruflich war<sup>466</sup>:

„... soll ohne Erbarmen aus der ganzen Kirche Christi gestossen werden und in Ewigkeit kein Erbarmen finden“

oder

„... soll ohne Erbarmen ausgestossen werden und Heilung werde ihm nicht mehr“.

In der Zeit unserer Quellen führte jedoch die Buße zur Los-

<sup>462</sup> Vgl. auch LABOURT, *Christianisme* 342; HEILER, *Die Ostkirchen* 321.

<sup>463</sup> Synode des *Isaak*, Kanones 5 und 13, Synode des *Bāḫai*, BRAUN, B. Synh. 89, CHABOT, Syn. or. 313.

<sup>464</sup> Vgl. *Mār Abā*, Visitationsreise, BRAUN, B. Synh. 101 und 106, CHABOT, Syn. or. 322 und 326; Mahnschreiben, BRAUN, B. Synh. 132 f., CHABOT, Syn. or. 338; ferner Kanon 38 der Synode des *Mār Abā*.

<sup>465</sup> Nach BRAUN, B. Synh. 133; vgl. auch CHABOT, Syn. or. 339.

<sup>466</sup> ZB Kanones 5 und 13 der Synode des *Isaak* und viele andere.

sprechung und Wiederaufnahme in die Kirche<sup>467</sup>, sei es auch im Einzelfall erst auf dem Totenbett<sup>468</sup>. Es hat dabei den Anschein, als ob das Anathema — wie andere Kirchenstrafen — auch *latae sententiae* ausgesprochen werden konnte<sup>469</sup>, insbesondere im bedingten Selbst-anathema<sup>470</sup>. Unter dem Anathema stand der bloße Ausschluß von den Sakramenten.

Die Strafen für Kleriker waren die Ausstoßung aus dem Klerus oder Rückversetzung in den Laienstand<sup>471</sup> und die Rückstufung im *ordo*. An die Seite der Deposition als Vindikativstrafe trat die Suspension als Medizinalstrafe<sup>472</sup>. Besonderes galt für die Mönche<sup>473</sup>.

### 1. Kirche und Staat im Sassanidenreich

Ein geschlossenes Bild des Verhältnisses von Kirche und Staat<sup>474</sup> kann für die Zeit der Sassaniden so wenig wie später für die des Islam gezeichnet werden. Zeiten der Christenverfolgung, der Duldung und der Begünstigung wechselten einander ab. Auch ist oft schwer zu sagen, ob sich ein bestimmtes politisches Handeln der Träger der Staatsgewalt schon zur rechtlichen Einrichtung in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat verdichtet hat. Fest steht allein, daß die zoroastrische Lehre Staatsreligion des Sassanidenreiches war, das Christentum daneben eine Minderheitenreligion, die stets im Verdacht stand, mit dem römischen Staatsfeind zu sympathisieren. Ein gutes Beispiel dafür, wie schwer wir das Verhältnis von Kirche und Staat in rechtlichen Einrichtungen erfassen können, ist die Patriarchenwahl und die Synode der Bischöfe.

Die Entscheidung des Großkönigs *Jezdegērd I*, der im Jahre 399 n. Chr. zur Herrschaft gelangte, nach den Zeiten der großen Verfolgung

<sup>467</sup> Vgl. Kanon 21 der Synode des *Isaak*; *Mār Abā*, Visitationsreise, BRAUN, B. Synh. 104, 106, 109, 133, CHABOT, Syn. or. 322, 326 ff., 337; ferner Kanones 5, 16, 17 und 19 der Synode des *Joseph*, sowie, unter Angabe gestufter Bußzeiten, eine Reihe von Kanones der Synode des *Ezechiel*.

<sup>468</sup> Kanon 16 der Synode des *Mār Abā*.

<sup>469</sup> Viele Formulierungen in Synodalkanones weisen darauf hin, zB in Kanones 4, 5 der Synode des *Joseph*, Kanon 14 der Synode des *Georg*.

<sup>470</sup> Vgl. *Isō jāhā I*, Schreiben an *Jakob von Dārai*, Kanones 8 und 13.

<sup>471</sup> Kanon 1 der Synode des *Isaak* und viele andere.

<sup>472</sup> Synode des *Bāhai*, BRAUN, B. Synh. 88 ff., CHABOT, Syn. or. 312 ff.

<sup>473</sup> Siehe oben S. 143 f.!

<sup>474</sup> Ein Versuch, ein solches Bild zu zeichnen, findet sich bei SACHAU, Von den rechtlichen Verhältnissen 69; doch geht SACHAU alsbald zu anderen Themen über. Vgl. dazu auch noch DE VRIES, Kirchenbegriff 151 f.

das Christentum frei wirken zu lassen<sup>475</sup>, wurde als das „Mailänder Edikt der persischen Kirche“ bezeichnet<sup>476</sup>. Die Mitwirkung des Königs oder der Staatsgewalt bei der Synode von 410 n. Chr. ist jedoch trotz ausführlicher Beschreibung in den Synodalakten nicht ganz klar. Lud der Großkönig die Bischöfe zur Synode oder stellte er nur den staatlichen Apparat zur Ladung zur Verfügung<sup>477</sup>? Wirkte er bei der Wahl des Katholikos *Isaak* mehr als nur bestätigend mit<sup>478</sup>? Garantierte er wirklich die Einhaltung der Synodalbeschlüsse durch die weltliche Macht oder drücken die Synodalakten insoweit nur eine Hoffnung aus<sup>479</sup>? Die letzte Frage kann in der zweiten Alternative sicher bejahend beantwortet werden, denn die Synode des *Jāhballāhā* aus dem Jahre 419 n. Chr. findet die Beschlüsse der Synode vom Jahre 410 n. Chr. noch immer nicht ausgeführt.

Jedenfalls setzte *Jezdegērd II* in einer neuen Verfolungszeit den Katholikos *Ma'nā* ein und wieder ab<sup>480</sup>, „erlaubte“ *Bahram V* großzügig, daß der bereits gewählte *Dādīšō* zum Patriarchen ordiniert werde<sup>481</sup>, „befahl“ in ruhiger Zeit der Großkönig *Zāmāsp* eine Synode<sup>482</sup>, setzte *Chosrau* den Patriarchen *Elīša* ab, den Patriarchen *Paul* ein und dessen Nachfolger *Mār Abā* ab, freilich ohne daß die Absetzung des letzten durch alle Christen anerkannt worden wäre<sup>483</sup>. Der Patriarch *Joseph* wieder wurde lediglich unter dem Einfluß des Königs *Chosrau I* zum Patriarchen gewählt<sup>484</sup>, und später mit Erlaubnis des Königs von der Synode abgesetzt. Die auf der Synode des *Īšō-jāhā I* versammelten

<sup>475</sup> BRAUN, B. Synh. 8 ff. (Dekret: S. 14); CHABOT, Syn. or. 254 ff. (S. 260 f.).

<sup>476</sup> Formulierung nach LABOURT, Christianisme 93.

<sup>477</sup> Vgl. die Synodalakten nach BRAUN, B. Synh. 10, oder CHABOT, Syn. or. 256; LABOURT, Christianisme 93, scheint an eine Ladung zu denken. Die Akten der späteren Synode des *Dādīšō* sprechen von einer Versammlung, die auf „Befehl“ des Großkönigs stattfand, BRAUN, B. Synh. 54, CHABOT, Syn. or. 293. Doch ist eher eine Erlaubnis gemeint.

<sup>478</sup> BRAUN, B. Synh. 14; CHABOT, Syn. or. 261. Im letzten Sinne anscheinend DAUVILLIER, Chaldéen col. 304.

<sup>479</sup> BRAUN, B. Synh. 15; CHABOT, Syn. or. 261 und Kanon 21 der Synode selbst. DAUVILLIER, Chaldéen col. 304: „décida de sanctionner l'oeuvre du concile“; ebenso LABOURT, Christianisme 94.

<sup>480</sup> BRAUN, B. Synh. 44; *Mārī*, GISMONDI, Maris I 154 b/28: Bestätigung der geschehenen Wahl, 'Amr, GISMONDI, Maris II 27/16: Einsetzung ohne Wahl.

<sup>481</sup> ASSEMANI BO III/1, 214.

<sup>482</sup> BRAUN, B. Synh. 86 f.; CHABOT, Syn. or. 310 f. Die Akten sprechen von einer *σάκρυα* des Großkönigs an den Katholikos, die den Zweck der Synode aufgenommen hat. Es handelte sich wohl eher um eine Erlaubnis.

<sup>483</sup> BRAUN, B. Synh. 95 ff.

<sup>484</sup> BRAUN, B. Synh. 145 ff., nach 'Amr, GISMONDI, Maris II 42/25; anders *Mārī*, GISMONDI, Maris I 170 b/46: mit Zustimmung nach der Wahl.

Bischöfe erklärten, daß sie ihre bischöfliche Stellung auf „himmlischen Wink“ und „königlichen Befehl“ innehätten<sup>485</sup> und daß sich die Synode „mit königlicher Erlaubnis“ versammelte<sup>486</sup>. *Sabrīšō* wurde „auf Befehl“ des Königs<sup>487</sup> zum Patriarchen gewählt, als *Īšō-jāhē I* starb. Auch der letzte Patriarch unter sassanidischer Herrschaft wurde nach den Synodalakten auf Betreiben des Königs gewählt. Der König brachte sogar eine Synode zur Wahl auf Staatskosten zusammen<sup>488</sup>, wobei die Königin *Šīrīn* ihren Einfluß für die Wahl des *Gregor* geltend machte<sup>489</sup>. *Amr* wieder spricht lediglich von einer königlichen Bestätigung der Wahl<sup>490</sup>. Die Inspiration des Königs durch Christus<sup>491</sup> sollte den „Befehl“ annehmlicher machen als er war. Derselbe *Chosrau* mischte sich in die Satzung von Mönchsregeln ein<sup>492</sup>; auch nahm er Anteil an Glaubensstreitigkeiten zwischen Nestorianern und Monophysiten und ließ beide Parteien ihren Glauben vortragen und rechtfertigen<sup>493</sup>. Der König erklärte sich jedoch nach einer Rückfrage, auf die eine ausführliche Antwort mit Väterzitaten folgte<sup>494</sup>, nicht weiter<sup>495</sup>. Bei allen diesen Eingriffen muß freilich nicht stets der König oder seine Beamten Urheber gewesen sein. Innerkirchliche Streitigkeiten unter den Nestorianern, später auch Streitigkeiten unter den christlichen Bekenntnissen, führten recht häufig zum Versuch, den König oder einen Gouverneur Partei für die eigene Sache ergreifen zu lassen.

Über ein wichtiges Kapitel des Verhältnisses von Kirche und

<sup>485</sup> BRAUN, B. Synh. 193; CHABOT, Syn. or. 392. Das entspricht nicht ganz der Darstellung bei *Amr*, der von einer Bestätigung der Wahl durch den König spricht, GISMONDI, Maris II 44/26. Anders allerdings *Mari*, GISMONDI, Mārīs I 172 b/49: Entscheidung des Königs bei unentschiedener Wahl.

<sup>486</sup> BRAUN, B. Synh. 235 ff.; CHABOT, Syn. or. 423.

<sup>487</sup> BRAUN, B. Synh. 279; des *Amr* Bericht, GISMONDI, Maris II 50/29, deutet eher auf eine Bestätigung der Wahl. *Michael*, Chronik Appendix VI (= 3. Buch 520 ff.), dagegen meint, *Sabrīšō* sei vom König zum Patriarchen bestimmt, und die Bischöfe durch Stockhiebe zur Ordination gezwungen worden.

<sup>488</sup> BRAUN, B. Synh. 298; CHABOT, Syn. or. 471.

<sup>489</sup> Vgl. die zum Synodikon gehörende Chronik (oben S. 62 unter Nr 50), ed. und übers. von GUIDI, CSCO Syr. III/IV 1, 17/16 und 22/20; DAUVILLIER, Chaldéen col. 328.

<sup>490</sup> GISMONDI, Maris II 51/30; eher fabulierend *Mārī*, GISMONDI, Maris I 176 a und b/53.

<sup>491</sup> BRAUN, B. Synh. 299; CHABOT, Syn. or. 472.

<sup>492</sup> BRAUN, B. Synh. 288; CHABOT, Syn. or. 462.

<sup>493</sup> Vorspruch und Glaubensbekenntnis der Nestorianer in BRAUN, B. Synh. 307 ff., CHABOT, Syn. or. 580 ff.

<sup>494</sup> BRAUN, B. Synh. 315 ff.; CHABOT, Syn. or. 586 ff.

<sup>495</sup> So nach einer Schreibernotiz in den Synodalakten, BRAUN, B. Synh. 331, CHABOT, Syn. or. 598, und nach dem „Martyrium des Georg“, vgl. HOFFMANN, aaO (Teil A Fn 183) 107.

Staat, die freie Religionsausübung, wissen wir kaum mehr. SACHAU nimmt an, die Verfolgungen nach dem Jahre 410 n. Chr. hätten sich besonders gegen die Kleriker gerichtet und die Abhaltung des christlichen Gottesdienstes an sich nicht gestört<sup>496</sup>. Sicher ist aber nach den Märtyrerakten, daß Gläubige während der großen Verfolgungen, nach dem Jahre 410 etwa unter *Jezdegērd II*, gezwungen wurden, ihrem Glauben abzuschwören. Unklar ist andererseits, ob Anhänger der Staatsreligion zum Christentum bekehrt werden durften. Kirchliche Kanones, königliche Edikte und persische Märtyrerakten legen ein ständiges Verbot des Übertritts nahe<sup>497</sup>; doch kennt die Kirchengeschichte bedeutende christliche Persönlichkeiten aus vornehmen zoroastrischen Familien, die nicht schon wegen ihre Übertritts zum Christentum verfolgt worden sind<sup>498</sup>, und die Akten persischer Märtyrer unterscheiden nicht nach dem Grund der Verfolgung, wo persische Namen dazu Anlaß gäben.

Bedeutsam ist weiter die Frage des freien Kirchenbaues. Auch hier gibt es einander widersprechende Berichte<sup>499</sup>. Kanon 20 der Synode des *Joseph* geht vom Recht des freien Kirchenbaus aus; ein Recht, das aber bald darauf den Christen im Frieden zwischen *Chosrau* und *Justinian* (562 n. Chr.) eigens garantiert wurde<sup>500</sup>. Doch Kanon 2 derselben Synode des *Joseph* berichtet von der Zerstörung einer „neuen“ Kirche, weil sie neu gewesen sei. Freilich mag es sein, daß sie als „zweite“ Kirche am Ort zerstört wurde, nicht gerade als „neue“, ohne Erlaubnis neu erbaute Kirche.

Zum Verhältnis von Kirche und Staat gehörte in dieser Zeit auch die Frage, wie weit die Leiter der Kirche weltliche Gewalt gegenüber ihren Glaubensangehörigen auszuüben hatten. Die Frage ist nicht so einfach wie für die spätere Zeit unter der Herrschaft des Islam zu beantworten; finden wir doch ein religiöses Personalitätsprinzip unter den Sassaniden nirgends ausgesprochen. Daß die Synoden Gesetze über Ehe, Frauenraub, Sklavenbehandlung, Zinsnehmen und Kirchenvermögen erließen, ist kein Beweis für eine kirchliche Zuständigkeit zum Erlaß weltlichen Rechts<sup>501</sup>, geht es doch um zuvorderst kirchliche Themen, um Unzucht, um Lieblosigkeit und um Wucher als Bußtat-

<sup>496</sup> Von den rechtlichen Verhältnissen 72.

<sup>497</sup> SACHAU, aaO (Fn 496) 74 f., und BRAUN, B. Synh. 149 Anm. 2.

<sup>498</sup> SACHAU, aaO (Fn 496) 75 ff.; etwa der Verfasser der „Trostbriefe“ *Tšō-jāhē II* (Teil A Fn 184), der aus reichem persischem Adel stammte.

<sup>499</sup> SACHAU, aaO (Fn 496) 77 f.

<sup>500</sup> Menander (ed. DINDORF. Hist. gr. min. II 24).

<sup>501</sup> AM SACHAU, aaO (Fn 496) 79.

bestände, sowie um kirchliche Verwaltungsangelegenheiten. Auch ist nicht anzunehmen, das Syrisch-Römische Rechtsbuch sei schon in sassanidischer Zeit bei den Nestorianern übernommen worden<sup>502</sup>, so daß auch dieses eventuelle Indiz weltlicher Rechtszuständigkeit<sup>503</sup> entfällt. In den Akten persischer Märtyrer erscheinen aber die Bischöfe als Repräsentanten ihrer Gemeinden für Steuerauflagen.

#### IV. DIE NESTORIANISCHE KIRCHE IN ISLAMISCHER ZEIT BIS ZUM 11. JH.

##### 1. Quellengeschichte

##### a. Die Fortschreibung des nestorianischen Synodikon

##### aa. Die Redaktion der „östlichen“ Synoden

Bereits in sassanidischer Zeit wurden die Akten und Kanones der persischen Synoden zusammen mit den übernommenen „westlichen“ Synodalkanones aufgezeichnet und archiviert<sup>504</sup>. Daraus entstand eine sich ständig verbreiternde literarische, nicht nur archivarische „Sammlung östlicher und westlicher Synoden“, auf die man sich immer wieder berief<sup>505</sup>. Eine spätere, im großen Synodikon aus dem 11. Jh. verwertete „Sammlung östlicher Synoden“ mit Zusätzen westlichen Traditionsmaterials hat sicher einen vorhandenen Bestand neu redigiert. Ihrerseits ist sie wieder mit der Aufnahme in das große Synodikon umredigiert worden. Daß sich mit den Redaktionen auch der Materialbestand änderte, werden wir in der folgenden Abhandlung sehen.

Das große Synodikon aus dem 11. Jh. gibt uns nun einige Hinweise auf die Redaktion einer solchen Sammlung in oder nach der Zeit des *Ḥnānīšōʿ II*. Auch lassen die Kompilationen des 9. Jh. Rückschlüsse zu. Gleichwohl müssen noch wesentliche Fragen offen bleiben. Das ist bedauerlich. Denn von der Kenntnis der Redaktionsgeschichte hängen eine ganze Reihe von Aussagen zur inhaltlichen Rezeption von Rechtsquellen ab.

<sup>502</sup> Vgl. unten S. 172 ff.!

<sup>503</sup> So SACHAU, aaO (Fn 496) 83.

<sup>504</sup> Ein Archivhinweis wird ausdrücklich für die Akten der schismatischen Synode des *Bar Šaumā* gegeben: BRAUN, B. Synh. 74, CHABOT, Syn. or. 309.

<sup>505</sup> Gegen eine solche Sammlung KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 26.

Im großen Synodikon aus dem 11. Jh. folgt auf die letzte Synode aus sassanidischer Zeit — die Synode des *Gregor* (605 n. Chr.) — die Synode des *Georg* (676 n. Chr.) als erste in islamischer Zeit. Auch auf dieser Synode wird übrigens eine Aufzeichnung „östlicher und westlicher“ Synoden vorausgesetzt<sup>506</sup>. Die in anderen Quellen erwähnten Synoden unter *Išō'jāh̄ II* und *Išō'jāh̄ III* finden keinen Niederschlag in den Redaktionen. Die Reihe östlicher Synodalkanones wird vielmehr mit den Kanones der Synode des *Hnānīšō' II* (775 n. Chr.) fortgesetzt und abgeschlossen. Ganze 100 Jahre liegen demnach zwischen der vorletzten und letzten aufgenommenen Synode. Schon die Synode des *Georg* läßt ahnen, in welchem Ausmaß sich die Nestorianer nach dem Wegfall der alten Reichsgrenze Roms und Persiens mit der westsyrisch-jakobitischen „Mission“ in den Osten auseinandersetzen mußten. Fast zwangsläufig kamen damit die Nestorianer in die Lage, ihre eigene „westliche“ Rechtsquellentradition mit der der Westsyrier-Jakobiten zu vergleichen. Schon der Nachfolger des *Hnānīšō' II*, *Timotheos I*, zeigt sich wohl vertraut mit der anderen Tradition.

Ein Blick auf die Inhaltsangabe zum großen Synodikon<sup>507</sup> zeigt, daß auf die Synode des *Hnānīšō' II* noch zahlreiche Rechtsquellen folgen. Eine Schreibernotiz aber schließt mit der Synode des *Hnānīšō' II* entweder eine nach dieser Synode redigierte Sammlung oder doch einen eigenen Teilbestand des großen Synodikon. Es heißt<sup>508</sup>:

Es endet die Niederschrift des Buches der Synoden des Ostens, die zu verschiedenen Zeiten stattfanden und dreizehn an der Zahl waren.

Das entspricht dem Einleitungsvermerk des Redaktors vor der Synode des *Isaak*, der ersten östlichen Synode aus dem Synodikon<sup>509</sup>:

Im Folgenden schreiben wir die Synodalakten, die zu verschiedenen Zeiten von unseren heiligen Vätern im Orient aufgestellt wurden.

Dem Redaktor lagen die Synoden von *Isaak* bis *Hnānīšō' II* vor, das sind in der Tat dreizehn Synoden. Für ihn waren es aber zu seiner Zeit „alle“ östlichen Synoden. Das vermerkt er ausdrücklich, wenn er über die weggelassene schismatische Synode des *Bar Šaumā* berichtet und im besonderen schreibt<sup>510</sup>:

<sup>506</sup> BRAUN, B. Synh. 334 f.; CHABOT, Syn. or. 480 f.

<sup>507</sup> Oben S. 59 ff.

<sup>508</sup> Nach BRAUN, B. Synh. 381; vgl. auch CHABOT, Syn. or. 524.

<sup>509</sup> Nach BRAUN, B. Synh. 5; vgl. auch CHABOT, Syn. or. 253.

<sup>510</sup> Nach BRAUN, B. Synh. 74 f.; vgl. auch CHABOT, Syn. or. 309.

Wir haben das alles ausführlich angeführt, damit kein Leser, der dieses unser Werk findet, uns tadle und spreche: „Warum ist, wenn doch alle östlichen Synoden in einem Bande zusammengestellt worden sind und wenn selbst die westlichen Synoden als Zusatz beigefügt sind, diese allein in der Sammlung ausgelassen?“

Die drei zitierten Redaktionsvermerke müssen nun nicht einer Zeit entstammen, die von der Synode des *Timotheos I* noch keine Kenntnis hatte. Sie konnten auch dann für sich beanspruchen, „alle“ östlichen Synodalkanones in einer planmäßig mit *Ḥnānīšō II* geschlossenen<sup>511</sup> Sammlung „östlicher“ Synoden zu vereinen, da die Synode des *Timotheos I* von 790 keine Kanones hervorbrachte. Die Redaktion, der wir die Vermerke verdanken, fand also nicht unbedingt unter *Ḥnānīšō II*<sup>512</sup> oder zur Zeit seines Nachfolgers *Timotheos I*<sup>513</sup> statt. *Timotheos I* selbst erwähnt übrigens nirgends, daß er eine so bedeutsame Sammlung veranstaltet oder doch wenigstens neu redigiert hätte. Und *Timotheos I* war alles andere als bescheiden. Ganz distanziert verweist er zB in einem Brief an *Mār Ephraem*, den Metropolit von *Elam*, auf den überkommenen soliden Felsen der Kanones der Kirche:

... qui ont été définis en divers temps par nos Pères les apôtres et par les évêques soit grecs, soit syriens ou persans...<sup>514</sup>.

Und er schlägt für Reformen

aux canons et aux synodes des saints Pères

eine Generalsynode der persischen Bischöfe vor<sup>515</sup>, die dann auch im Jahre 790 n. Chr. stattfand.

Auch *Amr*<sup>516</sup> berichtet nichts von einer Sammeltätigkeit oder Redaktionsarbeit des *Timotheos I*, auch nicht die publizierten Briefe des *Timotheos I*, auch nicht sein „Rechtsbuch“, dh die „Richterlichen Urteile“. Wir müssen daher auch für möglich halten, daß die Redaktionsvermerke einer späteren Zeit zuzuschreiben sind, die eine Neu-

<sup>511</sup> So auch BRAUN, B. Synh. 2f.

<sup>512</sup> Dafür aber BAUMSTARK, Geschichte 215; BAUMSTARK-RÜCKER, Die syrische Literatur, in Hb. Or. III, Leiden 1954, 188. TISSERANT, Nestorienne col. 278.

<sup>513</sup> Dafür CHABOT, Syn. or. 15; SACHAU, Syr. Rb. II, XX; LABOURT, De Timotheo I, XIV und 30; DAUVILLIER, Chaldéen col. 344, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 26, hält es für möglich oder DERS., Syrische Texte 26 für wahrscheinlich.

<sup>514</sup> Nach CHABOT, Syn. or. 605, der den Brief in einem Annex zum Synodikon abdruckt.

<sup>515</sup> CHABOT, Syn. or. 607.

<sup>516</sup> GISMONDI, Maris II 64 ff./37 f.

redaktion veranstaltete, vielleicht gar erst dem Patriarchen *Elias I* im 11. Jh.

Die Möglichkeit, es sei eine Redaktion östlicher Synoden bis *Ḥnānīšō II* samt westlichem Material in irgendeiner Form in das große Synodikon eingegangen, schließt umgekehrt nicht aus, daß es schon ein Jahrhundert vor *Ḥnānīšō*, zur Zeit des *Georg*, eine ähnliche Sammlung „westlicher und östlicher Synoden“ gab. Eine Reihe von Zeugnissen deutet darauf hin. Nach dem Materialbestand bei *Elias al-Ḡauharī* von *Damaskus*, der um 900 n. Chr. eine arabische Kompilation aus einem nestorianischen Synodikon veranstaltete, möchte man annehmen, seine Vorlage habe mit der Synode des *Georg* geschlossen<sup>517</sup>, allenfalls noch Anhangsmaterial geboten. Auch nach einem Vermerk bei dem Kompilator *Ibn at-Taijib*, gestorben 1043 n. Chr., schließen wir auf eine Synodikon-Vorlage, die mit der Synode des *Georg* schloß. Es heißt dort nämlich im Anschluß an die Synode des *Georg* in einer chronologisch aufgebauten Kompilation<sup>518</sup>:

Das ist das Ende der synodalen Versammlungen, und darauf folgen die Vorschriften der Väter über die weltlichen Angelegenheiten.

Mit den Vorschriften der Väter über die weltlichen Angelegenheiten sind die Rechtsbücher gemeint. Und an deren Spitze steht das Syrisch-Römische Rechtsbuch. Es sieht also so aus, als sei schon in der Synodikon-Vorlage des *Ibn at-Taijib*<sup>519</sup> auf die Synode des *Georg* sofort das „weltliche“ Anhangsmaterial gefolgt. Wie kommt es aber dazu, daß bei beiden Autoren *Ḥnānīšō II* nicht erwähnt wird? GUIDI<sup>520</sup> erklärt die Tatsache bei *Elias al-Ḡauharī* damit, daß dieser Autor auch sonst einiges weggelassen habe. Soviel, wie GUIDI meint, hat dieser Autor aber gar nicht weggelassen<sup>521</sup>. BRAUN<sup>522</sup> sieht den Grund in dem „mehr persönlichen und peniblen Inhalt“ der Synode. Doch bestehen auch die Synoden des *Jahballāhā*, des *Dādīšō* und des *Mār Abā* mehr aus der Beilegung persönlicher Streitigkeiten als aus der Formulierung genereller Kanones. Immerhin kennt auch eine seltsame Inhaltsangabe zur Sammlung des *Ibn at-Taijib* die Synode des *Ḥnānīšō II* nicht<sup>523</sup> oder

<sup>517</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 27.

<sup>518</sup> HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Taijib* 145/134.

<sup>519</sup> Heute ist übrigens geklärt, daß nur das „System“ des *Ibn at-Taijib*, nicht seine chronologische Sammlung auf *Gabriel von Basra* zurückgeht, der nur ein „System“ in zwei Teilen geschrieben hat, vgl. unten S. 180 ff.!

<sup>520</sup> Ostsyrische Bischöfe 389.

<sup>521</sup> Vgl. dazu KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 27 Fn 123.

<sup>522</sup> B. Synh. 2.

<sup>523</sup> Über sie vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 27 Fn 126.

doch allenfalls nach dem Syrisch-Römischen Rechtsbuch eingereiht, wenn wir dem Bericht über *Ibn at-Ṭaijib* bei dem späteren koptischen Kompilator *Abū l-Barakāt* folgen<sup>524</sup>. Zwei Dinge sind dabei jedoch zu unterscheiden, nämlich ob *Ibn at-Ṭaijib* die Synode des *Ḥnānīšōʿ II* überhaupt kannte und verwertete oder ob er sie gerade als Bestandteil eines Vorlagesynodikon kannte; wobei die letzte Annahme wiederum zwei Varianten zuläßt, nämlich ob er sie gerade in der Redaktion der östlichen Synoden oder in deren Anhang vorfand. Der Schlußvermerk des *Ibn at-Ṭaijib* nach der Synode des *Georg* deutet mit *Abū l-Barakāt* eher darauf hin, daß in seiner Vorlage in der Tat das Syrisch-Römische Rechtsbuch als erster „Anhang“ folgte, *Ḥnānīšōʿ II* dann allenfalls als weiterer Anhang zu finden war, wenn nicht gar bei *Abū l-Barakāt* überhaupt nur das „Rechtsbuch“ des *Ḥnānīšōʿ I* gemeint ist<sup>525</sup>. Die Annahme einer solchen Reihenfolge (Synode des *Georg* — weltliches Material, mit dem Syrisch-Römischen Rechtsbuch beginnend) könnte zugleich ein anderes Rätsel lösen. Auf die Synode des *Georg*, genauer aber auf den Synodalbrief des *Georg* an den Chorbischof *Mīnā*, folgte in der Vorlage für *Elias al-Ġauharī* bzw. *Ibn at-Ṭaijib* der Anhang zum eigentlichen Synodikon. Wie bereits gezeigt, gehörte das Syrisch-Römische Rechtsbuch zu diesem Anhang. Das späte große Synodikon aus dem 11. Jh. kennt nun das Syrisch-Römische Rechtsbuch in drei Versionen, heute als R I, R II und R III bezeichnet. Die dritte Version beginnt mit den Worten:

Weltliche Gesetze der Romäer, die von Ambrosius dem Bekenner gemacht wurden auf Befehl des Königs Valentinian auf daß er τὸν ἡγεμόνα instruiere<sup>526</sup>.

Die Zuschreibung an *Ambrosius* von Mailand ist sicher eine Mystifikation, doch könnte sie einen konkreten Anlaß haben. SACHAU<sup>527</sup> nimmt nämlich zu Unrecht an, *Ambrosius* von Mailand sei in der syrischen Literatur unbekannt. Vielmehr erscheint er gerade in dem erwähnten synodalen Brief an *Mīnā*, freilich als Zeuge für die rechte dyophysitische Lehre<sup>528</sup>. Man muß sich nur vorstellen, daß ein Blatt vom Ende des *Mīnā*-Briefes fehlte, und R III an die Ambrosiusnotiz

<sup>524</sup> Dazu KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 28.

<sup>525</sup> Das nimmt KAUFHOLD, aaO (Fn 524) an. Die Einteilung in „kirchliches“ und „weltliches“ Material spricht dafür.

<sup>526</sup> SACHAU, Syr. Rb. I 149.

<sup>527</sup> Syr. Rb. I, XI.

<sup>528</sup> BRAUN, B. Synh. 368; CHABOT, Syn. or. 511. Übrigens auch schon unter den Väterzeugnissen der Synode des *Gregor*.

anschloß. Ein Beweis freilich ist nicht zu führen. Immerhin sind alle Überschriften zu den verschiedenen Versionen des Syrisch-Römischen Rechtsbuches spätere Erfindungen von Abschreibern oder Redaktoren<sup>529</sup>.

Nehmen wir nun an, die dem *Elias al-Ġauharī* bzw dem *Ibn at-Taijib* vorliegende Sammlung habe im Material „östlicher Synoden“ mit der Synode des *Georg* geschlossen, so ergibt sich eine schwierige Frage. Beide Autoren wirken lange Zeit nach *Ḥnānīšō II*. Wieso ist ihnen dann eine Redaktion unbekannt, die mit *Ḥnānīšō II* schließt? Ist etwa *Ḥnānīšō II* doch erst in der Schlußredaktion des Patriarchen *Elias I* zugefügt worden?

#### bb. Der Bestand der „westlichen“ Synoden

In den Redaktionen aus der Zeit des *Georg* oder des *Ḥnānīšō II* könnte der traditionelle Verweis auf übernommene westliche Synoden einen Bedeutungswandel, das in die Sammlung rezipierte westliche Material eine Bereicherung erfahren haben. Leider läßt keine der mir zugänglichen Handschriften einen separaten Redaktionsvermerk für die westlichen Synoden erkennen, der demselben Autor zugeschrieben werden könnte, der den Redaktionsvermerk für die „östlichen“ Synoden verfaßt hat. Die sonst erhaltenen Redaktionsvermerke stammen sicher nur noch vom Verfasser des großen Synodikon aus dem 11. Jh. Beide Gruppen von Kanones, westliche und östliche, waren jedenfalls in einem Bande zu finden<sup>530</sup>, die „westlichen“ dabei nicht etwa als Anhang, sondern vor den „östlichen“ Synoden. In dieser Reihenfolge waren sie schon stets nebeneinander erwähnt worden<sup>531</sup>.

Die alte Tradition kennt die pseudoniceanischen Kanones nicht<sup>532</sup>. Im großen Synodikon gehören sie jedoch zum Bestand. Wann sind sie dem Sammlungsmaterial beige-schrieben worden? Die systematische Sammlung des *Gabriel von Basra* läßt schwerlich einigermaßen sicher erkennen, wie seine Synodikon-Vorlage aussah. *Elias al-Ġauharī* aber benutzte eine Vorlage, welche die pseudoniceanischen Kanones bereits enthielt<sup>533</sup>. Dasselbe gilt für *Ibn at-Taijib*, dessen Vorlage für die chronologische Sammlung in die gleiche Zeit zurück-

<sup>529</sup> SELB, Zur Bedeutung 249 ff.

<sup>530</sup> So auch KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 30.

<sup>531</sup> Siehe oben S. 107 ff.!

<sup>532</sup> Siehe oben S. 99 ff.!

<sup>533</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 31.

reicht<sup>534</sup>, also in das ausgehende 9. Jh. n. Chr. Doch auch ein terminus post quem läßt sich finden. Daß sie inhaltlich einen Fremdkörper darstellen und daß aus der literarischen nicht auf eine inhaltliche Übernahme geschlossen werden kann, ist ein anderes Problem<sup>534a</sup>.

*Timotheos I* kennt nämlich das pseudoniceanische Material, aber er kennt es nur aus separater Tradition, nicht aus einer der bekannten Synodikon-Redaktionen. In einem Brief (Nr 10) an einen Rabban *Pētiōn*<sup>535</sup> und in einem Brief (Nr 13) an die Elamiten<sup>536</sup> befaßt er sich mit Eheverboten. Zur Begründung seiner Aussagen verweist er auf Kanon 13 und Kanon 18 der „Kanones der Apostel durch Clemens“ oder Kanones „von den Aposteln durch Clemens gegeben“, ferner auf einen Kanon 2 einer „Synode von Neokaisareia, die vor der erhabenenen (Synode) der 318 stattfand“. Die Apostelkanones sind nichts anderes als der auch bei den Nestorianern tradierte Teil des syrischen Oktateuch, ein Teil des VIII. Buches der apostolischen Konstitutionen<sup>537</sup>. Die Übersetzung dieses Werkes verdanken wir Ende des 7. Jh. n. Chr. dem Westsyrier-Jakobiten *Jakob von Edessa*. Vor dem 8. Jh. kann es also noch nicht zu den westlichen Kanones der nestorianischen Tradition gehört haben. Die Synodalkanones wieder werden anscheinend nach einer der beiden Versionen des antiochenischen Corpus Canonum zitiert, die eine syrische Übersetzung erfahren haben<sup>538</sup>. *Timotheos I* zitiert aber noch weiteres Material aus dem „Westen“. In § 11 seines Rechtsbuches<sup>539</sup> bezieht er sich wiederum auf „die Apostel“ und referiert über § 11 der Kanones, die „von einzelnen Aposteln stammen“, besser bekannt unter dem Namen des erstgenannten Apostels Simeon des Kanaanäers. Gerade diese Kanones kennt nun zwar *Ibn al-Taijib* in seiner chronologischen Sammlung, folglich müssen sie sich auch in seiner Vorlage gefunden haben. Das große Synodikon enthält in den überlieferten Handschriften eben diese Kanones nicht, wohl weil sie mit dem Anfang weggefallen sind.

<sup>534</sup> Siehe unten S. 182 f.!

<sup>534a</sup> Vgl. DE VRIES, Kirchenbegriff 55; aA JUGIE, *Ecclesiologie des Nestoriens* EO 34 (1935) 16.

<sup>535</sup> BRAUN, Briefe des Katholikos Timotheos, OC 2 (1902) 13 und 15. Einführend OC 1 (1901) 138 ff.; vgl. auch BIDAVID, *Les lettres du patriarche nestorien Timotheos I, Studi e Testi* 187 (1956).

<sup>536</sup> BRAUN, aaO (Fn 535) 31 und CSCO Script. Syri ser. II tom. LXVII 50 ff.

<sup>537</sup> Siehe oben S. 93! KAUFHOLD, Addai 113 f. hält es für möglich, daß einzelne Teile daraus schon vor der Zeit *Jakobs von Edessa* übersetzt wurden.

<sup>538</sup> Siehe oben S. 103!

<sup>539</sup> SACHAU, Syr. Rb. II 67.

In seinem Brief an die Elamiten (Nr 13) zitiert er:

Aus den königlichen Gesetzen, die ergingen und die die heiligen Vatersynoden annahmen, Gesetz 14: ...

Wie ein Textvergleich leicht ergibt, ist damit eine Stelle des Syrisch-Römischen Rechtsbuches gemeint, die sich ua mit der Leviratehe befaßte. Der Titel legt im übrigen auch dar, daß das Syrisch-Römische Rechtsbuch hier ebenfalls als synodales Material verstanden wurde, doch wohl aber nicht der östlichen Synoden. Die Paragraphenzählung wird zum weiteren Argument. Sie findet sich nämlich in keiner der uns bislang bekannten zahlreichen Rezensionen des Syrisch-Römischen Rechtsbuches, weder in den in das große Synodikon aufgenommenen nestorianischen Rezensionen R I (§ 56), R II (§§ 53, 54)<sup>539a</sup> und R III (§§ 109, 110)<sup>540</sup>, noch in anderen Rezensionen, nämlich L (§§ 108, 109), P (§§ 42, 43), Ar (§ 53), Arm (§§ 54, 55), auch nicht in der Rezension aus dem jakobitischen Synodikon, das VÖÖBUS neuerdings bekannt gemacht hat<sup>541</sup> oder in der noch unveröffentlichten, mir in Kopie vorliegenden Handschrift Vat Syr 560<sup>542</sup> oder in der von *Bar Hebraeus* verwendeten Rezension<sup>543</sup>. Hätte *Timotheos I* eine Sammlung mit wenigstens einer der drei nestorianischen Rezensionen vor sich gehabt, so wäre nicht einzusehen, warum er nicht nach dieser Vorlage hätte zitieren sollen. Allem Anschein nach zitiert er aber sein gesamtes Material aus Quellen außerhalb des nestorianischen Synodikon.

Schon bisher konnte man den Eindruck haben, *Timotheos I* stütze sich auch auf westsyrisch-jakobitische Quellen. Die Berufung auf das Syrisch-Römische Rechtsbuch bestärkt diesen Eindruck<sup>544</sup>. Im „Westen“ lag auch der Entstehungsort des griechischen Originals, das wir nach dem Lob über die Verurteilung des *Nestorios* (R II 50) und für das Reich der Romaioi und Kaiser Leo (R II 49) in die Zeit nach

<sup>539a</sup> NALLINO, Racc. IV, 558 Fn 5 glaubt an eine Verschreibung von „54“ zu „14“, hätte damit dann eine bekannte Version (R III) als Vorlage. KAUFHOLD teilt diese Meinung, wie er mir schrieb.

<sup>540</sup> SACHAU, Syr. Rb. I.

<sup>541</sup> Synodicon II 106 ff.

<sup>542</sup> Fol. 29/91 r — 31/93 v.

<sup>543</sup> Vgl. BRUNS-SACHAU, aaO (Teil A Fn 124) 178.

<sup>544</sup> Keine der nestorianischen Rezensionen erwähnt übrigens wie *Timotheos I* die Billigung der heiligen Väter (von Nicaea). Wohl aber findet sich in der melchitischen und koptischen Tradition eine Zuschreibung an Nicaea. Das Syrisch-Römische Rechtsbuch erscheint in dieser Tradition nämlich zumeist als eines der vier Bücher „Kanones der Könige“, die man gemeinsam wie einzeln Kaiser Konstantin und dem Konzil von Nicaea zuschrieb. Vgl. RIEDEL, Kirchenrechtsquellen, passim; NALLINO, Racc. IV 324 ff.

*Ephesos* (431 n. Chr.) datieren müssen. Die syrische Übersetzung, oder genauer, die syrischen Übersetzungen entstanden im westsyrisch-jakobitischen Bereich, wahrscheinlich zusammen mit der Übersetzung des auch dort fortgeschriebenen antiochenischen *Corpus Canonum*<sup>545</sup>.

Eine weitere Stütze dieser Meinung bietet die Synode von *Karthago*, die sonst in der nestorianischen Tradition nicht erwähnt wird. Wiederum begegnet uns *Jakob von Edessa* als erster Übersetzer dieses Werks ins Syrische<sup>546</sup>. Es liegt nahe, daß es mit dem jakobitischen Material der 73 pseudonicaeanischen Kanones, des clementinischen Oktateuch und des Syrisch-Römischen Rechtsbuches im „Osten“ bekannt wurde. *Timotheos I* hat das Material außerhalb der nestorianischen Sammlung, vielleicht als Teil einer parallelen jakobitischen Kanonessammlung kennengelernt. Von dort ist es — da die Autoren dogmatisch unverfänglich waren — noch vor der Kompilation des *Elias al-Gauhārī* in das nestorianische Synodikon übernommen worden.

Übernommen wurde aber nicht nur das neue, jakobitische Material, sondern auch jene Darstellungsweise, die später das große Synodikon spiegelt. Aus einem Vergleich des gesamten im Orient überlieferten synodalen Materials, das unter dem Namen der Synode von *Nicaea* umläuft, erkennen wir<sup>547</sup>, daß nur jene Sammlungen chronologisch richtig *Nicaea* nach *Neokaisareia* und vor *Gangra* bieten, die das erweiterte *Corpus Nicaeanum* kennen. Alle mit *Nicaea* beginnenden Synodika — so auch die ältere nestorianische und jakobitische Tradition — enthielten nur die 20 „echten“ Kanones von *Nicaea*. Daher liegt es nahe, die Übernahme der pseudonicaeanischen Kanones in die nestorianische Sammlung als Übernahme einer anders geordneten, inhaltlich erweiterten jakobitischen Rezension „westlicher“ Synoden zu sehen<sup>548</sup>. Die Übernahme und Neuredaktion, oder besser, die partielle Übernahme eines anders redigierten Synodikon und eine Erweiterung des *Corpus Nicaeanum* gingen Hand in Hand.

Das Ergebnis der Neuredaktion ist im ersten Teil eine breite Sammlung „westlichen“ Materials, in der nestorianische und jakobitische Traditionen aus reichskirchlichem oder doch angeblich reichskirchlichem Ursprung zusammenfließen, wahrscheinlich so wie die Nr 1—25 des großen Synodikon es zeigen. Im zweiten Teil, entsprechend den Nr 26—40 des großen Synodikon, fand sich östliches kirchliches Material, dem in richtiger Zeitfolge das apokryphe *Pāpā*-Material an

<sup>545</sup> Siehe oben S. 88, 93 und 103!

<sup>546</sup> BAUMSTARK-RÜCKER, aaO (Fn 512) 191.

<sup>547</sup> SELB, Kanonessammlungen 381.

<sup>548</sup> Hier mißversteht mich KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 21 und 23.

die Spitze gestellt war und das zunächst einmal mit der Synode des *Georg* schloß. Offen muß bleiben, ob die Anhangsmaterialien zur Synode des *Mār Abā* und des *Gregor* (Nr 42—51) damals schon zum Bestand gehörten. Denn auf die Synode des *Georg* folgte ein Anhang weltlichen Materials, die sogenannten Rechtsbücher, an ihrer Spitze das Syrisch-Römische Rechtsbuch, die sämtlich in der ersten Hälfte des 9. Jh. vorlagen.

#### cc. Die „Synoden“ des *Timotheos I*

Eine besondere Frage geben die angeblichen Synoden des *Timotheos I* auf. 'Abdīšō bar Brīkā von *Nisibis*<sup>549</sup> berichtet von zwei „Synoden“ des *Timotheos I*, aus den Jahren 790 und 804/805 n. Chr. Mit keiner dieser beiden Synoden kann das Treffen identisch sein, bei dem im Jahre 782 n. Chr. der zwei Jahre dauernde Streit um die Anerkennung des *Timotheos* vor allem durch den Metropolit von *Elam*, *Ephraem*, beigelegt wurde<sup>550</sup>. Das Ergebnis des Treffens, an dem neben dem Patriarchen und *Ephraem* auch der Metropolit von *Prāt* teilnahm, war ein Schreiben des *Timotheos I* an den Metropolit von *Elam*<sup>551</sup> bestehend aus Briefftext und 4 Kanones, das seiner späteren synodalen Approbation wegen ein Synodalbrief genannt werden kann. In diesem Brief wurde bereits eine allgemeine Synode angekündigt, auf der sein Inhalt nach 'Abdīšō bar Brīkā dann auch wirklich approbiert worden sein soll<sup>552</sup>. Demgemäß zitiert er auch einen Teil des Synodalbriefes als Teil der allgemeinen Synode von 790 n. Chr.<sup>553</sup>. Ob die Synode von 790 n. Chr. neben der Approbation des Synodalbriefes auch noch eigene Kanones erließ, wissen wir nicht<sup>554</sup>. Eine zweite Synode vom Jahre 804/805 n. Chr. soll nach 'Amr 98 Rechtsentscheidungen in Frage und Antwort gebilligt haben<sup>555</sup>. Damit ist wohl das nach einer Werknotiz gerade im Jahre 805 n. Chr. entstandene Rechtsbuch des *Timotheos I*<sup>556</sup> gemeint, wobei uns nicht stören darf, daß es in der Tat 99 Paragraphen zählt. Das Rechtsbuch selbst berichtet nicht von einer Billigung durch eine Synode. Da der Sammlungsaufrag der Mitbrüder und die synodale

<sup>549</sup> MAI SVNC X (Collectio) tract. IX, VI de librorum compositoribus.

<sup>550</sup> BRAUN, OC II/1, 283 ff.; BIDAWID, aaO (Fn 535) 4.

<sup>551</sup> LABOURT, De Timotheo I 12: Fixierung der Friedensbedingungen.

<sup>552</sup> CHABOT, Syn. or. 603 Fn 4 und 605 Fn 3.

<sup>553</sup> Collectio IX, IV.

<sup>554</sup> BIDAWID, aaO (Fn 535) 38 f., rechnet alle Kanones zum Synodalbrief; LABOURT, De Timotheo I 13, schreibt Kanon 3 der Synode von 790 n. Chr. zu.

<sup>555</sup> GISMONDI, Maris II 66/38.

<sup>556</sup> SACHAU, Syr. Rb. II 55: Anno Graecorum 1116.

Approbation jedoch bei allen Rechtsbüchern zum Legitimations-Topos wurde, ist nicht auszuschließen, daß 'Amr eine übliche Werknotiz über die Entstehung entsprechend umfunktionierte. Das große Synodikon jedenfalls führt den Synodalbrief und das Rechtsbuch in seinem Bestand.

dd. Die Endreaktion des Synodikon aus dem 11. Jh. n. Chr.

Das uns überlieferte Synodikon bietet einen Redaktionsvermerk von der Hand des *Elias I Patriarcha*, gestorben 1049 n. Chr. Der Vermerk berichtet über die Schlußredaktion des Synodikon<sup>557</sup>, obwohl noch weitere Materialien folgen. Ich gebe diesen Vermerk in eigener Übersetzung aus den mir vorliegenden Handschriften des Synodikon wieder:

Es endet mit der Hilfe unseres Herrn und Gottes die verehrungswürdige Synode, die unser seliger Mar Elias I Katholikos-Patriarch gesammelt hat aus den Schriften der seligen Väter — die Fürbitte der Gläubigen sei ihnen sicher und dem Schreiber Vergebung —.

Auf diesen Vermerk folgt als weitere Fortschreibung, aber ohne das innerhalb der Redaktion übliche tūb („dann“), eine Sammlung des *Mār Gīwargīs* (*Georgis*) mit einem eigenen Schlußvermerk, daß nämlich die Sammlung des *Mār Gīwargīs*, Metropolit von *Arbela* und *Ḥdajāḥ* ende. Darauf wieder folgt eine oder mehrere Sammlungen des *Elias von Nisibis* mit einem eigenen Schlußvermerk. Ganz am Ende steht der lakonische Schreiber-, nicht etwa Redaktionsvermerk: „Es endet der Band der Synoden; unser Herr sei gelobt, Amen“.

Als Redaktor des großen Synodikon, dem wir Aufnahme und Anordnung des Materials letztlich verdanken, kommt daher nur *Elias I Patriarcha* in Frage<sup>558</sup>. Die redaktionellen Änderungen gegenüber der Vorlage dürften beträchtlich gewesen sein. Vielleicht hilft uns hier für den älteren Teil des Synodikon eines Tages eine Edition des Werkes des *Elias al-Ḡauharī* weiter. Aber schon nach der lückenhaften chronologischen Sammlung des *Ibn at-Taijib* steht fest, daß in seiner Vorlage das „weltliche Recht“ mit dem Syrisch-Römischen Rechtsbuch begann, zeitlich richtig mit den Übersetzungen aus dem Persischen (wahrscheinlich *Simeon*, dann *Išō'bökt*) fortsetzte, und nach *Timotheos I*

<sup>557</sup> MINGANA, Catalogue col. 1121f., meint, der Schlußvermerk sei an die falsche Stelle geraten; ähnlich BAUMSTARK, Geschichte 286f.

<sup>558</sup> Vgl. auch KHAJATH, Syri orientales 122; DAUVILLIER, Chaldéen col. 353f.; DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 14.

zeitlich richtig mit *Ṭšō'bar Nūn* schloß, allenfalls noch als Anhang den letzten der Reihe, *ʿAbdīšō' bar Bahrīz* aufnahm. Im großen Synodikon ist nicht nur die Reihenfolge verändert, es folgen auch noch Briefe des *Timotheos I* und Äußerungen des *Ṭšō'bar Nūn* zu kirchlichen Fragen. Ohne neues Material läßt sich dieses Thema nicht weiter verfolgen, zumal selbst die vorhandenen Handschriften des Synodikon angebliche oder wirkliche Blattvertauschungen „korrigieren“<sup>559</sup> und die Herausgeber oftmals die Schreiber korrigieren oder rückkorrigieren<sup>560</sup>.

#### b. Die Zeit der originalen Rechtsbücher

Im 7. Jh. endete die Epoche, in der sich kirchliche Verfassung und Disziplin in synodalen Kanones formten, ja in der überhaupt allgemeine Synoden gesetzgeberische Aktivität zeigten<sup>561</sup>. Einzelne juristisch interessierte Kleriker bildeten in der Folgezeit das Recht fort. Sie aber widmeten sich speziell der Ausbildung eines christlichen Eherechts und der anscheinend in dieser Zeit stärker geforderten kirchlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Streitigkeiten unter Christen<sup>562</sup>. Nicht Synoden, sondern Persönlichkeiten treten deshalb auf den Plan. Die Regeln für das Kloster vom Berge *Ṭzlā* sind wohl schon früher als selbstständiges Rechtswerk geschrieben worden. Der Entstehungszeit nach gehören sie noch in die vorislamische Zeit. Ähnliches gilt für die Statuten der Schule von *Nisibis*.

*Simeon*, Erzbischof von *Rēw Ardāšīr* in der *Persis*, ist wohl der älteste juristische Autor, den wir für die islamische Zeit nennen müssen. Er lebte zur Zeit des *Ṭšō'jāhḫ III* (Mitte des 7. Jh.)<sup>563</sup>, gegen den er sich auflehnte. Er verfaßte ein Erbrecht für die Zwecke der kirchlichen Rechtspraxis, in Fragen und Antworten, insgesamt 22 Paragraphen<sup>564</sup>. Das im Original in mittelpersischer Sprache geschriebene Werk wurde später — vielleicht durch des *Timotheos I* Vermittlung — von einem Kleriker aus *Bēt Qatrājē* ins Syrische übersetzt und fand Aufnahme in

<sup>559</sup> Vor allem MINGANA; vgl. oben S. 63 ff.!

<sup>560</sup> Vgl. nur die Edition bzw. Übersetzung von CHABOT, *Syn. or.*, und BRAUN, *B. Synh.*!

<sup>561</sup> So schon DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 331.

<sup>562</sup> Wir können uns hier bei der Charakterisierung der Autoren und der Werke kurz fassen, da dem „weltlichen Recht“ und damit den Rechtsbüchern eine eigene Abhandlung gewidmet wird. Auch die Literaturangaben werden hier kürzer gehalten.

<sup>563</sup> So zu Recht NALLINO, in *Studi Bonfante I* 237 und *Il diritto successorio presso i Siri Christiani*, *Racc. IV* 632 ff., DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 332, und DAUVILLIER-DE CLERCQ, *Mariage* 12. Die Gründe, die SACHAU, *Syr. Rb. III, XVII*, anführt, um ihn ans Ende des 8. Jh. zu setzen, sind nicht stichhaltig.

<sup>564</sup> Vgl. oben S. 66, 70!

das nestorianische Synodikon. Vor den einzelnen Erbrechtssätzen steht eine, freilich dürftige rechtstheoretische Einleitung aus dem Geiste des Christentums, ferner eine historische Rechtfertigung der Abkehr vom mosaischen Gesetz und der Bildung einer eigenen christlichen Tradition.

*Hnānīšō' I* (Misericordia Jesu) wurde im Jahre 686 n. Chr. zum Patriarchen gewählt. Er mußte bei einem Wechsel in der arabischen Oberherrschaft aus seinem kirchlichen Amt weichen, konnte später aber wieder zurückkehren und starb im Jahre 700<sup>565</sup>. Von seinen Schriften sind nur die ins Synodikon aufgenommenen „richterlichen Entscheidungen“ erhalten<sup>566</sup>. Es handelt sich um drei verschiedenartige Gruppen von Texten, einmal eine Reihe von Sendschreiben des Patriarchen, die zum Teil gar keinen juristischen Inhalt haben (I—XVIII), dann um allgemeinere Sätze erbrechtlicher Natur (XIX—XXI), schließlich wieder um weitere Einzelfallentscheidungen (XXII—XXV)<sup>567</sup>. Das Werk ist das erste Zeugnis umfangreicherer kirchlicher Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten der Christen, bedeutsam vor allem deshalb, weil der Patriarch auch selbst als Richter auftritt.

*Īšō' bōkt* (Jesus hat erlöst) lebte Ende des 8. Jh., Anfang des 9. Jh. n. Chr. Er wurde von *Hnānīšō' II* zum Erzbischof der *Persis* geweiht<sup>568</sup>. Wir kennen von ihm nur seine persisch verfaßte und auf Geheiß des *Timotheos I* ins Syrische übersetzte „Schrift über die Rechtsentscheidungen“<sup>569</sup>. Unter dem Titel finden wir ein bedeutsames originales Werk, das uns nach einer von der Avesta beeinflussten Rechtstheorie — der Autor ist auch als Philosoph bekannt — in großem Umfange Eherecht, Erbrecht, Obligationenrecht und Prozeßrecht zum Gebrauch in der kirchlichen Gerichtsbarkeit für weltliche Streitigkeiten der Christen bietet. Hier wurde zum ersten Male der Versuch unternommen, neben dem Eherecht das gesamte saekulare Rechtsleben, dazu noch systematisch, zu erfassen. Freilich dürfen wir noch nicht von

<sup>565</sup> Vgl. SACHAU, Syr. Rb. II, VI ff.; NALLINO, Il diritto successorio (Fn 563) 650 ff.; DAUVILLIER, Chaldéen col. 335.

<sup>566</sup> Ausgabe und Übersetzung bei SACHAU, Syr. Rb. II.

<sup>567</sup> Es geht also nicht nur um Briefe, wie KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 28, meint.

<sup>568</sup> Zur Person SACHAU, Syr. Rb. III, VIII ff. und 289. DAUVILLIER, Chaldéen col. 340 ff.

<sup>569</sup> Ausgabe und Übersetzung von SACHAU, Syr. Rb. III; vgl. dazu besonders NALLINO, Studi Bonfante I 237 ff. und 252 ff.; ferner DERS., Il diritto successorio, Racc. IV 660 ff.; DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 12.

einer Sammlung von Normen sprechen, da die Kasuistik dominiert und aus den Fällen nicht immer Regeln abstrahiert werden.

Der bereits erwähnte Patriarch *Timotheos I*<sup>570</sup> regierte von 780 bis 823 n. Chr. Er war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der nestorianischen Kirche, von Missionseifer erfüllt<sup>571</sup>, von großem Einfluß am Hofe der abbasidischen Kalifen — insbesondere unter *Hārūn ar-Rašīd* —, Zeitgenosse hervorragender nestorianischer Gelehrter, die als Kulturmittler zwischen griechischem und arabischem Geiste wirkten<sup>572</sup>, ein großer Kenner der patristischen Literatur und christlichen Tradition und ein leidenschaftlicher Sammler von Quellen<sup>573</sup>. Für die kirchliche Rechtsgeschichte ist nicht nur von Bedeutung, daß er das Werk des *Īšōbōkt*, vielleicht auch das des *Simeon* aus dem Persischen ins Syrische übersetzen ließ, vielmehr stammt von ihm selbst ein im engeren Sinne kirchenrechtlicher Synodalbrief an *Ephraem*, Metropolit von *Elam* — gelegentlich als erste Synode bezeichnet<sup>574</sup> —, und eine „τάξις kirchlicher und erbrechtlicher Entscheidungen“ in 99 Paragraphen<sup>575</sup>, die sogenannte zweite Synode. Die ersten Bestimmungen dieses zuletzt genannten Werkes befassen sich zuerst noch mit kirchlichem Recht in engerem Sinne (bis § 17), dann folgt eine große Zahl eherechtlicher Entscheidungen (bis § 45), und schließlich finden sich erb- und ehegüterrechtliche Regeln und Entscheidungen (bis § 99), wobei freilich gelegentlich auch einmal andere Themen dazwischengeschoben erscheinen. Als kirchenrechtlich interessante Quellen dürfen wir die zahlreichen Briefe des *Timotheos I* (etwa 200), die sich ebenfalls in unserem großen Synodikon finden, nicht vergessen.

*Īšō bar Nūn* (Jesus, Sohn des Nūn)<sup>576</sup> war Gegner und Nachfolger des *Timotheos I*, Patriarch von 823 bis 828 n. Chr. Wie *Timotheos* verfaßte er ein Werk für die kirchliche Gerichtsbarkeit, das nicht nur

<sup>570</sup> KHAJJATH, *Syri orientales* 36 und 137 f.; LABOURT, *De Timotheo I*; SACHAU, *Syr. Rb. II*, XVII ff.; ORTIZ DE URBINA, *Patrologia* 202; BRAUN, *Der Catholicos Timotheos I und seine Briefe*, OC I (1901) 138 ff.; SPULER, *Hb. Or.* 153 ff.; NALLINO, *Studi Bonfante I* 254; BIDAWID, *Les lettres du Patriarche Nestorien Timothée I*, *Studi e Testi* 187, Rom 1956, 1 ff., und GRAF, *Geschichte II* 114 ff.

<sup>571</sup> Vgl. dazu SPULER, *Hb. Or.* 154; DAUVILLIER, *Chaldéen col.* 331 und 347.

<sup>572</sup> Vgl. dazu SPULER, *Hb. Or.* 147 f., und DAUVILLIER, *Chaldéen col.* 330.

<sup>573</sup> Zu Recht betont bei DAUVILLIER, *Chaldéen col.* 344.

<sup>574</sup> Vgl. oben S. 174 ff.!

<sup>575</sup> Ausgabe und Übersetzung bei SACHAU, *Syr. Rb. II*. Nach einem Hinweis von BREYDY auf dem Symposium Syriacum 1980 in Goslar finden sich Zitate des *Timotheos I* in *Stephan ad-Duwailū* „Rechtfertigung der maronitischen Nation“ (GRAF, *Geschichte III* 368 f.), jedoch in anderer Zählung als in der Ausgabe von SACHAU.

<sup>576</sup> SACHAU, *Syr. Rb. II*, XXI ff.; DAUVILLIER, *Chaldéen col.* 348.

kirchliche Themen im engeren Sinne behandeln wollte, sondern auch Rechtsfragen weltlicher Streitigkeiten der Christen. Wie *Timotheos* ließ der Verfasser sein Werk auf einer Synode bestätigen<sup>577</sup>. Wieder beherrschen eherechtliche und erbrechtlich-güterrechtliche Entscheidungen in schon recht abstrakten Regeln die Darstellung. In geringerem Maße finden wir auch Themen wie Klerikerdisziplin, Mord, Diebstahl, Unzucht, Sklavenhandel und Prozeßrecht behandelt. Doch ist der gesamte Stoff, insgesamt 133 Paragraphen, unsystematisch dargestellt.

'*Abdišo*' bar *Bahrīz* (*Ḥabīb ibn Bahrīz*), Metropolit von *Harrān*, später von *Arbela* oder *Moṣul*, lebte unter dem Kalifen *al Ma'mūn* (813—833 n. Chr.)<sup>578</sup>. Er verfaßte ein syrisch geschriebenes Rechtsbuch, das sich einigen traditionellen Ehefragen, vorwiegend aber dem Erbrecht widmete<sup>579</sup>. Das spekulative Erbsystem — anscheinend weitab von aktuellen praktischen Fragen — scheint ein origineller Versuch zu sein, mosaisches Erbrecht mit zeitgenössischen naturrechtlichen Vorstellungen in Einklang zu bringen. Von diesem Werk gibt es noch eine erweiterte Fassung mit „Zusätzen“ erbrechtlichen Inhalts<sup>580</sup>, deren Zuschreibung einstweilen unklar bleibt. Nur das ohne Zusätze überlieferte Werk ist Bestandteil des Synodikon geworden. Woraus *Ibn at-Ta'ijib* die Version mit den Zusätzen übernahm<sup>581</sup>, bleibt vorläufig im Dunkel.

*Johannes V. bar Abgārē*, Katholikos-Patriarch von 900—905 n. Chr., verdanken wir ein syrisch geschriebenes Erbrecht, das sehr stark muslimisches Recht übernimmt<sup>582</sup>. Es fand keinen Eingang in das große Synodikon. Wie das Werk des '*Abdišo*' bar *Bahrīz* erscheint es von spekulativem, nicht von praktischem Geist getragen.

### c. Kompilationen

KAUFHOLD bemerkt zu Recht, daß es von den chronologischen Sammlungen, die kirchliches und weltliches Recht — mit allen Vorbe-

<sup>577</sup> Für *Timotheos*: 'Amr, GISMONDI, Maris II 66/38; für *Išo* bar *Nūn*: 'Amr, GISMONDI, Maris II 67/39.

<sup>578</sup> Zur umstrittenen Autorenfrage habe ich mich nunmehr KAUFHOLDs Argumenten gebeugt. Vgl. zusammenfassend, Die Rechtssammlung 44 ff.

<sup>579</sup> Edition und Übersetzung von SELB, '*Abdišo*' bar *Bahrīz*, Ordnung der Ehe und der Erbschaften sowie Entscheidung von Rechtsfällen, Wien 1970.

<sup>580</sup> SELB, aaO (Fn 579) 171 ff.

<sup>581</sup> Vgl. dazu SELB, aaO (Fn 579) 147 ff.

<sup>582</sup> Edition und Übersetzung von KAUFHOLD, Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V bar Abgārē zugeschriebene Rechtsbuch, München 1971. Die Zuschreibung der Syrischen Texte an *Johannes V* ist freilich nicht gänzlich gesichert.

halten, die wir für eine solche Unterscheidung im Orient machen müssen — aufzeichnen, nicht weit zu systematischen Darstellungen kirchlichen und weltlichen Rechts in Zusammenfassung ist<sup>583</sup>. Neben Auszügen aus oder Referaten über den Inhalt von chronologisch geordneten Vorlagetexten kirchlichen, weltlichen oder gemischten Inhalts gab es daher bald auch systematische Kompilationen, die kirchliches und weltliches Recht trennten aber gemeinsam darstellten. Wir können von Nomokanones sprechen. Einer kurzen, aber recht fruchtbaren Zeit origineller Rechtswerke vom beginnenden 7. bis zum beginnenden 9. Jh. n. Chr. folgten so in der nestorianischen Kirche Ende des 9. Jh. die Sammler<sup>584</sup>, die den überkommenen Quellenbestand sichteteten und ordneten.

Den ersten Nomokanon der Nestorianer, von dem wir Kenntnis haben, verdanken wir dem Metropolit *Gabriel von Basra*<sup>585</sup> (entstanden zwischen 884 und 893 n. Chr.). Er verfaßte ein systematisches Werk nestorianischen Rechts in zwei Teilen, in denen weltliches und kirchliches Recht getrennt sind. Leider ist uns davon der erste Teil nur in einem kurzen Fragment bekannt; auch der zweite Teil ist nicht vollständig erhalten; den genauen Titel des Werkes kennen wir überhaupt nicht. Unklar ist, welche Sammlung *Gabriel* als Vorlage benutzte. Da der Autor keine Angaben über seine Vorlage macht, auch Einzelzitate nicht leicht als solche auszumachen sind, bleibt uns nur der Rückschluß aus dem Inhalt der systematischen Sammlung<sup>586</sup>. Diesen Inhalt hat neuerdings KAUFHOLD recht ausführlich nach seinen Ursprüngen durchforscht<sup>587</sup>, auch danach, in welcher Weise *Gabriel* mit seinen Vorlagen verfuhr<sup>588</sup>. *Gabriels* Werk ist seinerseits wieder von späteren Kompilatoren verwendet worden, ist Grundlage für die Sammlungen (jeweils im systematischen Teil) des *Ibn at-Ṭaijib* „Recht der Christenheit“ und des *ʿAbdīšō bar Brīkā* „Collectio Canonum

<sup>583</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 35.

<sup>584</sup> Zu Unrecht meint DAUVILLIER, Chaldéen col. 331, die arabische Periode sei überhaupt nur eine Zeit der Sammlung und Systematisierung des älteren Stoffes.

<sup>585</sup> Edition, Übersetzung und Analyse von KAUFHOLD, Die Rechtssammlung. Alle früheren Angaben zur Existenz, zum Inhalt, zum Charakter des Werkes, mit denen sich KAUFHOLD auseinandersetzt, scheinen mir gänzlich überholt zu sein. Eine Vorstellung des Werks ist bereits in der Quellenlehre, oben S. 73f., gegeben worden.

<sup>586</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 119, 121, meint danach, *Gabriel* habe nur eine Sammlung der östlichen Synoden allein benutzt, im Unterschied zu *Elias al-Ġauharī* und *Ibn at-Ṭaijib*.

<sup>587</sup> AaO 119 ff.

<sup>588</sup> AaO 122 ff.

Synodicorum“. Schon NALLINO<sup>589</sup> hatte das ohne Vergleichstext für das genannte Werk des 'Abdīšō' behauptet, war aber auf Widerspruch gestoßen<sup>590</sup>. HOENERBACH und SPIES<sup>591</sup> fanden, *Gabriel* sei über *Ibn at-Taijib* mittelbar auch Grundlage für 'Abdīšō' *bar Brīkā* geworden. KAUFHOLD, dessen Meinung ich teile<sup>592</sup>, kann nunmehr zeigen, daß 'Abdīšō' unmittelbar auf das Werk des *Gabriel* zurückgeht, sofern er nicht weitere, insbesondere neuere Quellen berücksichtigt<sup>593</sup>. Eine Frage wird in der Zukunft freilich noch zu klären sein, ob nämlich das Werk des *Gabriel* eine syrische oder arabische Fortschreibung erfahren hat, die sich zwischen das Original und die späteren Sammlungen schiebt<sup>594</sup>.

In ungefähr derselben Zeit wie *Gabriel von Baṣra* wirkte in einer ganz anderen Gegend, nämlich dem nestorianisch missionierten „Westen“, *Elias al-Ġauharī*, Metropolit von *Damaskus*<sup>595</sup>. Leider können wir mangels einer Edition seine Sammlung noch nicht in ähnlicher Weise analysieren wie die des *Gabriel*. Ein Wandel zeigt sich freilich schon jetzt recht klar. Die nestorianische Kirche ging zum Arabischen als Kirchensprache über, vielleicht im „Westen“ eher als im ehemals persischen „Osten“.

Von *Johannān (Johannes) V*<sup>596</sup>, *bar Abgārē* genannt, den wir bereits als Verfasser eines Erbrechtswerks kennengelernt haben<sup>597</sup>, soll nach Berichten bei 'Amr und *Mārī*<sup>598</sup> eine auf einer Synode vom Jahre 900 n. Chr. approbierte syrische Sammlung stammen. Vorauszuschicken ist, daß dem Patriarchen, bzw der Synode, ein fortgeschriebenes Synodikon bekannt war. Die von *Amr* überlieferte Wahlkapitulation zeigt, daß der gewählte Patriarch *Johannān V* versprach

... alle westlichen und östlichen Synoden anzunehmen, denen die Väter und Patriarchen wie die sehr bewährten doctores der Persis ihren Fleiß widmeten.

Die Formel bezeichnet ein Synodikon, dem bereits Rechtsbücher

<sup>589</sup> Racc. IV 580.

<sup>590</sup> DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 13 f.; DAUVILLIER, Chaldéen col. 362 f.

<sup>591</sup> *Ibn at-Taijib* II (Text) Einleitung S. IX.

<sup>592</sup> 'Abdīšō' *bar Bahrīz* 16 und Kodifikationen 21.

<sup>593</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 59.

<sup>594</sup> Vgl. dazu oben S. 74 und 179!

<sup>595</sup> Das Werk wurde bereits in der Quellenlehre, oben S. 72, vorgestellt.

<sup>596</sup> Nach DAUVILLIER fälschlich einem *Johannān* zugeschrieben, Chaldéen col. 350; ebenso COUSSA, Epitome I 191; doch meinen beide den *Johannān bar Abgārē*.

<sup>597</sup> Vgl. oben S. 78 und 179!

<sup>598</sup> GISMONDI, Maris II 81/47 bzw Maris I 189 b/78.

beigeschrieben waren. Wenn man später das Synodikon zitierte, bezeichnete man es mit diesen Worten. Für *Amr* wie für alle Kompilatoren seit *Gabriel* und *Elias al-Ġauharī von Damaskus* waren eben auch die Rechtsbücher wegen ihrer wirklichen oder vorgegebenen synodalen Approbation „Synoden“. Hat daraus etwa auch *Johannān V* eine Kompilation veranstaltet<sup>599</sup>? Nach *Amr* enthielten die „*Canones de iudiciis*“ des *Johannān V* nämlich kirchliche und weltliche Entscheidungen. ME werden hier zumindest zwei selbständige Werke gemeinsam angeführt. Die weltlichen Entscheidungen sind nichts anderes als ein Erbrechtswerk, das KAUFHOLD jüngst herausgegeben und übersetzt hat<sup>600</sup>. Die kirchlichen Entscheidungen aber sind Regeln aus dem Grenzbereich zwischen Recht und Liturgie, die aus der Tradition erst noch nach Werken zu identifizieren sind. Zwei Reihen solcher Kanones verwendet *Ibn at-Ṭaijib* unter dem Titel „Über die Grundlehren“ und „Vorschriften für die Altardiener“, eine dritte Reihe könnte sich in der Handschrift Sir. Borg. 78, 100, finden, auf weitere Kanones deuten die Zitate bei *ʿAbdīšō bar Brīkqā*. Im Ergebnis können wir aber schon jetzt festhalten, daß wir in *Johannān V* keinen Kompilator einer chronologischen oder systematischen Sammlung des gesamten weltlichen und kirchlichen Rechts sehen dürfen.

*Ibn at-Ṭaijib*, zu Beginn des 11. Jh., Mönch, Priester, Hofmann, Arzt und Leiter einer medizinischen Schule, Philosoph und Sekretär des Patriarchen *Elias I*, schrieb eine Sammlung in arabischer Sprache mit dem Titel „Recht der Christenheit“<sup>601</sup>. Sie besteht aus zwei Teilen, aus einer chronologischen Sammlung, die das nestorianische Synodikon zur Grundlage hatte<sup>602</sup>, und aus einer systematischen Sammlung, die sich sehr eng an die Vorarbeit des *Gabriel von Baṣra* anlehnte<sup>603</sup>, selten einmal inhaltliche Veränderungen gegenüber der Vorlage wagte<sup>604</sup>. Das Rätsel der dem „System“ des *Gabriel* ganz systemwidrig als geschlossene Werke beigeschriebenen Abhandlungen des *Johannān V*

<sup>599</sup> Vgl. dazu schon NALLINO, Studi Bonfante I 255; CERSOY, ZfA 9 (1894) 364; BAUMSTARK, Geschichte 235.

<sup>600</sup> Vgl. oben S. 73f. und 179!

<sup>601</sup> Bereits in der Quellenlehre vorgestellt, oben S. 75 ff.

<sup>602</sup> Zum Verhältnis zwischen Synodikon und *Ibn at-Ṭaijib* vgl. GRAF, OCP VI (1940) 518 und Geschichte II 174; GUIDI, Ostsyrische Bischöfe 388f. und GSAI IV (1890) 167; NESTLE, ZKG XVIII (1898) 212; BRAUN, De Sancta Nicaena Synodo; CHABOT, Syn. or. 14; SACHAU, Syr. Rb. I, II, III, jeweils wenn er mit Hilfe *Ibn at-Ṭaijib*s den besten Text zu erfahren sucht; alle Autoren eigentlich für verschiedene Teile des Synodikon.

<sup>603</sup> Ausführlich nunmehr an Hand der jetzt vorliegenden Vorarbeit KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 57 ff.

<sup>604</sup> KAUFHOLD, aaO 63 und Kapitel VI.

(Erbrecht) und des 'Abdīšō' bar Bahrīz (Ehe- und Erbrecht) und das Rätsel der Veränderungen am und „Zusätze“ zum letztgenannten Werk bleibt noch zu lösen. Wohl dank der arabischen Sprache verbreitete sich die Sammlung des *Ibn al-Ṭaijib* bei den Kopten<sup>605</sup> nicht aber in der äthiopischen Tradition<sup>606</sup>.

#### d. Werke des 11. Jh.

*Elias I* Patriarcha verdanken wir, wie wir gesehen haben, die Schlußredaktion des großen nestorianischen Synodikon. Doch trat er auch selbst als Autor zweier größerer und eines kleineren Erbrechtswerkes in Erscheinung. Alle Werke sind im Synodikon in syrischer Sprache erhalten. Leider gibt es von ihnen noch keine Edition. Die mir vorliegenden Handschriften scheinen die Angaben bei 'Abdīšō' bar Brīkā zu bestätigen, wonach es sich einmal um eine Kompilation der vielfältigen Äußerungen früherer Autoren zu erbrechtlichen Fragen handelt, im zweiten größeren Werk aber um ein widerspruchsfreies Erbrechtssystem des *Elias I* selbst<sup>607</sup>.

Die in den Handschriften zum Synodikon überlieferten Abhandlungen des *Elias I* beginnen leider recht fragmentarisch; es fehlen am Anfang die Überschrift zum ersten Werk und die ersten τὰς εἰς der Darstellung. Im erhaltenen Text findet sich dann eine Zitatenlese aus Werken des *Timotheos I*, 'Abdīšō' bar Bahrīz, *Simeon*, *Īšō' bar Nūn*, *Johannān V*, *Īšō'bōkt*, *Hnānīšō'* und eines bisher nicht bekannten, eher aus *Īšō'bōkt* verschriebenen, *Bōktīšō'*. Diese Art der Darstellung in Zitaten bricht aber plötzlich ab. Auf einigen Seiten erscheinen nunmehr Texte, die einem Rabban *Elias* zugeschrieben werden, mit „wir sagen“, oder mit dem Vermerk beginnen, „aus der Sammlung“ bzw. „aus der Sammlung, die ich aufgestellt habe“ bzw. „aus der Sammlung des Rabban Elias“. Einer der Texte beginnt mit „Kanon 1 einheitlich“. Dem entspricht eine Art Vorrede über die Notwendigkeit einer „Einheitsmeinung“, um die Meinungsunterschiede der (bisher zitierten) Erbrechtsautoren zu überwinden, die lokales Recht verschiedener Gegenden, Zeiten und Kulturen oder gar eigene spekulative Systeme nebeneinander boten. Diese Blätter mit Teilen des „Einheitswerkes“ sind wohl durch eine Blattvertauschung hierhergelangt. Sie gehören an den Anfang des dritten<sup>608</sup> Werkes des *Elias*. Zunächst folgt aber in den

<sup>605</sup> RIEDEL, Kirchenrechtsquellen.

<sup>606</sup> Der äthiopische *Fetha nagašt* ist eine Übersetzung der koptischen Sammlung des *Ibn al-'Assāl*, in der *Ibn al-Ṭaijib* nicht enthalten ist; vgl. RIEDEL, aaO.

<sup>607</sup> Collectio, MAI SVNC X tract. III (Schriftstellerkatalog).

<sup>608</sup> Das Erbanwärter-Stemma wird als zweites Werk gezählt.

Handschriften als zweites Werk ein Stemma der Erbanwärter und darauf (Ming. Syr. 587 fol. 397 r, Sir. Borg. 81 fol. 396 v) der Schlußvermerk zum ersten Werk:

Es endet die Memrā über die τάξεις und Fälle der Erbschaften, wie sie aufgestellt worden sind aus den seligen (Vätern) von dem seligen hochzuverehrenden und ... Elias, Katholikos-Patriarch.

Erst jetzt folgt richtig die Überschrift zum „Einheitswerk“, das neben dem Erbrecht übrigens auch noch Eherecht enthält. Sie lautet nach Ming. Syr. 587 fol. 398 r:

Kommentar der dreißig Kanones aus einheitlich gestalteten Kanones, die allein von ihm stammen.

Einen Schlußvermerk zu diesem Werk gibt es nicht, vielmehr folgt in Sir. Borg. 81 fol. 400 r der Vermerk über die Schlußredaktion des großen nestorianischen Synodikon.

Die uns erhaltenen Werke des *Elias I* sind syrisch geschrieben, so wie der gesamte Inhalt des nestorianischen Synodikon. Problematisch aber ist, ob sie auch in syrischer Sprache verfaßt oder erst später aus der arabischen Originalsprache ins Syrische übersetzt wurden. Ein Zeitgenosse des *Elias I*, der Metropolit *Elias von Nisibis*, behauptet immerhin, das Einheitswerk des *Elias I* sei aus dem Arabischen ins Syrische übersetzt worden<sup>609</sup>.

Dieses „Einheitswerk“ des *Elias I* Patriarcha wurde wenig später von *Elias von Nisibis* für dessen eigenes Erbrechtssystem in 25 Kapiteln verwendet. Auch dieses Werk findet sich im heute überlieferten großen Synodikon, aber als Anhang nach dem Vermerk über die Schlußredaktion des Synodikon. ‘*Abdīšō*’ bar *Brīkā* behauptet diesmal, er habe dieses Werk des *Elias von Nisibis* aus dem Arabischen getreulich ins Syrische übersetzt<sup>610</sup>. Syrisch ist jedenfalls schon die Version im Anhang zum Synodikon. Die Einleitung zum Werk des *Elias von Nisibis* lautet:

Mit Gott schreibe ich die <kurze><sup>611</sup> Memrā über die Teilung der Erbschaften. Sie ist gesammelt und ... (Lücke) ... durch den Eifer des Vaters der Väter Mār <Elias> Katholikos und Patriarch aus den Gedanken der erhabenen und seligen Väter, und durch die Sorge des Mār Elias Metropolit von Nisibis, der sie gekürzt hat; übersetzt wurde sie vom Arabischen ins Syrische.

<sup>609</sup> Einleitungsvermerk zum eigenen Werk des *Elias von Nisibis*.

<sup>610</sup> Collectio, MAI SVNC X Einleitung zu tract. III.

<sup>611</sup> Ergänzt aus dem Schlußvermerk.

Der Schlußvermerk bestätigt die Urheberschaft des *Mār Elias von Nisibis*:

Es endet die kurze Memrā über die Teilung der Erbschaften, eine Sammlung des Mār Elias von Nisibis.

ME geht schon aus diesen Vermerken hervor, daß *Elias von Nisibis* aus dem Einheitswerk des *Elias Patriarcha* lediglich eine Kurzfassung veranstaltet hat. Die Angaben der Kataloge über den Inhalt des Werkes stimmen darin überein<sup>612</sup>.

'*Abdīšō*' bar *Brīkā*, der die Vielfalt und den Widerspruch der Traditionen im Bereich des Erbrechts beklagt und das Einheitswerk des *Elias Patriarcha* preist, verwendet gleichwohl die Kurzfassung aus der Feder des *Elias von Nisibis*<sup>613</sup>.

Edition und Übersetzung der Werke der beiden *Elias* werden wegen der Textlücken und der Blattvertauschungen sicher erhebliche Schwierigkeiten bereiten.

Ein weiterer Autor eines kurzen Erbrechtswerkes, *Georgis*, Metropolit von *Arbela* und *Moşul*, lebte in der gleichen Zeit wie *Elias I* und *Elias von Nisibis*. Sein Werk ist syrisch überliefert und bildet einen weiteren Anhang<sup>614</sup> zum großen Synodikon. Es ist eines der noch aufzulösenden Rätsel der syrischen Literaturgeschichte.

BAUMSTARK<sup>615</sup> nennt die Handschriften ND-Sem 90 (später 169) und Sir. Borg. 81 zu Recht als Belege, zu Unrecht dagegen Séert Cod. 65 und Mardin Cod. 50 = Vat. Syr. 599. Wie weit die bloßen Auszüge aus dem Werk, die in der weiters genannten Handschrift Cambridge Add. 2022, 4 zu finden sind, zu einer Edition beitragen, bleibt noch zu prüfen. Sie enthalten Eherecht, kein Erbrecht<sup>615a</sup>. Enthielt die Sammlung auch Eherecht oder gab es ein zweites Werk des *Georgis*?

KAUFHOLD hält es nach einer brieflichen Mitteilung durchaus für möglich, daß der Text des *Elias von Nisibis* ein später Zusatz zum Synodikon ist, der einfach aus der Collectio des '*Abdīšō*' bar *Brīkā* stammt. Das müßte dann auch für das in der Reihung voranstehende

<sup>612</sup> SCHER, JA ser. X, VII (1906) 479 ff. und VIII (1907) 55 ff.; MINGANA, Catalogue I; CERSOV, ZfA IX (1894) 361 ff. BAUMSTARK macht daraus zwei Werke, Geschichte 288 und Fn 3.

<sup>613</sup> Collectio, MAI SVNC X Einleitung zu tract. III.

<sup>614</sup> In Ming. Syr. I fol. 861 ff. und Sir. Borg. 81 fol. 400 ff. auf ca 2 fol. noch vor *Elias von Nisibis* eingereiht. Das spricht nicht gegen einen Zusatz erst im 13. Jh., da auch die syrische Übersetzung des Werks von *Elias von Nisibis* erst dieser Zeit entstammt.

<sup>615</sup> Geschichte 239 und Fn 2.

<sup>615a</sup> Vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 85 und Fn 379.

Werk des *Georgis von Arbela* gelten; dieses wie das Werk des *Elias von Nisibis* wurden eher gleichzeitig sowohl ins Synodikon als auch in die *Collectio* aufgenommen. Der Einleitungsvermerk zum Werk lautet:

Sammlung des Mār Georgis, Bischofs von Arbela und Adiabene, betreffend ... (Lücke) ..., gemäß den Gedanken der seligen Mār Timotheos und Mar Īšō' bar Nūn und Mār Johānnān ... (Lücke?) ..., Katholikoi. Sie wurde gekürzt aus dem Haupt der Seligkeit Mār Elias I Katholikos-Patriarch, sein Gedächtnis sei gesegnet<sup>616</sup>. Und sie wurde weiter aufgestellt gemäß den τάξεις des Mār 'Abdīšō' und des Mār Johānnān über die Fälle der Erbschaften.

Und der Schlußvermerk:

Es endet die Sammlung des Mār Georgis, Metropolit von Arbela und Adiabene ...

In 6 τάξεις, die jeweils eine Zahl von „Fällen“ mit Antworten enthalten, wurde ein Erbrechtssystem ohne alle Zitate geboten. Erst die Edition wird ergeben, ob es sich wirklich um eine weitere Kurzfassung des Einheitswerkes des *Elias I Patriarcha* handelt. Die Autorenreferenzen gelten jedenfalls nur für das benutzte Grundwerk des *Elias I Patriarcha*, nicht für das Werk des *Georgis* selbst.

#### e. Zusammenfassung

Die Literaturgeschichte der nestorianischen Rechtsquellen in der Zeit vom 7. bis zum 11. Jh. liegt damit schon recht klar vor uns. Die Rechtsfortbildung durch Bischofssynoden, deren Kanones aufgezeichnet, tradiert und in Sammlungen zusammengefaßt wurden, hörte im 8. Jh. auf. Es begann eine Zeit, in der Einzelpersonlichkeiten Rechtsbücher verfaßten, deren Aufnahme in die anerkannte Rechtsliteratur stärker auf der Autorität des Verfassers oder des Übersetzers beruhte als auf einer synodalen Approbation. Diese Rechtsbücher wurden der fortgeschriebenen Sammlung kirchlicher Rechtsquellen, nach dem ältesten Bestand Synodika genannt, wie Synodalkanones beige-schrieben. Dabei ist nicht auszuschließen, daß manche der Rechtswerke anachronistischen, örtlich unpassenden oder rein spekulativen Inhalts keine oder nur geringe praktische Geltung erlangten. Das Motiv der Aufnahme in das Synodikon war ja auch häufig nicht das Bedürfnis nach Aufzeichnung bereits geltenden Rechts oder rechtsreformerischer Eifer, sondern die Pflege einer eigenen nestorianischen Rechtsliteratur.

<sup>616</sup> *Elias I* ist in dem gekürzten Werk selbst zitiert; das bedeutet, daß das „Einheitswerk“ des *Elias I* die Vorlage gewesen sein muß; vgl. oben S. 184.

Mit dem Anwachsen dieser Literatur scheint ein Bedürfnis nach Auswahl und Systematisierung aufgekommen zu sein. Dabei zeigt sich sicher auch ein praktischer Sinn. Das umfangreiche Material wurde nun einmal gekürzt wiedergegeben, um die Übersicht zu erleichtern. In anderen Versuchen wurde das traditionelle Material aber auch schon systematisch, dh nach Sachgebieten, neu zusammengestellt. Doch auch das System bot noch Verwirrung, da dem Betrachter mehrere Meinungen oder Lösungen nebeneinander geboten wurden, deren Widersprüchlichkeit offenbar war und nicht stets mit lokalen Verschiedenheiten erklärt werden konnte. So finden sich im 11. Jh. in Teilbereichen Versuche, den überkommenen Rechtsstoff zu harmonisieren, zu einer Einheitsmeinung zu gelangen. Die praktischen Rechtsbücher des 8. und 9. Jh. n. Chr. hatten sich diesem Ziel für Einzelfragen oder Teilbereiche stets verpflichtet gefühlt.

## 2. Quellen- und Rechtstheorie

### a. Rechtsquellen

In der Rechtsquellengeschichte haben wir uns in einem ganz weiten Sinne mit allen Quellen befaßt, die über kirchliche Rechtsverhältnisse Aufschluß geben konnten. Aus diesem größeren Kreis der Rechts-erkenntnisquellen heben sich ganz selbstverständlich jene heraus, denen nach ihrer Stilform normativer Charakter zukommt, die regulären Inhalt haben, die sich an Menschen als Adressaten von Verhaltensregeln wenden, oder die doch wenigstens Einzelfälle exemplarisch behandeln. Hierbei denken wir wohl, wenn wir uns die Quellengeschichte vor Augen halten, an Apostelkanones, an Synodalkanones, an Mönchsregeln, an Schulstatuten, an Rechtsbücher für die kirchliche Gerichtsbarkeit, an Weisungen der kirchlichen Obrigkeit, schließlich an die Sammlungen, die solches Material chronologisch oder systematisch zusammenfassen. Für diese Rechtsquellen stellt der Jurist des 20. Jh. zwangsläufig die Frage nach der soziologischen Geltung, nach dem normativen Geltungsgrund und nach der Widerspruchsfreiheit.

Für die sassanidische Zeit sind diese Fragen noch verhältnismäßig leicht zu beantworten gewesen. Die chronologischen Sammlungen von nestorianischen Synodalkanones sind ein Spiegel der Verfestigung und Auflösung der Tradition und der Reform von Rechtsregeln. Dem Wandel im Regelwerk entspricht ein Rechtswandel. Vergangenes ist an sich Geschichte, sofern nicht eine neue Reform darauf zurückkommt. Das mitüberlieferte Material der „westlichen“ Synoden, sei es echt, sei

es apokryph, dient aber der Tradition wie der Reform als eine der Legitimationen, sofern immer die Aussage inhaltlich paßt. Sicher ist auch der jeweilige Synodalbeschluß Legitimation der Norm. Doch ist die Legitimation der Synode ihrerseits wieder prekär, wie die nestorianische Kirchengeschichte zeigt. Der rechte Geist konnte auch bei der dissidenten Minderheitssynode wohnen. Letztlich mußte man aber immer annehmen, daß der rechte Geist sich in der Realität des Durchsetzungsvermögens zeigte.

In islamischer Zeit stehen wir demgegenüber vor viel komplexeren Erscheinungen. In das Synodikon wurden Regelwerke aus der fernen *Persis*, aus dem Romäerreich und aus Mesopotamien aufgenommen. Die Entstehungszeit der Werke lag Jahrhunderte voneinander. Die synodale Legitimation der Werke war prekär. Der Inhalt spiegelte Meinungsunterschiede, und die Widersprüchlichkeit der einzelnen Regeln nach Zeit, Raum und Autoren wurde nun durchaus gesehen. Ein Rezept zur Überwindung fand sich selten; und wenn doch, dann war es eher ein Hinweis auf die Unschädlichkeit der Vielfalt. Die Rechtsbücher weltlichen Inhalts räumten zB durchaus ein, daß es lokale Unterschiede geben dürfe. So kann *Ṭšō bar Nūn* in § 51 seines Rechtsbuches<sup>617</sup> schreiben:

Dies sind weltliche Bestimmungen, welche dem Glauben keinen Abbruch tun. Es soll vielmehr jedermann in diesen Dingen sich benehmen nach seiner Gewohnheit und der Gewohnheit seines Landes.

Doch gab es auch in Bereichen, die dem Glauben Abbruch taten, recht kräftige Divergenzen der Auffassung, etwa im Eherecht, hier wieder besonders im Recht der Scheidung und der Wiederheirat Geschiedener<sup>618</sup>. Hier blieben die Unterschiede ohne Erklärung. Auch Veränderungen in der Zeit blieben unbesprochen. Es gab keine Regeln der Art, daß etwa eine *lex posterior* der *lex prior* derogiere. Dazu fehlte es schon am Begriff der *lex* wie wir ihn modern verstehen. Nicht einmal in der Zeit, die in größerer Zahl synodale Kanones hervorbrachte, wurde der einzelne Kanon als gesatztes Recht verstanden. Alle Aufzeichnungen synodaler Kanones gaben sich vielmehr als Aufzeichnungen bereits geltenden Rechts. Und man ging in der Suche nach älteren Belegen so weit wie möglich in die Vergangenheit zurück. Prekär wurde

<sup>617</sup> SACHAU, *Syr. Rb.* II.

<sup>618</sup> Vgl. unten S. 210f.!

dieses Verständnis von Kanones dann, wenn die Abkehr von der Tradition, die Reform, ganz offensichtlich war, etwa in der Frage der Klerikerehe oder der selbständigen und übergeordneten Stellung des Oberbischofs von *Seleukia-Ktesiphon*. Im ersten Falle half man sich mit der Berufung auf die bislang angeblich nicht beachtete Hl. Schrift<sup>619</sup>, im zweiten Falle unterschob man apokryphe ältere Quellen<sup>620</sup>. In der Zeit der Rechtsbücher, die sich durchweg den Anschein der Aufzeichnung bereits geltenden Rechts gaben, wurde die Reform dagegen in die Form der Aufzeichnung verpackt. Wie weit sich die Reform durchsetzte, wissen wir freilich nicht genau, zumal es meist an Zeugnissen aus der Gerichtspraxis fehlt, soweit es um das "weltliche" Recht geht. Die Frage wird bei den jeweiligen Sachthemen zu untersuchen sein.

Obwohl die Zeit der synodalen Rechtsfindung vorüber war, beriefen sich die Rechtsaufzeichnungen auch jetzt noch auf die Autorität der Synode, sei es, daß in der Tat eine synodale Approbation des fertig vorgelegten Werkes gegeben war, sei es, daß die Approbation ein reiner Überlieferungstopos war. Doch auch diese wahre oder behauptete Approbation wurde nicht als Gesetzgebungsakt verstanden. Die Rechtsaufzeichnung erhielt durch sie lediglich eine größere Autorität denn eine reine Privatarbeit. Man erfand daher synodale Approbationen oder übernahm sie aus fremden Quellen, etwa wenn man das sicher keiner nestorianischen Synode zuzuschreibende Syrisch-Römische Rechtsbuch auf *Nicaea* zurückführte oder doch die entsprechende jakobitische Rückführung übernahm.

Dem vielfältigen und teilweise widersprüchlichen Material des großen Synodikon könnte man in manchen Teilen nur noch rein literarischen Charakter beimessen. Die breite Information über fremde Werke vergrößerte stets auch den Bestand an eigener Literatur. Doch was den Sammlungen eben noch aus literarischen Gründen beigeschrieben wurde, konnte schon wenig später Verwendung finden, entweder unmittelbar bei Entscheidungen oder mittelbar über den Einfluß bei der Rechtsfortbildung. Das zeigt sich vielleicht am besten bei den Kompilationen. Die Autoren von Sammlungen, *Gabriel von Basra*, *Elias al-Ġauharī*, *Ibn at-Taijīb*, *ʿAbdīšō bar Brīkā* für ihre Nomonkanones und *Elias I Patriarcha* für sein erstes Erbrechtswerk, zogen anscheinend ohne Bedenken alle erreichbaren Rechtsquellen heran. KAUFHOLD sieht zu Recht, daß das nicht deshalb geschah, weil die

<sup>619</sup> Vgl. oben S. 141!

<sup>620</sup> Vgl. oben S. 115 ff. und 119 ff.!

Autoren etwa juristische Florilegien zu schaffen bezweckt hätten<sup>621</sup>. Dem widerspricht schon die weitere Tendenz der Harmonisierung widersprechender Zeugnisse<sup>622</sup>, auf die auch KAUFHOLD verweist. Auch *Gabriel von Baṣra* und mit ihm *Ibn al-Ṭaijib* kannten oder nannten keinerlei Regeln für die Aufnahme oder Harmonisierung ihrer Vorlagequellen. War es die Autorität des Verfassers der Vorlagequelle, die jeweils den Vorzug bestimmte? War es die inhaltliche Brauchbarkeit der Quelle<sup>623</sup>?

Es sieht so aus, als stellten wir überhaupt mit unserer normativen Geltungslehre, ebenso wie mit einer rein soziologischen, eine für die Denkweise der nestorianischen Kirche fremde Frage. PIELER<sup>624</sup> vertritt neuerdings bei ähnlichem Befund in der byzantinischen Rechtsliteratur die Auffassung, den literarisch überlieferten byzantinischen Rechtsquellen sei es gar nicht zugekommen, eine verbindliche Sozialordnung zu gestalten. Er meint:

Jeder existierende Text konnte in einer bestimmten Situation „angewandt“ werden, sie waren alle latent effektiv. Es wäre daher für die Autoren der Rechtssammlungen ein müßiges Unterfangen gewesen, nach formalen Kriterien eine Auswahl der darzustellenden Normen zu treffen.

Denselben Eindruck hat man von der Fülle des Materials in der nestorianischen Tradition. Jedes Werk bietet Anschauungsunterricht in möglichen Lösungen, Entscheidungshilfen, nicht etwa Entscheidungen. Solche Entscheidungen werden nur im *ius divinum* gesehen, für dessen Interpretation man freilich wiederum Entscheidungshilfen benötigte.

So ist das Sammlungsunternehmen des *Gabriel von Baṣra* eigentlich ein Versuch, das Anschauungsmaterial zu verringern, um die Entscheidung zu erleichtern. Dem wirkt in der Praxis aber die Mitführung chronologischer Sammlungen entgegen, insbesondere dann, wenn die

<sup>621</sup> Die Rechtssammlung 126; etwas anders 128 oben.

<sup>622</sup> Ausgenommen selbstverständlich in den chronologischen Sammlungen.

<sup>623</sup> Vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 126. Eine Information für einen räumlich begrenzten Gebrauch können wir selbst bei den Rechtsbüchern des *Simeon* oder des *Ṭāḥbōkt* ausschließen. Ein solches Interesse bestand nicht einmal bei der Übersetzung dieser Werke ins Syrische; ebenso KAUFHOLD, aaO 127, gegen DE HALLEUX, in *Le Muséon* 84 (1971) 562. Anliegen ist die allgemeine Information über mögliche Lösungen eines Problems.

<sup>624</sup> P. PIELER, Byzantinische Rechtsliteratur, in H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, München 1978 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12. Abt., 5. Teil, 2. Band) 341 ff. (345 ff.).

chronologische und die systematische Sammlung in demselben Werk vereint erscheinen wie bei *Ibn at-Taijib*. In demselben Jahrhundert aber, in dem das Werk *Ibn at-Taijib*s entstand, drängte die Entwicklung zu Einheitslösungen, wie wir von *Elias I Patriarcha* erfahren<sup>625</sup>, wahrscheinlich jedoch nur auf den Gebieten kirchlichen Rechts im engeren Sinne und des Ehe- und Erbrechts. Hier kann KAUFHOLD auf Parallelen zur islamischen Rechtsentwicklung verweisen, denen man noch weiter nachgehen müßte<sup>626</sup>.

## b. Rechtstheorie

Die nestorianische Rechtsliteratur, die der *Persis* entstammt und dem 8. und 9. Jh. n. Chr. zugeordnet werden kann, machte sich eigene Gedanken über die Rechtsentstehungsquellen. Die Nähe zu mittelpersischen Ursprüngen wäre noch zu prüfen. So beginnen die Werke des *Simeon* und des *Īšōbōkt* mit einer Rechtstheorie, die der Betrachtung wert ist.

*Simeon* trennt zunächst einmal scharf Rechts- und Moralgebote voneinander<sup>627</sup>. Er wollte dabei auch zeigen, daß die überlieferte Lehre Christi nur begrenzt geeignet war, Handlungen des bürgerlichen Lebens als gut oder schlecht zu bewerten, daß das göttliche Gebot insoweit also nicht ohne weiteres als Rechtsquelle betrachtet werden konnte. Matth. 5,39 und 40; Römer 12,19; Luc. 12,33 werden dafür als Beispiele angeführt. Auch die alttestamentarische Ausformung göttlicher Gebote im Buch Moses hielt *Simeon* für zeitlich und personell begrenzte Aussagen<sup>628</sup>. Weitab von allem Gesetzespositivismus glaubte er, daß es ein Idealrecht gebe, dessen Erkenntnis bei besonders erleuchteten Richterpersönlichkeiten liege. Das Recht wurde danach also allgemein gefunden, nicht gesetzt. Und was in Usus und schriftlicher Tradition als Recht erschien, war nichts anderes als die vielleicht gute, vielleicht mangelhafte Rechtserkenntnis früherer und gegenwärtiger Zeiten<sup>629</sup>.

So „erkannten“ auch die Synoden in ihren Kanones nur das Recht. Es bedurfte schon deshalb nicht der Versammlung aller nestorianischen Bischöfe, um in der persischen Kirche anerkannte Kanones zu erlassen. Niemals wird uns daher von Abstimmungsmodalitäten, von Mehrheiten, von einem Quorum berichtet. Die rechte Erkenntnis mochte

<sup>625</sup> Vgl. oben S. 183 ff.!

<sup>626</sup> Die Rechtssammlung 129.

<sup>627</sup> Kapitel I seines Rechtsbuches; SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>628</sup> Kapitel II.

<sup>629</sup> Kapitel III.

auch einmal bei einigen wenigen Bischöfen liegen, so sie nur im rechten Geist versammelt waren.

*Īšō' bōkt* war noch eindeutig von der Rechtstheorie des mittelpersischen Rechts, vom Avesta, beeinflusst. Er unterscheidet νόμος, dīnā und trīšūtā. Der νόμος ist das christliche Idealrecht, eine Summe von Geboten und Verboten, niedergelegt in wenigen Grundsätzen, reduziert auf das Grundgebot der Gerechtigkeit aus Matth. 7,12 und Luc. 6,31; „Wie ihr wünscht, daß die Menschen euch tun, also tut ihr ihnen“<sup>630</sup>. Der dīnā der Christen ist nur der „Sachwalter des νόμος“, seine Verwirklichung im konkretisierten Gebot und Verbot sowie in der Sanktion. Der Idee nach kann es daher nur einen einzigen, der Gerechtigkeit verpflichteten dīnā geben, für Variationen ist wie beim christlichen νόμος kein Raum<sup>631</sup>. Jedoch sah der Autor durchaus, daß es historische und lokale Verschiedenheiten in der Tradition gab. Er begründete sie mit der Menschlichkeit derer, die das Recht erkennen sollten, und er wollte der Verschiedenheit mit seiner Sammlung entgegenwirken<sup>632</sup>. Trīšūtā ist die (subjektive) Redlichkeit des Verhaltens, die nicht immer mit der Rechtlichkeit übereinstimmt<sup>633</sup>. Die Moralität ist damit gemeint. Es ist ein schwerwiegendes Wort, wenn der Autor sagt, es bedürfe für die trīšūtā nicht einmal des νόμος, also keiner die Moral überhöhenden objektiven Sittlichkeit<sup>634</sup>. Moralität bedarf in der Tat letztlich keiner bestimmten Moral, keiner bestimmten Norm.

### 3. Die kirchlichen Rechtsverhältnisse

#### a. Die Synode der nestorianischen Bischöfe

Die Generalsynode der Bischöfe der nestorianischen Kirche behielt in islamischer Zeit grundsätzlich ihre in den vorhergegangenen Jahrhunderten geprägte Stellung. Auch änderte sich nicht allzuviel an der Tatsache, daß die Bischöfe des Zweistromlandes dabei dominierten, obwohl die Bistümer der *Persis* nun schon gut organisiert waren, und die Mission, besonders seit *Timotheos I*, organisiert nach Indien, China, Turkestan, Arabien und nach dem monophysitischen und melkitischen „Westen“ vordrang. Nicht zu verkennen ist aber, daß die Stellung der Synode als Gesetzgeber verblaßte. Die Rechtsfortbildung, seit jeher nur

<sup>630</sup> Buch I, Kapitel XVI, VII und IX; SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>631</sup> Buch I, Kapitel VII und IX.

<sup>632</sup> Buch I, Kapitel I und XIII.

<sup>633</sup> Buch I, Kapitel III—IV.

<sup>634</sup> Buch I, Kapitel IV.

als immer verbesserte Rechtserkenntnis verstanden, lag seit dem 7. Jh. n. Chr. stärker in der Hand einiger hervorragend gebildeter Patriarchen und Metropolitens als bei der Synode. Erhalten blieb aber die Idee, daß es die Synode sei, die auch diese Rechtswerke hervorragender Persönlichkeiten erst autorisiere. Auch gab es immer noch einige wenige Synodalbeschlüsse, die abseits der Rechtsbücher Recht „erkannten“.

Die Überlieferung stellte nunmehr den Patriarchen in den Vordergrund, wenn von der Rechtserkenntnis die Rede war. Die synodale Regierung der Kirche wich der patriarchalen, auch wo es — modern gesprochen — um die „gesetzgeberische Gewalt“ ging. So wurden Regeln nicht mehr mit der Überschrift „aus der Synode des ...“ wiedergegeben, sondern als „Verfügung des ...“ verstanden, wie wir es zB bei dem Patriarchen *Sabrīšō II*<sup>635</sup> und seinen Schulkonones, bei den Patriarchen *Abraham* und *Theodosios* und ihren Lektürevorschriften<sup>636</sup> oder bei *Theodosios* und der Neuordnung der Synode<sup>637</sup> finden.

An die Stelle der wahren Generalsynode trat seit *Theodosios* (Mitte des 9. Jh. n. Chr.) auch rechtlich die „Rumpfsynode“ der Metropolitens Mesopotamiens und der Bischöfe der provincia patriarchalis. Alle vier Jahre sollten sich die Metropolitens von *Elam*, *Nisibis*, *Prāt*, *Assūr* (*Moṣul*), *Bēt Garmai* und *Ḥolwān* — also die Wahlmetropolitens dieser Zeit — und die Bischöfe der Hyparchie des Patriarchen bei diesem versammeln. Die Metropolitens ferner liegender Hyparchien sollten alle sechs Jahre Briefe senden, in denen sie ihre Verbundenheit mit der nestorianischen Kirche versicherten und ihre allgemeinen Probleme darlegten<sup>638</sup>. Was aus geschichtlichen und geographischen Gründen über Jahrhunderte gegen den Wortlaut der kirchlichen Konones praktiziert wurde, formierte sich jetzt zur Norm.

Problematisch ist, ob sich in dieser Epoche die Stellung der Generalsynode als Richter über den Patriarchen veränderte. Die Synode des *Dādīšō* hatte einst verneint, daß es über dem Patriarchen überhaupt einen Richter gebe; damit begründete sie seine Unabhängig-

<sup>635</sup> Zitiert bei *Gabriel von Baṣra*, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 302 ff., *Ibn at-Ṭaijib*, HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib II* 112 ff., 'Aḫdīšō', Collectio, MAI SVNC X tract. VI/III.

<sup>636</sup> Zitiert bei *Gabriel von Baṣra*, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 302 ff., *Ibn at-Ṭaijib*, HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaiyib II* 112 ff., 'Aḫdīšō', Collectio, MAI SVNC X tract. VI/III.

<sup>637</sup> Zitiert bei *Ibn at-Ṭaijib*, HOENERBACH-SPIES, aO II 128, 'Aḫdīšō', Collectio, MAI SVNC X tract. VIII/XIX.

<sup>638</sup> Bei *Ibn at-Ṭaijib*, II 128/130, und 'Aḫdīšō', Collectio, MAI SVNC X tract. VIII/XIX, überliefert.

keit von *Antiochien* und der „Kirche des Westens“. *Īšō bar Nūn* nahm aber im § 109 in Verbindung mit den §§ 75, 87 und 95–98 seines Rechtsbuches an, die Generalsynode habe über Vergehen des Patriarchen zu richten und ihn, wenn er schuldig sei, abzusetzen. Daß die Regel in dieser Epoche jemals praktiziert worden wäre, ergibt sich aus den Quellen nicht<sup>639</sup>. Wohl kam es zu Beschlüssen der Generalsynode, die sich mit der Unwirksamkeit einer Patriarchenwahl befaßten und über den nicht gültig Gewählten das Anathema aussprachen<sup>640</sup>. In den Regeln des *Īšō bar Nūn* mag sich allerdings auch nur der Haß gegen den ewigen Gegner *Timotheos I* spiegeln, dem der Autor im hohen Alter als Patriarch nachfolgte. Wir dürfen nämlich annehmen, daß das Rechtsbuch des *Īšō bar Nūn* lange vor dessen Wahl zum Patriarchen, also in der Zeit der schwelenden Feindschaft, geschrieben wurde. Zur Tradition gehörte freilich in dieser Zeit auch Kanon 14<sup>641</sup> der syrischen Kanones von *Nicaea*, der zumindest die Absetzung eines Patriarchen durch die Mitpatriarchen erlaubte. Die Regel war jedoch schon wegen des darin enthaltenen Anachronismus unanwendbar. Vor *Dādīšō* gab es keinen Katholikos-Patriarchen von *Seleukia-Ktesiphon*, nachher gab es wegen der Trennung von der Reichskirche keine Mitpatriarchen. In der Tradition erscheint die Regel einfach als historische Notiz. Damit hätten wir zugleich ein gutes Beispiel dafür, daß das Synodikon und noch die späteren Kompilationen die Rechtsregeln nicht aktualisierten oder harmonisierten. Sie informierten insofern als rechtsgeschichtliche Werke. Und doch konnte selbst aus solchen Regeln wieder ein Kanon geltenden Rechts werden. *Gabriel von Basra*<sup>642</sup> und ihm folgend *Ibn at-Taijib*<sup>643</sup> ließen letztlich ein Gericht der Wahlmetropolitanen über den Patriarchen zu. Dafür beriefen sie sich schlicht auf die „Östlichen“. Gemeint war damit der apokryphe Brief der westlichen Väter an die Bischöfe des Ostens<sup>644</sup>, der im Vorlage-

<sup>639</sup> *Gabriel von Basra*, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 312, nennt einige Fälle. Doch sind *Narsai* und *Elīša* (6. Jh. n. Chr.) schlechte Beispiele, da schon ihre Wahl nicht anerkannt wurde, *Narsai* starb und *Elīša* verzichtete. Zu Recht wird der Fall des *Joseph* aus sassanidischer Zeit genannt.

<sup>640</sup> *Mārī*, GISMONDI, Maris I 186 a/64, im Falle des *Timotheos I*.

<sup>641</sup> Der erste Teil sei nach der Handschrift neu übersetzt: „Darüber, daß die Metropolitanen nicht die Absetzung (καθάρσις) des Patriarchen bestimmen können. Es ist der Wille der allgemeinen Synode, daß die Absetzung des Patriarchen nicht von den Metropolitanen ausgehen kann, die ihm doch untergeben sind, es sei denn, es hätten (auch) seine Mitpatriarchen unterschrieben.“

<sup>642</sup> Kapitel 52, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 310.

<sup>643</sup> II 129/132.

<sup>644</sup> Vgl. oben S. 108 f.!

synodikon vor der Synode des *Isaak* als Anfang des eigenen nestorianischen („östlichen“) Materials geführt wurde. Dort wurde aber den Metropolitens des Ostens nur die Weihe des Patriarchen erlaubt. Das Recht der Absetzung ist eine wohl dem *Gabriel* zu verdankende Folgerung aus dem Weiherecht. Bei *Ṭšō bar Nūn* findet sich nämlich keine Begründung für die Gerichtsbarkeit der Generalsynode über den Patriarchen. Interessant ist, daß bei *Ṭšō bar Nūn* folgerichtig in allen Tatbeständen, die sich mit allgemeiner Klerikerdisziplin befassen, auch der Patriarch als Adressat der Regel genannt wurde<sup>645</sup>.

Nach wie vor oblag der Generalsynode die Wahrung des rechten Glaubens. Das wird aus einer Regel offenbar, die sich mit der Beurteilung kirchlicher Publikationen befaßte: Der Synode oblag es, erschienene Publikationen nachträglich zu zensieren.

Falls ein Werk der rechten Lehre nicht entsprach, wurde der Autor, wenn er noch lebte und nicht öffentlich widerrief, jedenfalls aber sein Werk, verdammt<sup>646</sup>. Die Vorzensur lag demgegenüber beim Patriarchen. Mit ihr befaßte sich besonders *Timotheos I*, der sein Amt hierin mit dem der Münzüberwachung verglich<sup>647</sup>. Alle Werke waren vor der Veröffentlichung dem Patriarchen zu übermitteln, der sie selbst überprüfte oder durch andere, etwa Gelehrte, überprüfen ließ. Er konnte bestimmen, daß das Werk dem Leser zugänglich gemacht werden durfte, er konnte anordnen, daß es in das Patriarchalarhiv aufgenommen wurde, er konnte aber auch die Vernichtung befehlen.

#### b. Der Patriarch der nestorianischen Kirche

Der Patriarch von *Seleukia-Ktesiphon*, später (seit 762) in *Bagdad* oder in *Samarra* residierend, vermochte seine Stellung als Oberhaupt der nestorianischen Kirche auch in islamischer Zeit zu wahren, ja zu befestigen. Die traditionelle Zentralisierung aller kirchlichen Gewalt beim Patriarchen blieb erhalten. Im 7. und 8. Jh. n. Chr. zeigten sich zwar Bestrebungen der Metropolitens von *Elam* und der *Persis*, die Oberhoheit des Patriarchen nicht weiter zu respektieren<sup>648</sup>. So verweigerten die Bischöfe der *Persis* das Erscheinen auf der Synode am

<sup>645</sup> Ebenso dann bei *Gabriel von Baṣra* und bei *Ibn at-Taījib*. *Gabriel* verändert hierin auch Kanon 44 der pseudoniceanischen Kanones.

<sup>646</sup> *Ṭšō bar Nūn*, § 110; SACHAU, Syr. Rb. II.

<sup>647</sup> *Timotheos I* nach einem Synodalkanon, den *ʿAbdīšō bar Brīkā*, Collectio, Mai SVNC X tract. IX/VI, zitiert.

<sup>648</sup> SACHAU, Syr. Rb. III, VI ff., hält den Streit für alt und beruft sich dafür auf die Synode des *Bāhai*, BRAUN, B. Synh. 89 f., CHABOT, Syn. or. 314.

Patriarchensitz und erkannten das Bestätigungsrecht des Patriarchen nicht mehr an<sup>649</sup>. *Simeon von Rēw Ardāšīr*, der Verfasser des erwähnten Rechtsbuches, war an diesen Bestrebungen der *Persis* unter *Jāhballāhā III* maßgeblich beteiligt. Doch kam es spätestens Ende des 8. Jh. unter *Timotheos I* zu einer Unterwerfung<sup>650</sup>.

Überhaupt brachte es die ausgedehnte Mission mit sich, daß der Patriarch seine Oberhoheit in entfernten Gegenden nur schwer wahrnehmen konnte. Im 7. und 8. Jh. n. Chr. insbesondere erlitt die Autorität des Patriarchen wegen der Schwierigkeiten der Kommunikation mit den abgelegenen Gebieten Abbruch. *Timotheos I* vermochte es aber, die Gewalt des Patriarchen auch insoweit zu konsolidieren. Er schuf neue Metropolen. Er stellte Gewohnheiten ab, die insbesondere sein Bestätigungsrecht bei der Wahl eines Metropoliten beeinträchtigten. So verbot er die eingerissene Praxis, daß Bischöfe entfernter Diözesen, etwa Indiens oder Chinas, wie einst die Bischöfe in der Mission Mesopotamiens, einen Metropoliten aus eigener Gewalt ordinierten<sup>651</sup>. Gegen eine ausdrückliche Regel der Synode des *Ezechiel*, Kanon 18, untersagte er auch den Gebrauch von Handschreiben der Patriarchen, gelegentlich ersetzt durch die Übergabe von Stab, birros und pallium des Patriarchen, die den Patriarchen bei der Ordination eines Metropoliten vertreten, dh seine Zustimmung bekunden sollten<sup>652</sup>. Er bestand auf der persönlichen Ordination durch einen Ranghöheren als einem alle Ordinationen beherrschenden Prinzip. Das brachte ihn allerdings für die Patriarchenordination in Verlegenheit. Er mußte, schon um das Argument der Ordination durch Untergebene zu widerlegen, die „Wahlmetropoliten“ im Rang erhöhen und sich dann noch mit der so erzielten Ranggleichheit der Ordinanten begnügen, während er andererseits Metropoliten nicht von Metropoliten ordiniert sehen wollte. Der Kandidat für einen Metropolisansitz sollte jedenfalls durch das Volk der Stadt unter der Aufsicht und Leitung der Hyparchial-Bischöfe gewählt und dann durch den Patriarchen selbst ordiniert werden. Anbetrachts der riesigen Ausdehnung des patriarchalen Jurisdiktionsbereiches konnte das oft nur dann durchgeführt werden, wenn mit der Ordination bis zu einer allgemeinen Synode oder bis zu einer

<sup>649</sup> LABOURT, *Christianisme* 31 ff. Vgl. die Bemühungen des *Ṭisō-jāhā III*, Briefe XIV bis XX, nach DUVAL, aaO (Fn 369), die Metropoliten und Bischöfe von *Pārs* und *Qatrājē* zum Gehorsam zu bringen.

<sup>650</sup> LABOURT, *Christianisme* 31 ff.

<sup>651</sup> Vgl. die Auszüge aus Briefen des *Timotheos I* bei *Ibn at-Taʿijib*, II 118 f./120 f.

<sup>652</sup> Vgl. den Bericht bei *Ibn at-Taʿijib*, II 118/120.

Reise zum Patriarchen, etwa anlässlich einer Wahlsynode, zugewartet wurde<sup>653</sup>.

An der überkommenen Regelung zur Wahl des Patriarchen hielt die persische Kirche trotz aller Versuche einzelner, Neuerungen einzuführen, fest. Anlässlich der Wahl des Patriarchen *Hnānīšō* II<sup>654</sup> und wiederum der des *Timotheos* I<sup>655</sup> wurde ausdrücklich wiederholt, daß eine Patriarchenwahl ohne Mitwirkung des Bischofs von *Kaškar* unzulässig und deshalb ungültig sein sollte. *Timotheos* I mußte das besonders anerkennen, um das Wahlschisma zu beenden, das er selbst ausgelöst hatte. In einem Synodalbrief an den Metropoliten von *Elam* zitiert er — geradezu als Unterwerfung — die Kanones der Epistola pragmatica des *Mār Abā*, die sich mit der Frage der Patriarchenwahl befaßte<sup>656</sup>. Beide oben genannten Patriarchen mußten sich deshalb, weil die Bestimmung nicht eingehalten worden war, neu ordinieren lassen. In den Unterwerfungsbriefen und bei den Chronisten wird der Wahlvorgang selbst genau beschrieben. Der Bischof von *Kaškar*<sup>657</sup> — im Notfalle auch der ranghöchste Metropolit — hatte als Verweser des Patriarchensitzes die höchste Stellung *sede vacante*, durfte jedoch nicht die Insignien des Patriarchen tragen und keine Bischöfe weihen; dh er nahm in der Zeit der Sedisvakanz die Stelle des Bischofs der patriarchalen Diözese, nicht jedoch die des Patriarchen ein. Als „Haupt“ und „Ordner“ auf der Wahlsynode<sup>658</sup> ließ er Ladungsschreiben<sup>659</sup> an jene Metropoliten und Bischöfe versenden, die beteiligt werden mußten. Im 9. Jh. n. Chr. waren freilich aus den ursprünglich vier Wahlmetropolitane bereits sechs geworden: Die von *Gondēšāpur* (einst *Elam* oder *Bēt Lāpāt*), *Nisibis*<sup>660</sup>, *Bašra* (einst *Prāt*), *Mošul* (einst *Assūr* oder *Arbela*), *Bēt Garmai* (= *Bet Šlōk*) und schließlich *Ḥolwān*.

<sup>653</sup> Vgl. zB die Massenordination bei einer Patriarchenwahl nach 'Amr, GISMONDI, Maris II 94/55.

<sup>654</sup> Vgl. die Synodalakten der Synode des *Hnānīšō* II.

<sup>655</sup> Vgl. die Synodalakten der Synode des *Timotheos* I.

<sup>656</sup> BRAUN, B. Synh. 125 f.; CHABOT, Syn. or. 543 f./554.

<sup>657</sup> *Ibn at-Ta'ijib*, II 139/142, ohne Urheberangabe. Über die Entstehungszeit der Aussage jetzt KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 110 f. (zwischen 838 und 883 n. Chr.).

<sup>658</sup> So die Synode des *Hnānīšō* II, BRAUN, B. Synh. 374 und 378, CHABOT, Syn. or. 516 und 520.

<sup>659</sup> *Mārī*, GISMONDI, Maris I 184 b/62 (für die Wahl des *Hnānīšō* I) und *Mārī*, GISMONDI, Maris I 185 a/63 (für die Wahl des *Timotheos* I); vgl. auch den Brief des *Mār Abā* II (741—751) an die Patriarchatsschule, ed. CHABOT, Actes du 11<sup>e</sup> congrès international des orientalistes, Paris 1898, 295 ff.

<sup>660</sup> Zur Frage eines zeitweiligen Ausschlusses von *Nisibis* vgl. KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 111 f.

Bereits bei *Theodosios* (Mitte des 9. Jh. n. Chr.) wurden eben diese sechs Metropolen besonders hervorgehoben, weil sie nunmehr zusammen mit den Bischöfen der Hyparchie des Patriarchen die Generalsynode bilden sollten.

Die Wahl des neuen Patriarchen fand unter der Aufsicht des Bischofs von *Kaškar* statt<sup>661</sup>. Dabei handelte er als Archidiakon des Patriarchenstuhles<sup>662</sup>. Die Wahl selbst nahmen Klerus und vornehme Laien der Hauptstadt vor, die jetzt *Bagdad* ist. Nach *Ibn at-Ṭaijib* sind die Laien (zu seiner Zeit?) führende Gelehrte der Medizin und Literatur. Doch machte sich auch der Einfluß der Wahlsynode geltend, die sich nicht mehr allein auf die Ordination beschränkte. Die Chroniken lassen erkennen, daß bei der Wahl mehr und mehr der hohe Klerus dominierte<sup>663</sup>. Zum einen wurde den Klerikern und Laien der Hauptstadt durch die Wahlsynode schon ein bindender Vorschlag (zwei oder drei Kandidaten) präsentiert<sup>664</sup>. Es fand also eine Art „Vorwahl“ durch die „Wahlsynode“ statt. Zum anderen leitete der hohe Klerus auch das Auslosungsverfahren, das dann durchzuführen war, wenn sich bei der Wahl per inspirationem keine klare Mehrheit für einen der Kandidaten ergab<sup>665</sup>. Die Geschichte einer Wahl, bei der im Losverfahren — wie eine Kontrolle ergab — „wunderbarerweise“ alle Loszettel denselben Namen trugen, spricht für sich.

Nach der Wahl legte der ordinandus ein feierliches Versprechen ab, seine Pflichten als Patriarch zu erfüllen. Diese Pflichten werden in den Quellen im einzelnen aufgezählt<sup>666</sup>. Der Patriarch änderte auch seinen Namen.

Der Bischof von *Kaškar* war notwendig einer der Ordinanten<sup>667</sup>. Die Ordination fand nicht in *Bagdad*, sondern in *Seleukia-Ktesiphon* statt<sup>668</sup>. Daran hielt man noch im 14. Jh. fest, wie die Akten der Synode

<sup>661</sup> BRAUN, B. Synh. 374 ff.; CHABOT, Syn. or. 515 ff. *Ibn at-Ṭaijib*, II 140/142.

<sup>662</sup> *Ibn at-Ṭaijib*, II 140/142.

<sup>663</sup> Die Beteiligung der Laien wird freilich nie abgeschafft. Der Monophysit *Bar Hebraeus* berichtet noch für Mitte und Ende des 13. Jh. n. Chr. davon: Chron. eccl. III 424 und III 452.

<sup>664</sup> *Ibn at-Ṭaijib*, II 139, 140/142.

<sup>665</sup> So etwa bei der Wahl des *Joḥannān bar Narsai*, von dem 'Amr eine längere „Geschichte der Wahl“ erzählt, GISMONDI, Maris II 75 ff./44 ff.; ferner bei 'Abdīšō I, 'Amr, aaO 93 f./54 f., und bei *Elias I*, 'Amr, aaO 97 ff./56 f.

<sup>666</sup> Vgl. bei der Wahl des *Joḥannān V bar Abgārē* († 905), 'Amr, GISMONDI, Maris II 81 ff./47 f.

<sup>667</sup> *Mārī*, GISMONDI, Maris I 184 b/62 und 185 a/63.

<sup>668</sup> Vgl. *Michael*, Chronik Band 3, XII/XX = S. 94 nach CHABOT.

des *Timotheos II* zeigen<sup>669</sup>. Der Synodalbrief des *Timotheos I* an den Metropolit von *Elam* trägt wohl neuernd verschiedenen unliebsamen Geschehnissen Rechnung<sup>670</sup>. Hielt man sich nämlich streng an die Vorschriften bei *Mār Abā*, so konnten schon zwei Metropolit die Ordination durch Nichterscheinen verhindern. Fortan sollte die Mitwirkung derjenigen Metropolit, die ordentlich geladen waren, aber nicht erschienen, entfallen<sup>671</sup>.

Ein großes Problem der Patriarchenwahl und -ordination, ja überhaupt jeder kirchlichen Wahl und Ordination war die Frage der Simonie. Immer wieder befaßten sich die Synodalkanones, die Rechtsbücher und die Chronisten damit. Der Synodalbrief des *Timotheos I* an den Metropolit von *Elam*, Kanon 2, spiegelt klar die fortdauernde Praxis, daß das Volk der Stadt Wahlgeschenke forderte — wahrscheinlich oft genug auch angeboten erhielt<sup>672</sup> — und erlangte, und daß sich die Ordinanten und andere an der Wahl beteiligte Kleriker oft Bischofsstühle und Klöster für ihre Parteinahme versprechen ließen<sup>673</sup>. Im Synodalbrief heißt es:

Il n'est pas permis aux évêques ou aux métropolitains de demander, contrairement aux canones, à celui qui sera désigné pour être placé à leur tête, soit avant, soit après l'ordination, les sièges ou les monastères du patriarcat, ou tout autre présent grand ou petit. De même, les fidèles des Villes ne pourront demander à celui qui sera institué des dons et des présents pour eux-mêmes.

Die gewählten Patriarchen versprachen deshalb auch vor der Ordination feierlich, sich der Simonie zu enthalten<sup>674</sup>. Die nichtchristliche Umwelt drängte die Patriarchen freilich selbst dann zur Simonie, wenn sie keine von ihnen versprochenen oder gegebenen Wahlgeschenke einbringen mußten. ZB waren Schutzgelder an den Herrscherhof oder an lokale Gewalthaber zu zahlen. Und bei der Bestätigung des Patriarchen durch den Hof waren Abgaben zu entrichten. Die umge-

<sup>669</sup> Abgedruckt mit der Sammlung des '*Abdīšō' bar Brīkē*, Collectio, MAI SVNC tom. II, Praefatio (S. 96).

<sup>670</sup> Als Kanones der Synode von 782 bei CHABOT, Syn. or. 601/605 f., abgedruckt.

<sup>671</sup> Eine Übersicht über die bei verschiedenen Patriarchenwahlen beteiligten Bischöfe und Metropolit gibt ASSEMANI BO III/2, 649.

<sup>672</sup> CHABOT, Syn. or. 606. *Timotheos I* soll selbst — allerdings in betrügerischer Absicht — ein solches Angebot gemacht haben; vgl. statt aller LABOURT, De Timotheo I 1 ff.

<sup>673</sup> Vgl. auch '*Amr*', GISMONDI, Maris II 47 ff.

<sup>674</sup> Sinnvollerweise stellt *Išō' bar Nūn* in § 121 und § 122 Bestechungen und Geschenke gleichwertig nebeneinander.

kehrt nach den Kanones dem Patriarchen von den Metropolitane und Bischöfen für diesen Zweck zu erbringenden „Geschenke“<sup>675</sup> werden andererseits nicht immer als freiwillige Leistungen zu erlangen gewesen sein, um solche Zahlungen abzudecken. So lag es eben nahe, sie bei der Ordination oder Bestätigung des Episkopats wieder einzubringen. Die Grenze zur Simonie war dabei leicht überschritten, zumindest wurde der Anschein der Simonie immer wieder erweckt. Ganz selbstverständlich mußten sich geleistete Zahlungen in der Hierarchie nach unten auswirken. Die Metropolitane und Bischöfe versuchten ihrerseits, diese „Abgaben“ in gleicher Weise auf ihren Klerus abzuwälzen.

Als Ethnarch der Christen gewann der nestorianische Patriarch unter den Arabern eine Funktion, die in Ansätzen schon in persischer Zeit vorhanden war. Vielleicht rührte es daher, daß der Patriarch jetzt stärker als Richter und Ratgeber in weltlichen Rechtsangelegenheiten der Glaubensangehörigen erschien, und daß sich eine reiche Literatur für die *episcopalis audientia* entwickelte.

### c. Die Hierarchie in der territorialen Gliederung

Die überkommene zentralistisch-hierarchische Ordnung blieb in ihren Grundzügen auch in arabischer Zeit erhalten. Unter *Timotheos I* wurde die kirchliche Hierarchie auch auf die sich ständig erweiternde christliche Mission ausgedehnt, sobald nur eine gewisse Stabilität in der Gemeindeorganisation erreicht war. Wir hören von der Neuerrichtung von Metropolen und Bistümern in vielen Teilen des Orients bis nach *Peking*<sup>676</sup>. Zwar mag in manchen Fällen die Erhebung zur Metropole bloßer Ehrenrang gewöhnlicher Bistümer geblieben sein, doch reichte jedenfalls die zentrale Organisation bis zum letzten Bischof. Daß die Verbindung zwischen dem Patriarchen und den Bistümern selbst in China und Indien tatsächlich bestand, zeigen uns eherechtliche Vorschriften, die sich mit Fragen der Verschollenheit und der erfolgreichen Nachforschung auf dem Weg über die kirchliche Organisation befassen. Sie sind wert, zitiert zu werden. *Timotheos I* schreibt so in seinem Rechtsbuch (§31):

Die Frau soll sich also durchaus nicht einer zweiten Ehe zuwenden, nicht eher als bis sie genau erfährt, ob ihr Mann tot ist oder nicht.

<sup>675</sup> Vgl. Kanon 8 der Synode des *Georg*.

<sup>676</sup> Vgl. dazu einfach LABOURT, *De Timotheo I* 37 ff., und BIDAWID, *aaO* (Fn 535) 76 ff. Eine ausführliche *Notitia Ecclesiarum Metropolitanarum et Episcopaliū* gibt ASSEMANI *BO III/2*, 705, in alphabetischer Folge. Zur Frage der Bistümer vgl. P. PODIPARA, *Die Thomaschristen*, Würzburg 1966.

Denn das bleibt nicht verborgen, ob er nun unter den Indern oder unter den Chinesen weilt. Denn es wird korrespondiert und nachgeforscht sowohl von den Bischöfen wie von den Erzbischöfen und Patriarchen.

und (§ 33):

Zunächst ist zu eruieren, wo der Ehemann lebt. Der Bischof des Ortes, in dem die Frau lebt, muß an den Bischof der Diözese, in welcher der Ehemann lebt, schreiben, und dieser (Ehemann) muß mit dem Bann belegt werden, bis er zu seiner Pflicht zurückkommt. Gibt es doch keine Diözese, in der kein Bischof oder kein Erzbischof wäre.

Eine hervorragende Stellung in der Hierarchie nahmen die vier, später fünf oder sechs an der Wahl des Patriarchen zu beteiligenden Metropolitanein, neben ihnen der Bischof von *Kaşkar*.

So wie *Timotheos I* die Ordinationsbefugnis streng hierarchisch aufgebaut sah, verstand *İsō' bar Nūn* die kirchliche Gerichtsbarkeit: Der Metropolit wurde vom Patriarchen, der Bischof vom Metropoliten gerichtet<sup>677</sup>. Die Mitwirkung der Generalsynode oder Metropolitansynode war abgeschafft. Die Synodalregierung wich anscheinend auch hier der Patriarchalregierung. Die Klarheit dieser Regelung steht aber nicht im Einklang mit der Praxis. Die Regelung der früheren Zeit, die zudem vorübergehende Schismen und Glaubensabfälle in schlechter Erinnerung hatte, wirkte wohl noch immer fort. Die Patriarchen suchten stets, zumindest unter den Metropolitanein, eine den richterlichen Spruch stützende Fraktion von Bischöfen, wenn nicht gar die Billigung der allgemeinen Synode.

Noch immer wurde in den Kanones der Übergang von einem Bischofsstuhl auf einen anderen untersagt, obwohl die Praxis völlig anders war. *Timotheos I* verschaffte wenigstens kurze Zeit den überlieferten kirchlichen Kanones gegen eine widerstrebende Praxis Achtung. Aus einem Brief an *Sergios*<sup>678</sup> wissen wir, wie er den Bischof *Abraham* zurechtwies, der von der Diözese *Gai* nach *Šūšterīn* übersiedelte und dort fortan das Bischofsamt ausübte. Doch war wahrscheinlich eher die Eigenmächtigkeit das verdeckte Ziel der Kritik, nicht der Übergang selbst. Freilich war jetzt der Übergang vom Bischofssitz zum Metropolitansitz oder vom Bischofssitz oder Metro-

<sup>677</sup> § 109.

<sup>678</sup> Handschrift Sir. Borg. 81, 453; ediert und übersetzt von BRAUN, CSCO Syr. II 67; Inhaltsangabe bei BIDAWID, aaO (Fn 535) 18.

politansitz zum Patriarchenstuhl die anerkannte Regel<sup>679</sup>, sogar unter Wiederholung der Ordination. Die Chronisten kennen nur zwei Patriarchen der arabischen Zeit, *Ḥnānīšōʿ I* und *Ṭšōʿ bar Nūn*, die nicht bereits vor der Patriarchenwahl dem höheren Klerus angehörten. Hier spiegelt sich nochmals das verstärkte Gewicht der Bischöfe und Metropolen bei der Patriarchenwahl, während die frühere Dominanz der Laien und des niederen Klerus der Hauptstadt den heimischen Kandidaten begünstigte, der noch nicht Bischof war. Die in der nestorianischen Kirche ursprünglich nicht anerkannte Ausnahme in Kanon 38 der syrischen Kanones von *Nicaea* wird also letztlich zur Regel.

Die Wahl des Bischofs lag weiterhin eindeutig bei Klerus und Volk des Bischofssitzes; freilich fand sie in aller Regel unter der Aufsicht des Metropolen oder doch von Bischöfen seiner Hyparchie statt. Der Kandidat konnte nur aus dem Kreis der Presbyter kommen<sup>680</sup>. Die Ordination mußte, um wirksam zu sein, vom Metropolen und zumindest zwei Bischöfen vorgenommen werden. Die ältere Regel, daß das zustimmende Sendschreiben des Metropolen seine Mitwirkung bei der Ordination ersetzte<sup>681</sup>, wurde unter *Timotheos I* entsprechend seiner Einstellung zu den Sendschreiben allgemein geändert<sup>682</sup>. Ebenso verwarf *Timotheos I* die schriftliche Bestätigung der Ordination durch den Patriarchen<sup>683</sup> und bestand damit auf dem Besuch des Ordinierten beim Patriarchen. Wir wissen aber nicht, wie weit sich solche Neuerungen durchgesetzt haben, die dazu dienten, die Hierarchie zu festigen. *Timotheos I* selbst erlaubte einmal schriftlich zwei Bischöfen am Kaspischen Meer, einen neugewählten Bischof zu zweien zu ordinieren, da sich weit und breit kein dritter Bischof zur Ordination fand, eine Metropolitanordnung noch nicht errichtet war und ein Besuch beim Patriarchen unwahrscheinlich schien<sup>684</sup>.

*Timotheos I* versuchte übrigens, Metropolen und Bischöfe aus

<sup>679</sup> Ein bei *ʿAbdīšōʿ bar Brīkā*, Collectio X Mai tract. VIII, XIV, zitierter Kanon des *Timotheos I* scheint auch insoweit auf die strengere ältere Praxis zu verweisen, denn das von ihm angeführte Beispiel, *Gregor von Nazianz*, lehnte es ab, den Patriarchat zu übernehmen. Doch bezeugt der Jakobit *Jahjā ibn ʿĠarīr* für das 11. Jh. eine nestorianische Rechtsauffassung, die den Aufstieg von Grad zu Grad und den Übergang von Stadt zu Stadt kennt, vgl. *al-Muršīd*, Kapitel 31, nach HINDO CCO Fonti 2 XXVI/II 239. Vgl. besonders die Aufzählung der Translationen in ASSEMANI BO III/2, 640 ff.

<sup>680</sup> Kanon 3 der Synode des *Georg*; doch finden wir den Satz schon bei *Ṭšōʿ jāhīb I*, Kanon 8 des Briefes an *Jakob von Dārai*.

<sup>681</sup> Synode des *Ezechiel*, Kanon 18 und Kanon 19.

<sup>682</sup> Siehe oben zu Fn 652!

<sup>683</sup> Vgl. das recht unklare Zitat bei *Ibn al-Ṭaijib*, II 125/127.

<sup>684</sup> DAUVILLIER, Chaldéen col. 347.

eigener Machtvollkommenheit ohne Wahl einzusetzen. So bestimmte er einfach seinen Freund *Sergios* zum Metropolit von *Nisibis* und setzte sich im Streit mit dem widerstrebenden Klerus und Volk, besonders aber mit der Schule von *Nisibis*, durch<sup>685</sup>. Weiter machte er seinen Freund *Ṭṣōjāḥḥ* zum Metropolit der Region *Adiabene* unter Protest der übergangenen Laien<sup>686</sup>. An der Rechtstradition vermochten diese Übergriffe aber nichts zu ändern. Nicht immer freilich handelte es sich um einen Übergriff, wenn der Patriarch einen Bischof einfach bestimmte. Gelegentlich übertrug die wahlberechtigte Gemeinde dem Patriarchen ihre Befugnis<sup>687</sup>.

#### d. Bischof und Diözesanklerus

Die alte Ordnung der Kleriker blieb auch in dieser Epoche erhalten. Unter dem Bischof, der dem hohen Klerus zugehörte, standen die Priester und Diakone. Die Priester wurden auch in dieser Zeit noch in drei Klassen eingeteilt, in Chorbischöfe, Archidiakone und Presbyter, wobei die Rangfolge zwischen Chorbischof und Archidiakon in der Darstellung gelegentlich wechselte. Die niederen Kleriker gliederten sich in Diakone, Subdiakone und Lektoren<sup>688</sup>.

In der islamischen Zeit gewann der Archidiakon eindeutig den Vorrang an der Spitze des Diözesanklerus und nahm kraft Delegation viele Rechte des Bischofs am Bischofssitz wahr<sup>689</sup>. Er hatte weiterhin die alten Funktionen, trat aber vor allem als delegierter Richter über den Diözesanklerus und in Streitigkeiten der Laien stärker hervor<sup>690</sup>.

Der Chorbischof wurde wohl nur mehr in den ausgedehnten Diözesen der östlichen (indischen, chinesischen) Missionsgebiete oder gelegentlich als Delegat des verhinderten Patriarchen<sup>691</sup> verwendet. Die alte Regel, daß in einem Bistum nur ein einziger Chorbischof sein sollte, hatte sich für die weiten Diözesen der östlichen Mission nicht

<sup>685</sup> Brief an *Sergios*, aus Sir. Borg. 81, 417.

<sup>686</sup> *Historia Monastica* des *Thomas von Margā* IV/VI (oben Teil A Fn 182), und *Mārī*, GISMONTI, Maris I 185 b/63.

<sup>687</sup> Siehe oben S. 132 die Beispiele aus der Zeit des *Ṭṣōjāḥḥ* III!

<sup>688</sup> Im 8. Jh. n. Chr. sind die Darstellungen noch von der Fünzfzahl der Klerikergrade beherrscht: Katholikos, Metropolit, Bischof, Presbyter und Diakon. *Ibn at-Ṭaijib* gliedert jedoch bereits in drei (höhere) Grade und neun (darunterstehende) „Engelchöre“, II 112f./114f. Der Vergleich wird uns in späterer Zeit noch einmal begegnen.

<sup>689</sup> *Ibn at-Ṭaijib*, II 140/142f.

<sup>690</sup> Vgl. *Ṭṣō bar Nūn*, § 116; SACHAU, Syr. Rb. II; freilich konnte danach die Gerichtsgewalt des Bischofs auch an andere Personen delegiert werden.

<sup>691</sup> Unter *Ḥnānīṣō* I, Rechtsbuch XVI, SACHAU, Syr. Rb. II.

bewährt und wurde daher nicht eingehalten. Die berühmte Stele von *Si-ngan-fu* vom Jahre 781 n. Chr. nennt zB für die dortige Diözese Chinas unter einem Bischof *Johannān* gleich drei Chorbischöfe, daneben noch drei Archidiakone<sup>692</sup>. *Ibn at-Ta'ijib* bietet in seiner Sammlung aus dem 11. Jh. n. Chr. zwar noch eine Vielzahl von Regeln über den Chorbischof. Sie stammen jedoch sämtlich aus den syrischen Kanones von *Nicaea*<sup>693</sup> und beziehen sich nach des Sammlers eigener Notiz<sup>694</sup> eigentlich auf „westliche“ Verhältnisse. Für *Ibn at-Ta'ijib* ist in der nestorianischen Kirche der *περιοδευτής* (Visitor) an die Stelle des Chorbischofs getreten. Auf ihn möchte er die Regeln über den Chorbischof angewandt wissen<sup>695</sup>. Danach sind die Funktionen des Visitors, die er kraft der Delegation durch den Bischof ausübt: Visitationen der Kirchen und Klöster außerhalb des Bischofssitzes in Fragen der Lehre, des kirchlichen Dienstes, der kirchlichen Disziplin und der Vermögensverwaltung. Ferner sorgte er für die Neubesetzung der Pfarren mit Priestern, legte Abgaben auf und sammelte Spenden für den Bischof ein. Zusammen mit dem Archidiakon prüfte er Kandidaten und stellte sie dem Bischof zur Ordination vor<sup>696</sup>.

Nach wie vor durften die Priester, wie es die Synode des *Georg* eingeschränkt hatte, nicht von ihrer Stelle auf eine andere übergehen; auch durften sie keine Substituten einsetzen<sup>697</sup>. Dienten wie üblich mehrere Priester an derselben Kirche, so folgte ihr Rang dem Weihealter<sup>698</sup>. Zur Zeit des *Hnānīšō I* und *Timotheos I* war wohl der ranghöchste Priester einer Dorfkirche als „Haupt der Priester“ („Archipresbyter“) durch eine Salbung besonders ausgezeichnet<sup>699</sup>. Über seine besonderen Funktionen wissen wir nichts.

Die Ehe der Kleriker blieb weiterhin erlaubt. Sie erwies sich in der Mission als großer Vorteil. Kaufleute konnten so etwa ohne weiteres zu Priestern für eine Gemeinde ordiniert werden, die sie an einem fernen

<sup>692</sup> LABOURT, De Timotheo I 46, mit weiterer Literatur; ferner DAUVILLIER, Chaldéens col. 347.

<sup>693</sup> Bei *Ibn at-Ta'ijib*, II 140 ff./142 ff., sind viele Kanones aus den syrischen Kanones von *Nicaea* aufgenommen. Die Aufnahme in die Sammlung muß aber nicht schon die Geltung bedeuten.

<sup>694</sup> II 145/147.

<sup>695</sup> II 145/147. Hier wird wieder klar, daß die syrischen Kanones von *Nicaea* nicht bloß als historische Reminiszenz verwertet werden wie zu anderen Themen.

<sup>696</sup> *Ibn at-Ta'ijib*, II 141 ff./144 ff.

<sup>697</sup> *Ibn at-Ta'ijib*, II 145/148.

<sup>698</sup> *Timotheos*, Gesetzbuch § 1 und § 2; SACHAU, Syr. Rb. II.

<sup>699</sup> *Hnānīšō*, Rechtsbuch XIII, und *Timotheos I*, Rechtsbuch § 11; SACHAU, Syr. Rb. II.

Niederlassungsort in Indien, China, Turkestan usw als Laienmissionare für das Christentum gewonnen hatten.

Schwierig ist es, einen Überblick zu gewinnen, welche Personen oder welche Gruppen bei der Einsetzung eines Priesters mitwirken. Bei einer im Privateigentum stehenden Kirche bestimmte zB der Eigentümer den Priester, unter Umständen auch einmal sich selbst<sup>700</sup>. Zumindest in den Landgemeinden übten die Laien der Gemeinde ein Wahlrecht aus<sup>701</sup>. Die Voraussetzungen der Ordination wurden dadurch nicht berührt: Schriftkenntnis — wobei für die Dörfer geringere Erfordernisse galten<sup>702</sup> —, rechtes Alter — das nunmehr für Priester auf 25 Jahre herabgesetzt wurde<sup>703</sup> — und ordentlicher Lebenswandel. Nach wie vor durfte ein Sklave nicht Priester sein; selbst Freigelassenen wurde nach dem Brauch mancher Orte keine Ordination erteilt<sup>704</sup>. Ein besonderes Problem schien, ob ein Priester als Arzt wirken durfte<sup>705</sup>.

#### e. Das Mönchtum

Das Mönchtum dieser Zeit behielt die in sassanidischer Zeit entwickelte Grundform des Zusammenlebens bei. Die alte Tradition wurde gepflegt und in einer großangelegten Sammlung „mönchsge-schichtlicher Legende und Spruchweisheit des ägyptischen Kreises“<sup>706</sup> mit dem Titel „Paradies der Väter“ zusammengefaßt. Die auf Werke von *Palladios* und *Hieronymus* zurückführende Rezension nestorianischer Überlieferung verdanken wir einem Mönch 'Enānīšō' aus dem Kloster vom Berge *Ṭzlā*. In allen nestorianischen Klöstern wurde es zur hauptsächlichen Lektüre und kann wegen seines Einflusses auf die Lebensgestaltung der Mönche auch als Quelle monastischen Rechts bezeichnet werden.

Klöster und Mönche blieben auch in dieser Zeit prinzipiell unter bischöflicher Jurisdiktion<sup>707</sup>. Der Ortsbischof konnte alle Maßnahmen für die seiner Diözese zugehörigen Klöster, Äbte und Mönche treffen. Die Wahl des Abtes lag zwar bei den Mönchen, bedurfte aber der

<sup>700</sup> Vgl. unten S. 216 ff.!

<sup>701</sup> Kanon 40 der syrischen Kanones von *Nicaea*, der bei *Ibn at-Taijib*, II 143/145, als geltendes Recht zitiert wird.

<sup>702</sup> *Ibn at-Taijib*, II 146/149.

<sup>703</sup> *Ibn at-Taijib*, II 146/149.

<sup>704</sup> Rechtsbuch des *Simeon*, § 1; SACHAU, Syr. Rb. III.

<sup>705</sup> Gesetzbuch des *Timotheos*, § 16; SACHAU, Syr. Rb. II.

<sup>706</sup> Beschreibung bei BAUMSTARK, Geschichte 201 ff.

<sup>707</sup> *Ṭšō bar Nūn*, § 73 und § 74; SACHAU, Syr. Rb. II.

bischöflichen Zustimmung. Doch konnte gelegentlich der Abt auch seinen Nachfolger selbst bestimmen, unter welchen Umständen ist uns freilich unbekannt. Wahrscheinlich gab das Gründungsstatut darüber Aufschluß. Möglicherweise waren auch die Eigentumsverhältnisse von Bedeutung. Der Nachfolger darf aus demselben Dorf oder aus der Verwandtschaft des verstorbenen Abtes sein<sup>708</sup>.

Die vermögensrechtliche Stellung der einzelnen Mönche zu Beginn des 9. Jh. n. Chr. spiegelt sich bei *Ṭṣō bar Nūn*: Die Mönche verloren das Recht, von ihrer Familie zu erben<sup>709</sup>; sie konnten in ihrer Familie nicht einmal eine Abschiebung zur Zeit des Klostereintritts verlangen<sup>710</sup>.kehrten sie in den Laienstand zurück, so lebte ihr Erbrecht wieder auf<sup>711</sup>. Sie selbst vererbten von ihrer Habe dafür auch nichts an ihre Familie. Was sie an Vermögen hatten, fiel an das Kloster oder an einen Schüler, der mit ihnen im Kloster lebte<sup>712</sup>.

#### f. Die christlichen Laien

Die Christen bilden in islamischer Zeit in gewissem Maße einen Staat im religiös-personal organisierten Staate. Die soziale Sorge der Kirche für ihre Mitglieder wurde daher theoretisch umfassend, soweit sie sich nicht ohnehin schon aus der Aufgabe geistlicher Sorge unmittelbar oder mittelbar ergab. Ihren Niederschlag fand die Sorge insbesondere in der *episcopalis audientia*<sup>713</sup>. Auch die für die rein weltlichen Angelegenheiten der Christen entwickelten Ordnungen materieller oder prozessualer Art sind freilich von dem Gedanken bestimmt, das Seelenheil der Gläubigen zu fördern. Insofern ist kein grundlegender Unterschied zwischen diesen und anderen Gebieten der Ordnung christlicher Lebensführung und kirchlicher Gerichtsbarkeit zu machen. Auch sind die Sanktionen grundsätzlich die gleichen.

#### aa. Eherecht

Aus dem Gesamtbereich der Regelung christlichen Lebens fällt für diese Epoche jedoch das Eherecht auf. Es finden sich nämlich mannigfache Versuche, zu konkretisieren, was bisher nur in Grundzügen

<sup>708</sup> *Ibn al-Taijib*, II 143/146, nach Kanon 40 der syrischen Kanones von *Nicaea*.

<sup>709</sup> *So Ṭṣō bar Nūn*, §§ 73 und 74; *Timotheos*, § 92.

<sup>710</sup> *Ṭṣō bar Nūn*, § 67.

<sup>711</sup> *Ṭṣō bar Nūn*, § 69.

<sup>712</sup> *Ṭṣō bar Nūn*, § 68.

<sup>713</sup> Vgl. dazu unten S. 213 ff.!

formuliert war, und auseinanderstrebende Gewohnheiten auf die rechte christliche Lösung zurückzuführen. In der Tat waren in sassanidischer Zeit nur tastende Versuche zu verzeichnen, die christliche Ehegemeinschaft aus alten lokalen Traditionen nichtchristlicher Gemeinschaften oder aus der alttestamentarischen Tradition jüdischer Gemeinden herauszuführen<sup>714</sup>.

Schon *Ṭšō jāhḫ III* befaßte sich allgemeiner mit der Ehe und versuchte, einige Gewohnheiten schriftlich zu fixieren<sup>715</sup>. Dasselbe gilt für die Synode des *Georg*, welche — wie gezeigt — die ersten Ansätze zu einer notwendig kirchlichen, dh auch notwendig förmlichen „Eheschließung“ brachte. Besonders aber unternahmen es drei Autoren von Rechtsbüchern, das kirchliche Eherecht über die Vielzahl von freilich im Grundtenor zumeist schon an Prinzipien des Alten und Neuen Testaments orientierten Gewohnheiten zu erheben und festzulegen: *Ṭšō bōkt*, *Timotheos I* und *Ṭšō bar Nūn*, sämtlich um die Wende des 8. zum 9. Jh. n. Chr.

Die kirchlichen Eheverbote, die bereits den „Ehevertrag“, nicht erst die „Heimführung“ berühren<sup>716</sup>, wurden auf der Grundlage des Kommentars von *Mār Abā* zu Leviticus 18,3—5 und 20,10—21 und zu 1 Kor. 7,14 fortentwickelt. In den frühen Rechtsbüchern des 7. und 8. Jh. n. Chr. hat es noch den Anschein, als würden mit den Verwandten eben konkrete Probleme der unter sich heiratenden christlichen Minderheit behandelt<sup>717</sup>. Schon bei *ʿAbdīšō bar Bahrīz* aber überwiegt ein spekulatives Interesse an der Darstellung des Themas<sup>718</sup>. Eine Altersgrenze für die Ehe gab es nicht. Kinderehen werden immer wieder erwähnt. Der Ehevertrag wurde eben häufig von Eltern, Brüdern, Onkeln oder Vormündern als Vertretern beider Nupturienten oder doch der Braut geschlossen und war vom zweiten Akt der Ehe, der Heim-

<sup>714</sup> Vgl. oben S. 150!

<sup>715</sup> DAUVILLIER, Chaldéen col. 333, mit weiterer Literatur.

<sup>716</sup> Vgl. auch den Brief des *Timotheos I* an Rabban *Pēlīōn*, BRAUN, OC 2 (1902) 11 ff. (24).

<sup>717</sup> *Timotheos*, Gesetzbuch §§ 18 ff., SACHAU, Syr. Rb. II, und die Briefe an Rabban *Pēlīōn*, BRAUN, CSCO Syr. II 67, 91 ff./59 ff., und an die Provinz *Elam*, BRAUN, aaO 102 ff./67 ff., Inhaltsangabe bei BIDAWID, aaO (Fn 535) 22; *Ṭšō bōkt*, Gesetzbuch II, I—VII; *Ṭšō bar Nūn*, Gesetzbuch §§ 1—2, 23—26. Vgl. dazu DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 127 ff.; FURLANI, Gli impedimenta matrimonii secondo il patriarca nestoriano Timotheo I, Rend. Linc. ser. V vol. 29 (1920) 261 ff. Die Auffassungen von *Gabriel von Baṣra* und *Ibn aṭ-Ṭaijīb* lassen sich nicht rekonstruieren, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 65 f.

<sup>718</sup> Vgl. SELB, *ʿAbdīšō bar Bahrīz* 131 ff.

führung, über die natürliche und wirtschaftliche Gründe entschieden<sup>719</sup>, grundsätzlich getrennt<sup>720</sup>.

Das Verbot der Ehe mit Nichtchristen ist in dieser Epoche schwer zu verfolgen. Neben der herrschenden traditionellen Auffassung, daß der Mann eine nichtchristliche Frau in der Hoffnung auf Bekehrung heiraten dürfe, findet sich das allgemeine Verbot der Ehe mit Nichtchristen<sup>721</sup> oder doch das Verbot für Kleriker<sup>722</sup>. Kleriker dürfen auch keine (unschuldig) geschiedenen Frauen heiraten<sup>723</sup>. Sklaven bedürfen zur Ehe mit Sklaven oder Freien der Zustimmung des Herrn<sup>724</sup>. Witwer und Witwen müssen vor der Wiederheirat — die selbst Klerikern erlaubt ist — eine zehnmonatige Frist abwarten<sup>725</sup>.

Formvorschriften für den Ehevertrag, nicht aber für die sogleich oder erst später folgende Heimführung, werden nunmehr bei allen juristischen Autoren betont. Das Bild, das sich uns zeigt, ist jedoch bei den verschiedenen Autoren und in verschiedenen Zeiten nicht einheitlich. Die Einrichtung des Ehevertrages, die auch der nichtchristlichen orientalischen Umwelt bekannt war, wurde erst im Verlauf der Zeit in der Form christianisiert<sup>726</sup>. Die in den persischen Gemeinden zu Beginn des 9. Jh. übliche Form wird bei *Īšō' bōkt*, Buch III Kapitel I beschrieben: Den Ehevertrag begleitet eine Ringübergabe durch den Mann, der priesterliche Segen und das Zeugnis christlicher Laien. Notfalls, wenn ein Priester nicht zu erreichen ist, genügt auch der Segen christlicher Laien. Doch selbst der formlose Ehevertrag genügt, wenn weder Priester noch christliche Laien ihn segnen können. *Timotheos*, §§ 28, 41, und *Īšō' bar Nūn*, § 29, nennen als notwendige Form des Ehevertrages die Gegenwart des Priesters — notfalls auch christlicher Laien —, die Besprengung mit Weihwasser, die Segnung mit dem Kreuz und die Hingabe eines Ringes durch den Mann. Diese, vielleicht erst im 8. Jh. n. Chr. eingeführten Formen des Ehevertrages wurden in der Folgezeit ausgestaltet. So berichtet *Ibn at-Ṭaijib*<sup>727</sup> in Teil I, II von

<sup>719</sup> So richtig DAUVILLIER-DE CLERCQ, *Marriage* 159 f.

<sup>720</sup> Darin sind alle Quellen eindeutig. Zum gemeinorientalischen Hintergrund einer Kaufehe vgl. KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung* 71 und 82 ff.

<sup>721</sup> *Īšō' bōkt*, II, VIII; *Īšō' bar Nūn* §§ 10, 11.

<sup>722</sup> *Ibn at-Ṭaijib*, I, VI, 54.

<sup>723</sup> *Ibn at-Ṭaijib*, I, VI, 54.

<sup>724</sup> *Īšō' bōkt*, II, X.

<sup>725</sup> *Ibn at-Ṭaijib*, I, II, 16.

<sup>726</sup> Vgl. oben S. 151! RITZER, *Eheschließung* 90 ff., gibt ein Bild davon für die Zeit vom 7. bis 14. Jh. n. Chr. Vgl. auch DE VRIES, *Sakramententheologie* 257 ff.

<sup>727</sup> Über die Möglichkeit, daß schon *Gabriel von Baṣra* die Erweiterungen kannte, vgl. KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung* 76 f.

einem Ehevertrag im Rahmen der kirchlichen Liturgie, durch Vermittlung der Priester, Diakone und Gläubigen, durch Gebet, Kreuz, Ring und Reliquienstaub (Hnānā). Auch die davon getrennte Aufnahme der ehelichen Gemeinschaft scheint eine Form gefunden zu haben, die hlūlā mit der Krönung durch den Priester<sup>728</sup>. Obwohl das Syrisch-Römische Rechtsbuch in dieser Epoche in den Kreis der Quellen aufgenommen wurde, deutet nichts darauf hin, daß die dort wiedergegebenen oder indirekt gespiegelten lokalen Vorstellungen eine praktische Rolle gespielt haben. Soweit die Quelle indirekt<sup>729</sup> lokale Vorstellungen spiegelt, zB auch die Trennung von Ehevertrag und Heimführung, gibt sie eben nicht gerade christliche sondern allgemeine Gewohnheiten<sup>730</sup> wieder. Diese Gewohnheiten wird man unter Christen nur beibehalten haben, soweit sie religiös neutral waren, etwa ehегüterrechtliche Abreden und Geschenke beim Ehevertrag oder das Hochzeitsmahl bei der Heimführung betrafen. Die Untersuchung dieser Frage ginge freilich über unser Darstellungsziel hinaus.

Die Frage, ob und unter welchen Umständen das Eheband aufgelöst werden konnte, ist aus verschiedenen Gründen schwierig zu beantworten.

Zunächst einmal wird in allen Quellen zwischen dem durch den Ehevertrag und dem durch die Heimführung begründeten Zustand unterschieden. *Timotheos* zB, §41, ließ zwar Trennung und Wiederheirat in beiden Fällen nur unter den gleichen Bedingungen zu, doch mußte er zwangsläufig ergänzende Regeln für den Fall aufstellen, daß einer der Partner des Ehevertrages sich weigerte, die Heimführung zu vollziehen, §§30,41. Weiter finden sich zahlreiche Regeln, die vom Recht, ja sogar der Pflicht, sich vom Ehepartner zu trennen, sprechen, ohne daß die Konsequenz der Wiederheirat berührt wird, zB *Īšō' bar Nūn* §§5—8. Der Mangel einer Rechtssystematik bringt es auch mit sich, daß Konsensmängel im Rahmen von Trennung und Wiederheirat erörtert werden, zB *Timotheos* §§34 und 35. Schließlich ist in der Frage der Scheidung und Wiederheirat auch kaum ein einheitliches Bild für

<sup>728</sup> Über den möglichen Ursprung der Krönung der Brautleute vgl. KAUFHOLD, aaO 77 f.; zu liturgischen Quellen, aaO 74 f.

<sup>729</sup> Das Syrisch-Römische Rechtsbuch enthält römisches Recht, das auf lokale Gegebenheiten angewandt wurde und indirekt in diesen Gegebenheiten lokales Recht spiegelt. Vgl. SELB, Zur Bedeutung.

<sup>730</sup> In der Zeit der Entstehung des griechischen Originals ist etwas anderes auch nicht zu erwarten, da die Christianisierung des Eheabschlusses erst viel später beginnt. Vgl. dazu SELB, Reichsrecht und lokale Eheschließungsformen in den römischen Ostprovinzen, JJP XV (1965) 99 ff.

alle Autoren und alle Regionen zu gewinnen. Es hat den Anschein, als habe sich auf dem jüdisch-christlichen Fundament durch unterschiedliche Interpretation eine von Ort zu Ort und in der Zeit verschiedene Praxis und Rechtsüberzeugung entwickelt.

Das christliche Fundament einer einzigen, auf Lebensdauer mit einem Partner geschlossenen Ehe aus Matth. 19,6 wird von *Īšō' bōkt* ausdrücklich zitiert<sup>731</sup>: „Was daher Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“. Diese Basis wird in allen Darstellungen akzeptiert. Die willkürliche Verstoßung der Frau, die das mosaische Recht kennt, wird damit verworfen<sup>732</sup>. Die begründete Verstoßung, im Falle des Ehebruchs, wird jedoch anerkannt. Die Annahme, der Satz aus Matth. 5,23 und 19,9 „Jeder, der seine Frau entläßt, außer bei Unzucht, bewirkt, daß sie zum Ehebruch geführt wird“ sei der Grund dafür<sup>733</sup>, geht kaum fehl. Die Einseitigkeit der Ausnahme zugunsten des Mannes wird bei *Īšō' bōkt* festgehalten und ausführlich begründet<sup>734</sup>. Unklar bleibt, ob der Frau, wenn ihr dann doch einmal im „Notfall“ erlaubt wird, den Mann zu „verlassen“<sup>735</sup>, auch eine neue Ehe erlaubt wird. Bei *Timotheos*<sup>736</sup> und bei *Īšō' bar Nūn*<sup>737</sup> wird die Verstoßung in diesem Falle mit den gleichen Wirkungen für eine Wiederheirat beiden Ehegatten gestattet; an den Ursprung erinnert nur noch die verschiedene Terminologie zur Auflösung des Bandes<sup>738</sup>.

Der Scheidungsgrund des Ehebruchs wird bei den Autoren der Rechtsbücher verschieden weit verstanden. Zunächst einmal Hurerei, als „körperlicher“ Ehebruch, dann aber auch Abfall vom Glauben nebst Zauberei, Dämonenkult, als „geistiger“ Ehebruch, schließlich auch Mord, erscheinen konkret als Scheidungsgründe bei *Īšō' bōkt*<sup>739</sup>, *Timotheos*<sup>740</sup> und *Īšō' bar Nūn*<sup>741</sup>. *Īšō' bōkt* läßt jedoch

<sup>731</sup> Gesetzbuch II, IX.

<sup>732</sup> Gesetzbuch II, X.

<sup>733</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 85. Vgl. dazu und zur weiteren Entwicklung auch DE VRIES, Sakramententheologie 261 ff.

<sup>734</sup> *Īšō' bōkt*, II, XII. Interessant ist, daß auch der latente Vorwurf widerlegt wird, die Bestimmung gelte nur deshalb, weil die Männer die Richter seien. Zur Beweisfrage II, XV.

<sup>735</sup> *Īšō' bōkt*, II, XIV.

<sup>736</sup> § 36.

<sup>737</sup> § 101, unter Berufung auf *Gregor von Nazianz*, der die Gleichstellung von Mann und Frau gefordert habe.

<sup>738</sup> Vgl. SACHAU, Syr. Rb. II 85 Fn 2.

<sup>739</sup> II, XI; XII; XIV; XV; XVII.

<sup>740</sup> §§ 31, 32, 36, 42.

<sup>741</sup> Argument aus §§ 5, 31, 101.

erkennen, daß die „Leiter der Kirche“ zuweilen auch andere, leichtere Eheverfehlungen der Frau genügen ließen<sup>742</sup>. Auch wurde das böswillige, endgültige Verlassen als Ehebruch betrachtet<sup>743</sup> und nach hinreichender Prüfung dem verlassenen Ehegatten die Wiederheirat gestattet<sup>744</sup>, wenn mit einer Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft auf keinen Fall zu rechnen war. Entschied sich der Mann während der Ehe für die Askese, so erlaubte man ihm die Trennung von der Frau, der verlassenen Frau aber die Wiederheirat<sup>745</sup>. In jenen Fällen, in denen der Ehebruch oder gleichgeachtete Verfehlungen gegen die Ehe der Grund für die Trennung waren, erlaubte man nur dem unschuldigen Ehegatten die Wiederheirat<sup>746</sup>. Die Deutung, ob das Band nun nur für den Unschuldigen gelöst war oder ob den Schuldigen ein Eheverbot traf, bleibt offen. Die Gleichstellung des Mordes — sicher nicht am Ehegatten, da sonst die Scheidung zu erörtern überflüssig wäre — mit der Hurerei und den Formen der Zauberei ist ein Problem. Es sieht zunächst so aus, als habe man zur Erweiterung der Scheidungsgründe einen Analogieschluß vollzogen. Doch fällt auf, daß die Dreierheit „Hurerei, Zauberei (Idolatrie), Mord“ bei Tertullian, *Gregor von Nyssa* und *Basilios dem Großen* den alten Todsünden-Katalog bezeichnet<sup>747</sup>. Die Folge dieser „Todsünden“ war einst der endgültige Ausschluß aus der Gemeinschaft der Christen<sup>748</sup>. Es liegt mE näher, hier den Grund für die einseitige Auflösung des Ehebandes zu suchen.

‘*Abdišo*’ bar *Bahriz*<sup>749</sup> hält sich in der Folgezeit an diese Vorlagen. Bei *Ibn at-Taijib* hat man jedoch den Eindruck, als habe er aus den Vorlagen nur Texte über die Scheidung wegen Ehebruchs und endgültigen Verlassens übernommen<sup>750</sup>. Ob darin eine Absicht liegt, bleibt zweifelhaft<sup>751</sup>. Leider ist uns weder unmittelbar, noch mittelbar — etwa

<sup>742</sup> II, XI.

<sup>743</sup> *Timotheos*, § 31.

<sup>744</sup> *Išo bōkt*, III, IX; *Timotheos*, §§ 31—33.

<sup>745</sup> *Išo bōkt*, II, XIII und XIX.

<sup>746</sup> Ganz eindeutig *Išo bōkt*, II, XVIII; *Timotheos*, § 44; *Išo* bar *Nūn*, § 101.

<sup>747</sup> Vgl. SCHWARTZ, Bußstufen 8, 28, 36. Vgl. auch unten in Fn 796!

<sup>748</sup> SCHWARTZ, Bußstufen 11.

<sup>749</sup> SELB, ‘*Abdišo*’ bar *Bahriz* 39, 41.

<sup>750</sup> I, II und I, II, 14.

<sup>751</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 84 f., sieht eine Absicht darin, nur den Ehebruch als Scheidungsgrund zuzulassen; doch wissen wir nicht, ob *Ibn at-Taijib* nicht den spirituellen Ehebruch mit darunter versteht, was Teil I, I, 6 immerhin nahelegt. Auch stellt er in Teil I, VI, 62 die falsche Anschuldigung, Ehebruch begangen zu haben, dem Ehebruch gleich.

<sup>752</sup> AM KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 85 und Fn 373.

bei 'Abdīšō' bar Brīkā<sup>752</sup> — die Meinung des Gabriel von Baṣra überliefert. Wiederum dürfte das Syrisch-Römische Rechtsbuch mit seinen Scheidungsgründen<sup>753</sup> keine Rolle gespielt haben.

Das allein durch den Ehevertrag begründete Band ist im Prinzip genauso unauflöslich wie die Ehe nach der Heimführung, es dauert, so lange die Partner leben<sup>754</sup>. Doch gibt es auch hier den Scheidungsgrund der „körperlichen und geistigen Hurerei“<sup>755</sup>, ebenso auch den Grund, der dem Ehebruch gleichsteht, das grundlose Verlassen<sup>756</sup>, mit der Folge, daß der unschuldige Partner eine neue Ehe eingehen darf<sup>757</sup>, und die Askese<sup>758</sup>. *Ibn at-Ṭaijib* kleidet das in eine einfache Verweisung auf die Scheidungsgründe für die Partner nach der Heimführung<sup>759</sup>.

Die Formalisierung des Ehevertrages brachte nun auch das Problem mit sich, welche Bedeutung das formlose Eheversprechen hatte. Als impliziertes Versprechen, de futuro die Ehe zu schließen, war es nun wirklich das, was wir in unserer Begriffswelt eine „Verlobung“ nennen. *Ṭšō' bōkt* knüpft an deren Auflösung finanzielle Folgen<sup>760</sup>. Der formlose Konsens de praesenti aber hatte Bedeutung für die Frage der rückwirkenden Heilung<sup>761</sup>.

Dem Gedanken des unauflöslichen Bandes, das allein schon auf Grund des Ehevertrages entsteht, entspricht es, daß schon dieser Ehevertrag Unterhaltspflichten hervorbrachte<sup>762</sup>, Erbrechte<sup>763</sup> und Ehehindernisse begründete<sup>764</sup>.

Nicht alle behandelten Gründe für eine Trennung der Ehepartner und eine Wiederheirat sind reine Scheidungsgründe im eben be-

<sup>753</sup> R I 41, R II 87, 88 und Parallelen.

<sup>754</sup> *Timotheos*, §§ 29, 41.

<sup>755</sup> *Timotheos*, § 41.

<sup>756</sup> *Timotheos*, § 41; *Ṭšō' bar Nūn*, § 21; *Ṭšō' bōkt*, III, III und III, IX.

<sup>757</sup> Störend ist freilich der Text über die einverständliche Auflösung, *Ṭšō' bōkt*, III, II, § 1.

<sup>758</sup> *Ṭšō' bar Nūn*, §§ 19, 22.

<sup>759</sup> I, II, 2; doch waren die Wartefristen kürzer.

<sup>760</sup> III, I, §§ 7—9; abgesehen von den Straffolgen der wilden Ehe.

<sup>761</sup> *Ṭšō' bōkt*, III, I, §§ 3—6.

<sup>762</sup> Nicht ganz sicher, doch sprechen die Quellen von tatsächlichen Unterhaltsleistungen, *Timotheos*, §§ 29, 30.

<sup>763</sup> *Timotheos*, § 73, jedenfalls soweit es um das Brautgeschenk geht.

<sup>764</sup> Sie betreffen den Ehevertrag wie die Heimführung gleichermaßen, ihrem Ursprung nach übrigens die Beiwohnung schlechthin. Nach *Ṭšō' bōkt*, § 23, war die Ehe mit zwei Brüdern oder Schwestern nacheinander hier umstritten. Vgl. zu diesem Eheverbot der Schwägerschaft YARON, *Duabus sororibus coniunctio*, RIDA 3 ser. X (1963) 115 ff. Byzantinischen Einfluß vermutet hier KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung* 67 Fn 284 und 286.

sprochenen Sinne. Viele betreffen bereits den Ehekonsens und erinnern — modern gesprochen — an Ehenichtigkeits- oder Eheanfechtungsgründe. Die Unfähigkeit des Mannes, die Ehe zu vollziehen<sup>765</sup>, führte dazu, daß die Frau ihn verlassen und einen anderen Mann heiraten durfte. Dabei wurde nicht unterschieden, ob die Unfähigkeit vor dem Ehevertrag oder nach dem Ehevertrag, jedenfalls aber vor der Heimführung, auftrat. Bei Kinderehen wird man den Unterscheidungszeitpunkt ohnehin nicht für relevant ansehen können. *Timotheos I* unterscheidet aber, wie bei anderen unheilbaren Krankheiten auch, ob ein Partner vom anderen getäuscht worden war. Nur der unschuldige Partner durfte eine neue Ehe eingehen<sup>766</sup>. Dieselben Lösungen werden bei 'Abdīšō bar Bahrīz<sup>767</sup> tradiert. *Ibn at-Taijib* verändert die Vorlagen: Er erlaubt bei Krankheit, die nach dem Ehevertrag, aber vor der Heimführung eintrat, die Trennung der Ehe — mit der Möglichkeit der Wiederheirat — bei Unkenntnis des anderen Partners<sup>768</sup>. Hier zeigt sich deutlich, daß Scheidungsgründe und Konsensmängel vor dem Hintergrund der zweistufigen Ehebegründung doch nicht so scharf geschieden werden können, wie wir es nach unseren modernen kanonistischen Vorstellungen zu tun pflegen.

#### bb. Bischöfliche Gerichtsbarkeit

Unter islamischer Herrschaft stand den nestorianischen Christen in Gemeindeangelegenheiten Rechts- und Gerichtsautonomie zu<sup>769</sup>. Der Staat, als politische Organisation der islamischen religiösen Gemeinschaft (Gemeinschaften) verstanden, mischte sich im Prinzip nicht in die innere politische Organisation anerkannter fremder religiöser Gemeinschaften, die auf dem Staatsgebiet lebten, ein. Die Einzelheiten dieses Sonderstatus, der Christen, Juden und gelegentlich auch anderen Gemeinschaften gewährt wurde, sind nicht ganz klar. Insbesondere sind wir über die den Status konkretisierenden Verträge (*ḍimma* =

<sup>765</sup> *Ṭṣō' bōkt*, III, VI—VII; *Timotheos*, §§ 34, 35.

<sup>766</sup> Für andere Krankheiten ebenso *Ṭṣō' bōkt*, III, XI. Die Unfruchtbarkeit der Frau aber war kein Auflösungsgrund: *Ṭṣō' bar Nūn*, § 127.

<sup>767</sup> SELB, 'Abdīšō' bar Bahrīz 41.

<sup>768</sup> II, II, § 9.

<sup>769</sup> FATTAL, Statut; EDELBY, Autonomie; DERS., Origine; zu den islamischen Grundlagen vgl. O. SPIES-E. PRITSCH, Klassisches islamisches Recht, Hb. Or. 1. Abt. Ergänzungsband 3, Leiden 1964, 220 f.; PRITSCH, Die islamische Staatsidee, ZvglRW 53 (1939) 33 ff.

Vertrag, Verpflichtung) mit den Schutzgenossen (ahl ad-ḏimma oder auch ḏimmī = Vertragsleute) wenig genau unterrichtet<sup>770</sup>.

Dem steht auf christlicher Seite das paulinische Gebot gegenüber, daß Christen ihre Streitigkeiten nicht vor die Nichtchristen tragen sollen, ein Gebot, auf das immer wieder verwiesen wurde<sup>771</sup>. Denn von islamischer Seite her stand es den Christen durchaus frei, sich an islamische Gerichte zu wenden und sich damit islamischem Recht zu unterwerfen<sup>772</sup>.

Die innere Ausgestaltung dieser Gerichtshoheit hatte jedoch nach wie vor zwei Dingen Rechnung zu tragen, einmal der Tatsache, daß die kirchliche Organisation direkter Machtmittel zur Durchsetzung ihrer Entscheidungen entbehrte und auf kirchliche Sanktionen verwiesen war, zum anderen der Idee, daß die Ausübung der Gerichtshoheit durch die Kirche nur Teil seelsorgerlicher Leitung zur ewigen Seligkeit sein sollte<sup>773</sup>. Damit vermischte sich noch der wesentlich ältere Zweig kirchlich-karitativer Betätigung auf Gebieten des weltlichen Rechts, die Sorge für Witwen und Waisen<sup>774</sup>. Aus der zuletzt genannten Aufgabe, vielleicht auch aus literarischer Konkurrenz mit islamischen Autoren<sup>775</sup> ist wohl das besonders große Interesse der Autoren von Rechtswerken an der Ausbildung eines einheitlichen Ehegüterrechts und Erbrechts zu erklären.

Die Entwicklung drängte auf allen Gebieten zu einer Aufzeichnung und Vereinheitlichung<sup>776</sup> der kirchlichen Rechtspraxis und damit zur

<sup>770</sup> Übersicht bei KAUFHOLD, Syrische Texte 20 ff.

<sup>771</sup> Kanon 6 der Synode des Georg; *Timotheos*, Vorrede zu seinem Rechtsbuch und §§ 12 und 13.

<sup>772</sup> Vgl. nur die in Fn 769 zitierten Autoren!

<sup>773</sup> Ganz klar erscheint das bei *Ṭṣō bōkt*, I/XII—XIII, unter Bezugnahme auf 1. Kor. 6,5 und 2. *Timotheos* 3,16; es gibt also eine Parallele zur mittelalterlich-abendländischen Entwicklung weltlichen Rechts in der kirchlichen Bußpraxis. Die „Rechtsleitung“, nicht das „Gericht“ soll im Vordergrund stehen; sie aber umfaßt alle Bereiche des Lebens.

<sup>774</sup> Vgl. die Rechtsbücher des *Simeon*, *Ṭṣō bōkt*, *Timotheos* und *Ṭṣō bar Nūn*; der Gedanke, damit auch etwas gegen das Abgleiten der unversorgten Witwen zum Dirnentum zu tun, klingt bei *Simeon* an.

<sup>775</sup> Vgl. KAUFHOLD, Syrische Texte 22 ff.

<sup>776</sup> Zurückhaltung übte man zunächst im Erbrecht. Von sehr verschiedenen lokalen Gewohnheiten gehen noch *Ṭṣō bōkt*, IV, I (Vorrede), *Simeon*, Schluß der Vorrede, *Ṭṣō bar Nūn*, §§ 51, 52, *Timotheos*, Vorrede, aus. Von alten lokalen Gewohnheiten zum Tochtererbrecht berichtet *Hnānīšō*, XXI § 5. Schon *ʿAbdīšō bar Bahrīz* und *Johannān V* bieten jedoch Einheitssysteme, ebenso die Autoren *Elias I Patriarcha*, *Elias von Nisibis* und *Georgis von Arbela*. Vgl. dazu oben S. 183 ff. *Ibn al-Ṭaijib* dagegen referiert die verschiedenen literarischen Meinungen.

größeren Rechtssicherheit für die dem kirchlichen Gericht Unterworfenen. Nur dadurch konnte man dem Bestreben der Christen entgegenwirken, das Gericht der islamischen Oberherrn anzurufen<sup>777</sup>.

Die Persönlichkeit des Patriarchen *Hnānīšōʿ I* zeigt uns vielleicht am deutlichsten, in welcher Weise sich die Bischöfe<sup>778</sup> um die kirchliche Rechtspflege in weltlichen Angelegenheiten bemühten. Einmal entschied der Bischof-Patriarch selbst den Rechtsfall durch Urteil und überwachte auch die Ausführung selbst<sup>779</sup>; dann wieder ließ er das von ihm gefällte Urteil durch eine untergeordnete Instanz<sup>780</sup>, gewöhnlich einen Priester, durchführen, dh bei Weigerung, es zu befolgen, die Kirchenstrafe beschließen. Gelegentlich bestimmte er eine untergeordnete kirchliche Instanz zum Richter, gab ihr aber bereits nach der Art römischer kaiserlicher Reskripte die Rechtsauffassung an die Hand, nach der zu entscheiden war<sup>781</sup>. Schließlich scheint er ganz allgemein Rechtsgrundsätze für künftig anfallende Fälle veröffentlicht zu haben<sup>782</sup>.

Die Themata, denen sich die *episcopalis audientia* zu widmen hatte, können hier nur angedeutet werden. Eine Untersuchung darüber gehört in die Darstellung des weltlichen Rechts der nestorianischen Rechtsbücher. Neben dem Ehegüter- und Erbrecht, das den Hauptteil einnimmt, finden wir Sklavenrecht, Personenrecht, Vertragsrecht — sei es allgemeines, sei es besonderes (Kauf, Schenkung, Darlehen, Leihe, Verwahrung, Gemeinschaft, Delikte) —, Sachenrecht (besonders Pfandrecht) sowie Prozeßrecht und Konkursrecht.

Kanon 6 der Synode des *Georg* läßt übrigens erkennen, daß Parteien mit Genehmigung des Bischofs und der Gemeinde oder unter

<sup>777</sup> Von einem „Sog“ des einheitlichen jüdischen und moslemischen Rechts sprechen DAUVILLIER, Chaldéen col. 331, und DAUVILLIER-DE CLERCQ, Mariage 12.

<sup>778</sup> *Hnānīšōʿ* entschied nicht etwa als Patriarch; vgl. das Sendschreiben I, wonach die *episcopalis audientia* zu den Pflichten jedes Bischofs gehört; aM ohne Belege MÜLLER, Kirchenrechtsliteratur 52f. So auch Kanon 6 der Synode des *Georg*; doch scheint der Bischof diese Aufgabe in aller Regel an andere Richter delegiert zu haben, bei deren Auswahl die Gemeinde beteiligt war. Der Bischof blieb dann Berufungsinstanz. Auch richtete *Hnānīšōʿ I* seine Schreiben stets an ihm als Bischof untergeordnete Kleriker oder an Laien seiner Diözese.

<sup>779</sup> Vgl. IV; der Bischof bemühte Laien, und zwar Nichtchristen, die in einflußreicher staatlicher Stellung waren, zur Durchsetzung seines Urteils. Das sollte keine staatliche Vollstreckung sein, doch ein Druck der Obrigkeit mochte dem Urteil des Bischofs besser Gehör verschaffen als die rein kirchlichen Zwangsmittel.

<sup>780</sup> Vgl. V, IX, XI, XXII.

<sup>781</sup> Vgl. VII, VIII, XIV, XV (?), XXIV.

<sup>782</sup> Vgl. XIX, XX und XXI, insbesondere aber den Hinweis auf ein „Buch der Gerechtigkeit“ in IX.

dem Druck einer ausdrücklichen Anordnung der islamischen Herren auch einmal straflos vor dem heidnischen Gericht prozessieren durften.

#### g. Kirchliches Vermögen und Bauwesen

In der islamischen Zeit begegnen wir häufiger der Institution der Eigenkirchen und Eigenklöster. Hinweise darauf, daß es Eigenkirchen auch schon unter sassanidischer Herrschaft gegeben habe, sind vorhanden, aber nicht deutlich genug. Kanon 6 der Synode des *Īšō'jāhē I* drängte zwar darauf, daß Kirchen und Klöster auf den Namen des Bischofs geschrieben wurden, doch bezog sich die Regel eher auf die in sassanidischer Zeit schon häufigen Treuhandgeschäfte. Der Bischof war als Treuhänder vorzuziehen. Deutlicher ist schon, daß die Kanones 2 und 4 der Synode des *Georg* den Verwaltungsanspruch des Bischofs für alle Kirchen und Klöster betonen müssen. Die Regeln richten sich gegen die vermögensrechtliche Autonomie der Landgemeinden, aber auch gegen den Verwaltungsanspruch der Eigentümer von Kirchen und Klöstern. Die wenigen Stellen, die uns nun für die Zeit des 8. und 9. Jh. n. Chr. informieren, lassen aber vermuten, daß die im Privateigentum befindlichen Kirchen gerade vom Eigentümer mit Klerikern besetzt worden sind, und zwar vorzüglich mit Familienangehörigen. Bei *Īšō'bar Nūn* (§ 76) ist das besonders gut zu erkennen:

Wenn ein Priester eine Kirche als Erbteil von seinen Eltern besitzt, aber nicht korrekt in ihr ministriert, sondern den Christen ein Anstoß ist, dann soll er aus der Kirche entfernt und die Kirche einem anderen gegeben werden. Wenn er sich aber zur Wehr setzt, da es sein Erbe sei, dann sollen die Christen sie ihm abkaufen; und sie soll ihr Gemeingut werden.

Auch den §§ 103 und 104 können wir entnehmen, daß häufig Priester in einer Kirche ihren Dienst kraft Erbrechts und Allein- oder Miteigentums ausübten. Demgemäß fielen ihnen auch die Einnahmen zu freier Verfügung zu. Im Falle der Absetzung scheiterte die Neubesetzung letztlich am Eigentum des Abgesetzten wie § 76 zeigt. Die Gemeinde mußte ihm die Kirche erst abkaufen, bevor sie die Verhältnisse bereinigen konnte. Die im Eigentum eines Klerikers stehende „Kirche seines Dienstes“ wurde auch innerhalb seiner Familie nach besonderen Grundsätzen vererbt: Sie fiel nur an die Kleriker unter den Erben, und zwar zu gleichen Anteilen. Die auf diese Weise vom Erbe ausgeschlossenen Laien sollten angemessen versorgt, also abgefunden werden. Leider ist in den Quellen nichts darüber ausgesagt, was zu geschehen hatte, wenn nur Laien die Erben waren.

Die Regeln der Vermögensverwaltung, die in sassanidischer Zeit aufgestellt wurden, blieben erhalten<sup>783</sup>. Verkauf und Tausch kirchlicher Ländereien durfte der Bischof weiterhin nicht allein vornehmen<sup>784</sup>. Sein Verwaltungsrecht deckte derartige Maßnahmen nicht. Die Bestellung eines Nießbrauches schien jedoch möglich gewesen zu sein<sup>785</sup>. Ein alter apostolischer Kanon wurde unter *Timotheos I* für die Art der Verteilung kirchlicher Einnahmen an die Kleriker in Erinnerung gerufen<sup>786</sup>: Von 10 Teilen sollten die Bischöfe 4, die Priester 3, die Diakone 2, andere Personen im Kirchendienst 1 Teil erhalten. Darin lag sicher eine Beschränkung der bischöflichen Vermögensverwaltung. Bei zweckgebundenen Spenden, etwa aus Anlaß des Patronatsfestes eines Klosters<sup>787</sup>, oder sonst speziell für Xenodochien, Klöster oder andere fromme Zwecke<sup>788</sup>, war die Zweckbestimmung unbedingt einzuhalten. Es folgte daraus ein absolutes Veräußerungsverbot. War ein Stiftungsverwalter bestimmt, so führte die Kirche durch den Bischof gleichwohl die Aufsicht über ihn<sup>789</sup>. Das Vermögen aufgelassener Klöster wurde an unterstützungsbedürftige Kirchen verteilt<sup>790</sup>.

Wohl in Analogie zum Erbrecht des Staates am erblosen, oder einem allein vorhandenen Gatten nur teilweise zugesprochenen Nachlaß erscheint in den Rechtsbüchern nunmehr ein Erbrecht der Kirche am erblosen Nachlaß von Gemeindemitgliedern<sup>791</sup>.

#### h. Schulen

Neben der berühmten Schule von *Nisibis* fanden sich in dieser Epoche bald weitere. So wurde zur Zeit des *Bar Šaumā* in *Seleukia-Ktesiphon* eine Schule errichtet, die uns zur Zeit des *Mār Abā II* als Patriarchatsschule begegnet. Von dem Patriarchen *Īšōjāh̄ I* berichtet *Thomas von Margā*<sup>792</sup>, daß er im Kloster von *Bēt 'Abē*, aus dem er selbst stammte, eine Schule erbauen lassen wollte. Der Widerstand der Mönche, die ihre klösterliche Ruhe gestört sahen, war jedoch groß. Man riet dem Patriarchen, eine Stadt oder sonst einen Ort zum Sitz der

<sup>783</sup> Vgl. oben S. 153 ff.!

<sup>784</sup> *Hnānīšō*, XX § 2.

<sup>785</sup> *Hnānīšō*, IV.

<sup>786</sup> *Timotheos*, § 11.

<sup>787</sup> *Hnānīšō*, XVII.

<sup>788</sup> *Īšō bōkt*, V/XII.

<sup>789</sup> *Īšō bōkt*, V/XII.

<sup>790</sup> *Timotheos*, § 78.

<sup>791</sup> *Hnānīšō*, XX § 3; *Īšō bōkt*, IV/I § 5, 1; *'Abdīšō bar Bahrīz*, nach SELB 140; *Timotheos*, § 57.

<sup>792</sup> AaO (Teil A Fn 182).

Schule zu machen und drohte mit der Emigration. So wurde schließlich die Schule in *Kuṭlānā* gegründet. Von zahlreichen anderen Schulen berichtet uns J. S. ASSEMANUS<sup>793</sup>. Die Bildung von Laien und Klerikern war jedoch nicht allein solchen „hohen“ Schulen anvertraut. Die einzelnen Kirchen und Klöster hatten daran ebenfalls in kleinerem Ausmaß und auf anderem Niveau Anteil<sup>794</sup>. Schulen und Schulklöstern wurde weiterhin gelegentlich die Exemption gewährt<sup>795</sup>.

#### j. Bußwesen

Die Gerichtshoheit des Patriarchen als Ethnarchen umfaßte nicht nur zivile Angelegenheiten, sondern auch geringere Straftaten der Christen untereinander. Den Mangel einer Blutgerichtsbarkeit überbrückte man mit dem Gedanken, daß bei schweren Verbrechen, wie etwa Mord, der Täter aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen<sup>796</sup> und damit ohnehin der moslemischen Gerichtsbarkeit unterworfen war. Bei allen übrigen Vergehen, die nicht vor das „heidnische Gericht“ kamen, konnte sich die kirchliche Strafgerichtsbarkeit freilich nur auf kirchliche Sanktionen stützen. Gerichtsbarkeit und kirchliches Bußwesen gingen ineinander über.

Die weite Zuständigkeit hatte zur Folge, daß sich reiche Kataloge an Straftatbeständen und kirchlichen Strafen entwickelten. Vergehen gegen Religion, Gemeinde und Klerus, wie etwa Gotteslästerung, Häresie, Apostasie, Anzeige einer Konversion, Simonie, falsche Anklagen gegen Kleriker, Anmaßung kirchlicher Ämter, standen dabei im Vordergrund<sup>797</sup>. Es folgten Verstöße gegen die Ehe und die geschlechtliche Sittlichkeit<sup>798</sup>, wie etwa Ehebruch, Brautraub, Kuppelei, Bigamie und Unzucht, ferner Rechtspflegevergehen<sup>799</sup>, wie etwa Urkunden-

<sup>793</sup> BO III/2, 924 ss.

<sup>794</sup> *Gabriel von Baṣra*, KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 302 ff., der *Saḥrīšō II* und andere zitiert.

<sup>795</sup> Beispiele in ASSEMANI BO III/2, 946 s.

<sup>796</sup> *Ṭšō bar Nūn*, § 125, § 129.

<sup>797</sup> Gotteslästerung (*Ṭšō bar Nūn*, § 96), Häresie (*Ṭšō bar Nūn*, §§ 74, 75, 97), Apostasie (*Ṭšō bar Nūn*, § 117), Anzeige einer Konversion (*Ṭšō bar Nūn*, § 124), Simonie (*Ṭšō bar Nūn*, § 121), falsche Anklage gegen Kleriker (*Ṭšō bar Nūn*, § 108, § 109), Anmaßung kirchlicher Ämter (*Ṭšō bar Nūn*, § 130).

<sup>798</sup> Ehebruch (*Timotheos*, 38, und *Ṭšō bar Nūn*, II/XII), Brautraub (*Timotheos*, § 40, und *Ṭšō bar Nūn*, III/V § 3), Kuppelei (*Ṭšō bar Nūn*, § 13, § 14), Bigamie (*Ṭšō bar Nūn*, § 78), Unzucht mit einer Nonne (*Ṭšō bar Nūn*, § 32) uam.

<sup>799</sup> Urkundenfälschung etc (*Ṭšō bōkt*, VI/III §§ 1—3), Prozeß vor nichtchristlichem Gericht (*Ṭšō bōkt*, VI/I § 2, *Timotheos*, § 13, *Ṭšō bar Nūn*, § 115), falsches Zeugnis und Meineid (*Ṭšō bar Nūn*, § 98 und § 87), Rechtsbeugung (*Ṭšō bar Nūn*, § 95), falsche Anklage (*Ṭšō bar Nūn*, §§ 107—109), Nichtbefolgung eines kirchlichen Urteils (*Ḥnānīšō*, passim).

fälschung, Prozeß vor Nichtchristen, falsches Zeugnis, Meineid, Rechtsbeugung und Nichterfüllung kirchlicher Urteile. Doch fehlten auch nicht Tatbestände zum Schutz des Eigentums und Vermögens<sup>800</sup> und des Unterhalts naher Verwandter<sup>801</sup>.

Die Hauptstrafe war für Laien nach wie vor der Ausschluß aus der Kirche, dh der christlichen Gemeinschaft. Die Formel dafür lautete vollständig: Ausschluß ganz und gar von der Kirche, von den Sakramenten und vom Verkehr mit den Christen<sup>802</sup>. Davon zu unterscheiden war der dauernde, aber aufhebbare, oder von vornherein zeitliche Ausschluß vom Gottesdienst, auch als „Ausschluß von der Kirche und den Sakramenten“, als „Ausschluß von der Kirche“ oder als „Kirchenbann“ in den Übersetzungen bezeichnet<sup>803</sup>. Gelegentlich scheint auch der nur zeitliche Ausschluß von den Sakramenten auferlegt worden zu sein<sup>804</sup>, sicher stets dann, wenn es um eine Vindikativstrafe ging<sup>805</sup>. Weitere Strafen waren: Die öffentliche Kirchenbuße<sup>806</sup>, der öffentliche Verweis<sup>807</sup>, die öffentliche Verkündung eines kirchlichen Urteils<sup>808</sup>, die Geldbuße<sup>809</sup>, Almosengeben<sup>810</sup>, der Verlust der Zeugnisfähigkeit<sup>811</sup> und das Fasten<sup>812</sup>. Die Strafen konnten miteinander verbunden werden.

Für Kleriker gab es nicht nur Sondertatbestände und Straferschwerungen bei einzelnen allgemeinen Tatbeständen, sondern auch eigene Dienststrafen wie die Absetzung<sup>813</sup>, die Suspendierung (auf

<sup>800</sup> Diebstahl, Raub, Unterschlagung (*Īšō bar Nūn*, §§ 90 und 91, und *Īšō bōkt*, V/VI § 1 und V/XI § 5 und VI/I § 9), Prozeßbetrug (*Īšō bōkt*, V/VII § 22).

<sup>801</sup> *Timotheos*, § 60.

<sup>802</sup> *Timotheos*, § 9 (für die Schmähung des Königs, wohl wegen der Gefahr für die Gemeinde und um die zu erwartende Verurteilung vor dem königlichen Gericht zu legitimieren), ferner § 30, § 32; *Īšō bōkt*, V/V § 1; *Īšō bar Nūn*, § 12, § 13, § 32, § 33, § 34, § 36 uam. Vgl. auch DE VRIES, Sakramententheologie, 266 ff.

<sup>803</sup> *Īšō bōkt*, VI § 2, VI/III § 3: in beiden Stellen ist deutlich, daß zwei Ausdrücke für dasselbe nebeneinander gestellt sind.

<sup>804</sup> ZB *Hnānīšō*, XXIII.

<sup>805</sup> ZB *Īšō bar Nūn*, § 87.

<sup>806</sup> *Timotheos*, §§ 13, 14; *Īšō bōkt*, VI/I § 2 und VI/III § 1 (Stehen in Sack und Asche vor der Kirchentür); *Timotheos*, § 13 (Stehen in Sack und Asche), ebenso § 38, § 45. Dieselbe Strafe findet sich auch bei *Hnānīšō*, XXI § 1 und § 3 und passim.

<sup>807</sup> *Īšō bōkt*, VI/I § 2.

<sup>808</sup> ZB *Hnānīšō*, XII.

<sup>809</sup> ZB *Īšō bōkt*, VI/III § 2, *Timotheos* § 6, § 13, § 38.

<sup>810</sup> ZB *Timotheos*, § 5.

<sup>811</sup> ZB *Īšō bōkt*, VI/III § 2.

<sup>812</sup> ZB *Timotheos*, § 5, § 6, *Hnānīšō*, XXI § 3.

<sup>813</sup> ZB *Īšō bar Nūn*, §§ 75, 76 und passim, *Hnānīšō*, XXII, XXIII.

Zeit)<sup>814</sup>, die Rückstufung im Amt oder im Weiherang<sup>815</sup> und den Verweis<sup>816</sup>.

Streitig war, ob außer dem Bischof auch der Priester den Ausschluß aus der Kirche aussprechen konnte. *Timotheos I* bejahte das<sup>817</sup>. Der zuständige Bischof konnte diese Entscheidung nur aus Rechtsgründen aufheben, etwa weil die Voraussetzungen zum Strafausspruch nicht gegeben waren.

#### k. Kirche und Staat unter den islamischen Herrschern

Es ist kaum möglich, ein geschlossenes Bild des Verhältnisses von Staat und Kirche oder besser von islamischen Oberherrn und christlichen Personalverbänden für den gesamten Herrschaftsbereich des Islam und über längere Zeit hinweg zu zeichnen. Dazu sind die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten viel zu variabel<sup>818</sup>.

Der Patriarch war nunmehr — im Rahmen einer gewissen Autonomie — als weltlicher Oberherr der nestorianischen Christen verfassungsmäßiges Organ des islamischen Staatswesens und bedurfte schon deshalb der Anerkennung durch den Kalifen<sup>819</sup>. Diese Anerkennung wurde in einem Schutzbrief gewährt, der üblicherweise nach der Wahl des Patriarchen ausgestellt wurde. Ein uns aus dem 12. Jh. n. Chr. überliefertes, auf eine ständige Praxis zurückgehendes und selbst auf diese ständige Praxis verweisendes Beispiel eines solchen Briefes<sup>820</sup> bestätigt den Patriarchen für das Herrschaftsgebiet des Islam, macht ihn zum „Oberhaupt“ aller, auch der nicht-nestorianischen Christen, garantiert Leben und Eigentum der Christen — insbesondere die Integrität kirchlicher Stätten — gegen Zahlung der Kopfsteuer für die

<sup>814</sup> ZB *Timotheos*, § 6, § 7, § 8.

<sup>815</sup> ZB *Timotheos*, § 4.

<sup>816</sup> *Timotheos*, § 10.

<sup>817</sup> Gesetzbuch § 15.

<sup>818</sup> Hier liegt die Schwäche der Darstellung von A. S. TRITTON, *The Caliphs and their non-muslim subjects, A critical study of the covenant of Umar*, Oxford 1930, und *Islam and the protected religions*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1928, 485 ff. und 1931, 311 ff.

<sup>819</sup> Nach *Bar Hebraeus*, *Chron. eccl.* III 256 (vgl. auch ASSEMANI BO III/2, 663), angeblich im Jahre 987 eingeführt; doch gab es Anerkennungsdiplome schon in früherer Zeit, ASSEMANUS sieht darin zu Unrecht nur die Verleihung besonderer Privilegien, BO III/2, 664. Zweifel am Bericht des *Bar Hebraeus* äußert TRITTON, *Islam* 314.

<sup>820</sup> A. MINGANA, *A charter of protection granted to the Nestorian church in A. D. 1138 by Muktafi II, Caliph of Baghdad*, *Bull. of the John Rylands library Manchester*, vol. 10 (1926) 127 ff. Vgl. dazu TISSERANT, *Néstorienne* col. 194!

erwachsenen Männer und erhebt den Patriarchen zum Richter innerhalb der christlichen Personalgemeinden<sup>821</sup>. Ein frühes Diplom solcher Art soll Mohammed selbst christlichen Arabern nach einem Bericht bei *Bar Hebraeus* ausgestellt haben, uzv mit der Garantie des Schutzes vor Nachstellungen, der Befreiung vom Militärdienst, der freien Religionsausübung (selbst für christliche Frauen in mohammedanischen Häusern) und der Erlaubnis zur Wiedererrichtung zerstörter Kirchen. Dafür sollten die Christen eine genau bestimmte Armensteuer zahlen. Von ähnlichen Verträgen mit anderen Gemeinschaften wird mehrfach berichtet; der „Vertrag des Omar“ scheint geradezu ein Mustervertrag zu sein<sup>822</sup>. Im Verfahren der Anerkennung des Patriarchen durch den islamischen Oberherrn an sich liegt also durchaus nicht schon ein Eingriff in innerkirchliche Angelegenheiten. Doch haben es die Kalifen oder ihre Statthalter immer wieder unternommen, schon in die Wahl einzugreifen, etwa bei *Suren*<sup>823</sup> und *Hnānīšō II*<sup>824</sup>. Gerade aus den Akten der Synode des *Hnānīšō II*, die eine Bereinigung des aus der Wahl des Patriarchen entstandenen Schismas brachte, geht hervor, daß es schon zur Wahlversammlung der Erlaubnis des Königs — damals *Mohammed al-Mahdī* — bedurfte, und daß ein königlicher Beamter — damals General *Muhziz Bar Abraham* — als „Richter“ (*dajjānā*) und „Prokurator“ (*jāsōphā*) der Wahl fungierte. *Muhziz* präsentierte sogar einen ihm oder dem König genehmen eigenen Kandidaten. Den königlichen Einfluß mobilisierten freilich auch manche bei Hof angesehene Kleriker und christliche Laien, um ihre Kandidaten<sup>825</sup> durchzubringen oder die eigene Wahl zu erreichen<sup>826</sup>.

Auch unter dem Islam blieb demnach die nestorianische Kirche neben anderen Kirchen eine religiöse, in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten nach dem religiösen Personalitätsprinzip beschränkte eigenständige Minderheit. Ihre Existenz war geduldet und die Religionsausübung auf manche Weise beschränkt, wie es uns die

<sup>821</sup> Nach TRITTON, *The Caliphs* 86 ff., auch der nicht-nestorianischen. Doch gibt es keine praktischen Beispiele für eine so weitreichende praktizierte Zuständigkeit.

<sup>822</sup> Vgl. dazu TRITTON, *The Caliphs*.

<sup>823</sup> *Amr*, GISMONDI, *Maris* II 36.

<sup>824</sup> BRAUN, B. *Synh.* 373 ff.; CHABOT, *Syn. or.* 515 ff.; *Mārī*, GISMONDI, *Maris* I 184 b f./62 f. Vgl. auch LABOURT, *De Timotheo* I 7 f.

<sup>825</sup> Ein Beispiel gibt der Brief des *Timotheos I* an *Sergios*, BRAUN CSCO *Syr.* II 67, 133 ff./99 ff., wo der König zugunsten einer kirchlichen Gruppe in die Ordination eines Metropolitens eingreift; ebenso ein anderer Brief an *Sergios*, Handschrift Sir. Borg. 81, 730 f., aus dem erhellt, daß sich der Patriarch auf den Einfluß eines *Mār Gabriel* am Hofe verlassen konnte. Inhaltsangaben zu den Briefen bei BIDAWID, aaO (Fn 535) 26 und 40.

<sup>826</sup> Beispiel bei *Bar Hebraeus*, *Chron. eccl.* III 262.

Schutzverträge und die darauf bezogenen obrigkeitlichen Anordnungen immer wieder zeigen. Am bedeutsamsten sind Verbote, Klöster und Kirchen zu bauen, Klöster und Kirchen zu reparieren, Kreuze auf Kirchen anzubringen, Kreuze auf der Straße zu tragen, auf der Straße Prozessionen zu halten und vom Islam zum Christentum überzutreten oder dazu Beihilfe zu leisten. Daneben gab es immer wieder Diskriminierungen in der sozialen Stellung, etwa bei der Anstellung im Staatsdienst, oder in der Kennzeichnung durch bestimmte Kleidung oder im Verbot des Reitens. Die Kirchengeschichte zeigt uns jedoch andererseits immer wieder<sup>827</sup>, daß Christen bis in die höchsten Staatsämter gelangen konnten, daß Kirchen und Klöster erneuert oder neu gebaut wurden, daß festliche Prozessionen gehalten wurden und daß die diskriminierenden Kleidervorschriften unbeachtet blieben. Das Verhältnis zum islamischen Staat war also von der konkreten politischen Situation, dazu oft noch von den Verhältnissen in einer bestimmten Region abhängig.

Anders als in sassanidischer Zeit kam es unter dem letztlich recht toleranten Islam nicht zu allgemeinen Christenverfolgungen. Gelegentliche Verfolgungsmaßnahmen gegen Christen beruhen eher auf besonderen politischen Situationen; etwa wenn die nestorianische Kirche in innerislamischen Machtkämpfen auf die falsche Partei gesetzt hatte<sup>828</sup>.

Sicher gab es in den östlichen Missionsgebieten außerhalb des arabischen Reiches verwandte Probleme; doch sind wir darüber kaum informiert. Für Indien behandelt *Timotheos I* einmal das Problem der Einflußnahme „des Königs“ auf die Metropolenwahl<sup>829</sup>.

Über die jurisdiktionelle Autonomie<sup>830</sup> erfahren wir bis zu den Umayyaden nichts aus weltlichen Quellen. Die Gerichtsbarkeit der Christen war eben wie die Stammesgerichtsbarkeit der Araber oder die Schiedsgerichtsbarkeit zwischen den Stämmen anzusehen. Nur daß es eben im „Osten“ anders als ehemals im byzantinischen Herrschaftsbereich keinen Pagarchen gab, sondern nur die kirchliche Gerichtsbarkeit. Die spätere Entwicklung folgte etwa der Einrichtung einer öffentlichen Gerichtsbarkeit im islamischen Staat und dem Meinungsstreit zwischen Ḥanafiten, Malikiten und Šafi'iten in der klassischen Zeit arabischer Jurisprudenz. Ein christlicher Qāḍi wurde letztlich aber nicht anerkannt; alle Sprüche kirchlicher Gerichte wurden wie Schieds-

<sup>827</sup> TRITTON, *The Caliphs*.

<sup>828</sup> Vgl. den Fall des *Ḥnānīšō' I*, SACHAU, *Syr. Rb.* II, VIff.

<sup>829</sup> Brief an die Inder, vgl. *Ibn at-Taijib*, II 119/121, '*Abḍišō'*', *Collectio*, MAI SVNC X tract. VIII/XVI.

<sup>830</sup> Nach EDELBY, *Origine* 194ff., dargestellt.

sprüche behandelt. Als solche konnten sie, wenn die Zuständigkeit gegeben war und moslemischer *ordre public* nicht entgegenstand, nach hanafitischer Meinung vom islamischen Qāḍi bestätigt werden. Sonst blieb nur die religiöse Autorität als Mittel der Rechtsverwirklichung.

## V. RENAISSANCE UND NIEDERGANG DER NESTORIANISCHEN KIRCHE

### 1. Niedergang im 12. und 13. Jh.

Der Niedergang der nestorianischen Rechtswissenschaft im 12. und 13. Jh. zeigt sich im Ende fast aller literarischen Bemühungen<sup>831</sup>. Erst mit dem Beginn der Mongolenherrschaft erlebte sie eine kurze Renaissance.

Im 13. Jh. breitete sich die Herrschaft der Mongolen von Zentralasien nach Persien und *Antiochien* aus. Wie einst die Eroberung Persiens durch die Araber erschien jetzt die Eroberung des Landes durch die Mongolen als „Befreiung“ für die Nestorianer, waren doch einige mongolische Stämme bereits nestorianisch missioniert. In dieser Zeit hatte die nestorianische Kirche ihre breiteste Ausdehnung. Sie umfaßte etwa 230 Diözesen unter 27 Metropolit in ganz Asien mit Millionen von Gläubigen. Weder der zunächst zu verzeichnende Einfluß gebildeter christlicher Kreise auf die mongolischen Herrscher, noch die Persönlichkeit des (mongolischen) Patriarchen *Jāḥballāhā III* (1281—1317)<sup>832</sup> vermochten es aber, dem Christentum den Rang einer Staatsreligion zu verschaffen. Der Übergang der Mongolen des Iran zum Islam als Staatsreligion brachte das Christentum wieder in seine alte Stellung als Minderheit ohne Privilegien. Den folgenden Niedergang verursachte die grausame Verfolgung der Christen durch *Timur* Ende des 14. Jh.

### 2. 'Abdīšō' bar Brīkā

Auf dem Gebiet der Rechtsliteratur brachte die letzte Glanzzeit der nestorianischen Kirche vor der Verfolgung noch einmal eine Sammlung hervor. Sie beruhte auf der gesamten älteren Literatur. Ihr Verfasser war 'Abdīšō' bar Brīkā, Metropolit von *Nisibis* († 1318). Er war überhaupt der letzte große Schriftsteller der nestorianischen Kirche, ein universeller Gelehrter, wie sein Schriftenverzeichnis ausweist<sup>833</sup>.

<sup>831</sup> Zur Mongolenzeit vgl. SPULER, aaO 155 ff. (besonders 160 ff.), mit weiterer Literatur. DAUVILLIER, aaO col. 358 f.

<sup>832</sup> Zu seiner Person vgl. TISSERANT, *Néstorienne* col. 213 ff.

<sup>833</sup> ASSEMANI BO III/1, 325 ss.; WRIGHT, *History* 285 ff.; DUVAL, *Litt. syr.* 404 ff.; BAUMSTARK, *Geschichte* 323 ff.; CHABOT, *Litt. syr.* 139 ff.; DAUVILLIER, *Chaldéen* col. 361 ff.

‘*Abdīšō* bar *Brīkā* erarbeitete in enger Anlehnung an *Ibn at-Ṭaijib* oder dessen Vorlage *Gabriel von Baṣra*<sup>834</sup> ein syrisches Kompendium kirchlichen und weltlichen Rechts in zwei Büchern<sup>835</sup>. Freilich veränderte er bei der Übernahme manche Tradition aus reformerischer Zielsetzung<sup>836</sup>. Das können wir bei einzelnen Sachfragen leicht feststellen. Dieselben Quellen benützte ‘*Abdīšō*’ auch noch für einen systematischen Traktat kirchlichen und weltlichen Rechts mit dem Titel (nach der Übersetzung von VOSTE)<sup>837</sup>: *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*. Wie manche seiner Vorgänger ließ ‘*Abdīšō*’ bar *Brīkā* seine großen Sammlungen auf einer Synode, der des *Timotheos II* (1318—1332), sanktionieren. Die Kanones dieser Synode sind bei MAI in der Edition des erstgenannten Sammelwerks zu finden. Das Werk erlangte dadurch, doch auch durch seine Praktikabilität in der nestorianischen Kirche Autorität, die ihm auch heute noch beigemessen wird<sup>838</sup>.

‘*Abdīšō*’ bar *Brīkā* ging in der zweiteiligen Sammlung wie im *Ordo iudiciorum* bei all seiner Anlehnung an ältere Sammlungen weit über jene hinaus. Er verarbeitete die gesamte Tradition, auch wenn er sie nur in einer neuen Auslese übernahm. Die geschichtlichen Hinweise blieben — abgesehen von den Versuchen, die Stellung des Patriarchen von *Seleukia-Ktesiphon* (*Bagdad*) zu rechtfertigen — selten und der „gegenwärtige“ Meinungsstand trat in den Vordergrund. Die noch immer zu verzeichnende Vielheit traditioneller Lösungsmöglichkeiten trat jetzt quantitativ etwas hinter die Einheitslösungen zurück. Anders als bei *Ibn at-Ṭaijib* haben wir hier zB den Eindruck, daß die syrischen Kanones von *Nicaea* in der gebotenen Auswahl nicht literarischer Ballast, sondern geltendes Recht sind. Dasselbe kann für Teile des Syrisch-Römischen Rechtsbuches gesagt werden. Freilich war der Pragmatismus des 8. und 9. Jh. lebensnäher als die apodiktischen Entscheidungen des ‘*Abdīšō*’ bar *Brīkā*. Der Gedanke verläßt uns nicht,

<sup>834</sup> Vgl. dazu KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 57 ff.

<sup>835</sup> Ebedjesu Metropolitae Sobae et Armeniae Collectio Canonum Synodicorum, ed. A. MAI, Script. vet. nova collectio e vat. codd. er. tom. X/1, Romae 1838.

<sup>836</sup> CHABOT, Syn. or. 14f.; HOENERBACH-SPIES, *Ibn at-Ṭaijib* XI; KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 57 ff.

<sup>837</sup> CCO Fonti ser. 2 fasc. XV: Caldei-diritto antico.

<sup>838</sup> Als Quelle des alten Rechts der (unierten) „Chaldäer“. Vgl. dazu CCO Fonti fasc. IV Discipline Chaldéenne (Chaldéens) I. Droit Ancien, Roma 1931, und H. DENZINGER, Ritus orientalium coptorum syrorum et armenorum in administrandis sacramentis I, Neudruck Graz 1961. Doch auch als Quelle bei den Nestorianern; so wird ausdrücklich eine Regel daraus auf einer Synode vom April 1978 geändert, vgl. Proche-Orient Chrétien 28 (1978) 149 ff. (Kanon 20).

als sei sein Werk im Schicksal dem Kompilationswerk Justinians zu vergleichen. Die Autorität entfaltete ihre praktische Wirkung erst in einer Zeit geänderter gesellschaftlicher Bedingungen.

Der erste Band des zweiteiligen Sammelwerks, das vor dem Jahre 1290 n. Chr. abgeschlossen wurde, bietet ein „System“. Die von MAI edierte Collectio ist um anderes Material angereichert; sie zeigt zunächst vollständig die im älteren Synodikon tradierten beiden Reihen pseudoapostolischer Kanones, doch fügt sie die schon *Elias al-Ğauḥarī*, *Gabriel von Baṣra* und *Ibn at-Ṭaijib* bekannte dritte Reihe von Apostelkanones bei. Alle drei Reihen werden also nicht systematisch verarbeitet. Ähnlich beginnt der zweite Band in der Collectio mit der vollständigen Aufnahme der Synode des *Timotheos II*, die erst stattfand, als das Sammelwerk bereits vorlag. Es sieht so aus, als habe der Autor der erweiterten Collectio die beiden Materien (Apostelkanones und Synode des *Timotheos II*) erst nach der Redaktion der eigentlichen Sammlung und nach der synodalen Approbation zugefügt. Eine erst jetzt bekannt gewordene Handschrift der Collectio aus der Bibliothek des Bischofs APREM von Trichur (Kerala) bestätigt das. Im ersten Band folgen auf die allgemeinen Bemerkungen zur nestorianischen Rechts-tradition (1. Traktat) das Ehe-recht (2. Traktat), das Erb-recht (3. Traktat), die kirchliche Gerichtsbarkeit samt übrigem Zivilrecht (4. Traktat) und die Laiendisziplin (5. Traktat). Im zweiten Band folgt auf die Kanones der Synode des *Timotheos II* eine Abhandlung über die kirchlichen ordines (6. Traktat), eine Abhandlung über die Mönche (7. Traktat), ferner Vorschriften über Wahl und Ordination der Bischöfe und Metropolitane (8. Traktat), schließlich ein Traktat über den Patriarchen (9. Traktat).

Der *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum* ist ebenfalls in zwei Teile gegliedert. Im 1. Traktat beginnt das Werk mit einer Aufzeichnung kanonischer Quellen der Rechtserkenntnis, der 2. Traktat ist Regeln der christlichen Lebensführung (evangelischen Tugenden) gewidmet, der 3. Traktat enthält eine kurzgefaßte *expositio officiorum ecclesiasticorum*, der 4. Traktat befaßt sich mit kirchenrechtlichen Termini, insbesondere solchen zum Aufbau der kirchlichen Hierarchie, ein 5. Traktat handelt von den Kirchenhäuptern und Richtern. Das 2. Buch beginnt mit einer allgemeinen Rechtstheorie (6. Traktat), setzt dann fort mit Vorschriften über Gericht und Prozeß (7. Traktat), mit Vorschriften über Ehesachen (8. Traktat), mit Regeln zu rein saekularen Rechtsstreitigkeiten (9. Traktat) und endet schließlich mit einem Abriß über das Erb-recht (10. Traktat).

Wohl aus derselben Epoche stammt der nach der lateinischen

Übersetzung von VOSTE so genannte „Liber Patrum“<sup>839</sup>. Er wird dem *Mār Simeon bar Šabbā'ē*, „Katholikos“ von *Seleukia-Ktesiphon* zugeschrieben, der um die Mitte des 4. Jh. n. Chr. unter *Šāpur II* den Märtyrertod fand. Die Zuschreibung ist — leicht ersichtlich — falsch<sup>840</sup>. Für das Kirchenrecht ist das Buch deshalb von Bedeutung, weil es eine Aufzeichnung und Gliederung der neun Grade kirchlicher Hierarchie vom Patriarchen bis hinunter zum Diakon (im Vergleich mit den neun ordines der Engel) enthält, ferner die Funktionen, Weihen und Pflichten aller kirchlicher Diener vom Patriarchen bis zum Ostiarier beschreibt.

Die zeitlich letzte Quelle, die wir hier zu nennen haben, sind die Kanones der Synode des *Timotheos II* von 1318 n. Chr.<sup>841</sup>.

### 3. Die kirchlichen Rechtsverhältnisse vor dem Verfall

An dem Rechtszustand, wie ihn das 11. Jh. zeigte, veränderten die beiden folgenden Jahrhunderte nicht allzuviel.

Die Hierarchie blieb in der alten Form erhalten. Die neue Einbeziehung der syrischen Kanones von *Nicaea* vermochte gelegentlich bereits geltendes Recht zu klären. Man denke an Kanon 38, der den Übergang von einem Bischofsstuhl auf einen anderen verbietet, aber mit der Einschränkung, daß der Bischof zum Metropolit und konsequenterweise beide auch zum Patriarchen gewählt und geweiht werden können.

Der Patriarch sollte nicht dem Gericht der Synode unterworfen sein<sup>842</sup>. Es scheint, als habe sich die andere Auffassung des *Īšō' bar Nūn* nicht durchgesetzt. Doch sind seine Regeln sonst bei *'Abdīšō'* als Kanones der Synode des *Isaak* aufgenommen: §97 findet sich frei wiedergegeben in *Collectio VIII/XX* Kanon 4, §96 in *Collectio VIII/XX* Kanon 5, §95 in *Collectio VIII/XX* Kanon 6, §98 in *Collectio VIII/XX* Kanon 7, §94 in *Collectio VIII/XX* Kanon 8 und §93 in *Collectio VIII/XX* Kanon 9. Ausdrücklich vom Gericht der Generalsynode auch über den Patriarchen spricht aber *'Abdīšō'* in *Collectio VIII/XXI*. Der Widerspruch ist nicht aufzulösen. Nach *Collectio VIII/XXI* entschied über die Verfehlung höherer Kleriker nicht, wie

<sup>839</sup> VOSTE, CCO Fonti ser. 2 fasc. XVI, Romae 1940.

<sup>840</sup> VOSTE, aaO 7 ff.

<sup>841</sup> Aufgenommen zu *'Abdīšō'* in die erweiterte Sammlung *Collectio* tom. II. Ausführlich zu *Timotheos II*: ANSEMANI BO III/1, 567 ss.

<sup>842</sup> *'Abdīšō'*, *Collectio IX/V*, unter Berufung auf den „Brief der abendländischen Väter“.

die Autoren des 8. und 9. Jh. angeben, der in der Hierarchie übergeordnete Kleriker. Die Generalsynode ist es, die über die Bischöfe, Metropolen (und Patriarchen) urteilt. Der alte Zustand wird — wenigstens in der Sammlung, unter Berufung auf die älteren Quellen — wiederhergestellt. Bei den Bischöfen sind wir freilich nicht sicher, ob die genannte Synode nicht eine Metropolitansynode sein sollte.

Aus Collectio VI/V Kanon 2 wird jetzt noch deutlicher, daß die Presbyter von der Gemeinde selbst gewählt werden konnten, die Diakone aber vom Presbyter bestimmt wurden. Freilich bleibt unklar, unter welchen Voraussetzungen eine freie Presbyterwahl stattfinden konnte. Collectio VI/VII Kanon 4 spricht von einer „Erlaubnis“ des Chorbischofs, der aber zur Zeit des 'Abdīšō' bereits durch den Visitor ersetzt war.

Im Eherecht finden sich keine wesentlichen Änderungen. Auch hier übernimmt 'Abdīšō' prinzipiell die alten Kanones, wahrscheinlich in der durch *Gabriel von Baṣra* vorgeprägten Auswahl und Fassung<sup>843</sup>. In Collectio II/IV wird das Alter der Frau für die Heimführung näher festgelegt, die Unterscheidung von mkūrē und Heimführung wird besonders stark betont und der Ritus der mkūrē genauer festgelegt, II/II, III, VI.

Die Schriftlichkeit des Ehevertrages, von der nunmehr gesprochen wird, war wohl schon längst im Gebrauch<sup>844</sup>, auf keinen Fall aber ging sie in die notwendige Form ein. Dasselbe gilt für das sogenannte Arrhalverlöbniß aus dem nunmehr für die Eheschließungsform zitierten Syrisch-Römischen Rechtsbuch<sup>845</sup>; es bleibt einfach Literatur<sup>846</sup>. Ähnliches muß für die ehgüterrechtlichen Vorschriften des Syrisch-Römischen Rechtsbuches gelten, die übrigens schon bei *Ibn at-Taijib*, im systematischen Teil seines Werkes<sup>847</sup>, zu finden sind. Die Art der Komposition der Werke des 'Abdīšō' erlaubt umgekehrt keine Schlüsse daraus, daß andere Werke aus der Rechtstradition da oder dort unberücksichtigt blieben.

Mit dem Beginn der Mongolenherrschaft veränderte sich auch das Verhältnis von nestorianischer Kirche und Staat, insbesondere im Zweistromland, das stets fest in mongolischer Hand blieb. Lange Zeit

<sup>843</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 57 ff.

<sup>844</sup> KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 78, hält sie für neu.

<sup>845</sup> Vgl. dazu NALLINO, παθήσεις e nozze senza scrittura nel Libro Siro-romano di diritto, Racc. IV 301 ff.; SELB, Zur Bedeutung 103 f.; ferner Reichsrecht und lokale Eheschließungsformen in den römischen Ostprovinzen, JJP 1965, 99 ff.

<sup>846</sup> So auch KAUFHOLD, Die Rechtssammlung 79.

<sup>847</sup> II, II, 12.

hatte es den Anschein, als könnte der christliche Glaube in der Form des nestorianischen Bekenntnisses zur Staatsreligion werden. Befanden sich doch unter den Mongolen bereits zahlreiche Christen, die ihren Glauben der nestorianischen Chinamission verdankten. Ein Mongole wurde sogar Patriarch (*Jāhballāhā III*, 1281—1317). Doch kam es Ende des 13. Jh. n. Chr. zu einem Umschwung. Der herrschende Ilchan trat aus politischen Gründen zum Islam über und mit ihm im Laufe der folgenden Jahre alle Mongolen im Iran. Nicht nur die Vorzugstellung der Christen entfiel; vielmehr wurden die Christen jetzt mehr als vorher von den Anhängern des rehabilitierten Islam bedrückt, bis gar in der zweiten Hälfte des 14. Jh. die grausame Verfolgung unter *Tīmūr* über sie hereinbrach<sup>848</sup>.

Wir erfahren nicht, welche Rechtsstellung die nach der Verfolgung übriggebliebenen Gemeinden im neuen Staatswesen hatten. Es dürfte ihnen jedenfalls keine Gelegenheit zur Reorganisation gegeben worden sein.

---

<sup>848</sup> Vgl. dazu SPULER, Hb. Or. 158 ff.

## CHRONOLOGIE

|                |                                                                          |
|----------------|--------------------------------------------------------------------------|
| um 300 n. Chr. | Pāpā bar Aggai                                                           |
| 325            | Konzil von Nicaea                                                        |
| 399            | Erste Mārūtā — Gesandtschaft nach Persien,<br>Ende der großen Verfolgung |
| 410            | Synode des Isaak, zweite Mārūtā — Gesandt-<br>schaft                     |
| 419            | Synode des Jāhballāhā                                                    |
| 423/424        | Synode des Dādīšō' (Autonomiesynode)                                     |
| 431            | Konzil von Ephesos (Verurteilung des Ne-<br>storios)                     |
| 451            | Konzil von Chalkedon (Verurteilung der mono-<br>physitischen Lehre)      |
| 486            | Synode des Aḡaḡis (Annahme der nestoriani-<br>schen Lehre)               |
| 489            | Theologenschule in Edessa geschlossen, über-<br>siedelt nach Nisibis     |
| 497            | Synode des Bāḡai                                                         |
| 539/540—552    | Mār Abā, Patriarch                                                       |
| 554            | Synode des Joseph                                                        |
| 567            | Synode des Ezechiel                                                      |
| 585/586        | Synode des Īšō'jāhḡ I                                                    |
| 596            | Synode des Saḡrīšō'                                                      |
| 605            | Synode des Gregor                                                        |
| 637            | Beginn der islamischen Herrschaft in Persien                             |
| 676            | Synode des Georg                                                         |
| Mitte 7. Jh.   | Simeon, Erzbischof von Rēw Ardāšīr                                       |
| 686            | Ḥnānīšō' I zum Patriarchen gewählt                                       |

|                  |                                                 |
|------------------|-------------------------------------------------|
| 775              | Synode des Ḥnānīšō' II                          |
| 728—823          | Timotheos I                                     |
| 780              | Timotheos I zum Patriarchen gewählt             |
| 790              | Synode des Timotheos I                          |
| 8./9. Jh.        | Īšō' bōkt, Metropolit                           |
| Anfang 9. Jh.    | Abdīšō' bar Bahrīz, Metropolit                  |
| 813—833          | Kalif al Ma'mun                                 |
| 823—828          | Īšō' bar Nūn, Patriarch                         |
| 884—893          | Gabriel von Baṣra, Metropolit                   |
| 900              | Elias al-Ġauharī, Metropolit von Damaskus       |
| 900—905          | Johannān V bar Abgārē, Patriarch                |
| 1043             | Ibn aṭ-Ṭaijib gestorben                         |
| 1049             | Elias I, Patriarch, gestorben                   |
| Anfang 11. Jh.   | Elias von Nisibis, Metropolit                   |
| 1281—1317        | Jāḥballāhā III, Patriarch mongolischer Herkunft |
| 1318             | Abdīšō' bar Brīkā, Metropolit, gestorben        |
| 1318—1332        | Timotheos II Patriarch                          |
| Ende des 14. Jh. | Mongolensturm                                   |

## SACHREGISTER

- Absetzung 126, 136, 162, 194 f., 219  
 Abt 146  
 Äthiopier **53 f.**  
 Ajjubiden 41  
 Anaphora 61  
 Anathema s. Bußwesen  
 Apostasie s. Glaubensabfall  
 Apostelsynoden 47, 59 f., 66, 92  
 Apostolische Kanones 58 ff., 66 ff., **92 ff.**,  
     **103 f.**, **108**, 187 ff., 225 d. Simeon 93,  
     171  
 Apostolische Kirchenordnung 93  
 Apostolische Konstitutionen 92 ff., 171  
 Apostolische Überlieferung 92  
 Appellation 120  
 „Arabische Kanones“ s. „Pseudo-  
     nicæanische Kanones“  
 Archidiacon 136, **137**, 203 f.  
 Arme 135, 148, 153  
 Armenier 41, **54 f.**, 90  
 Arrhaverlöbniß 227  
 Askese 140 ff., 211 f.  
 Begräbnis 149, 160  
 Bestätigungsrecht 125, 132, 196  
 Bestechung 199 f.  
 Bigamie 218  
 Bischof 61 ff., 98, 101, 116 ff., **120 ff.**, 153,  
     192 ff., **203 ff.**, 215 ff.  
 Bischofswahl 116, **122 ff.**, **131 f.**, 148, 225  
 Bischofsweihe 116, **122**, **133 f.**  
 Brautraub 218  
 Briefe der „westlichen Bischöfe“ 61, 98,  
     108 f., 115, 121 f., 194  
 „Buch der Synoden“ 71, 166  
 Bundessöhne **147**, 160  
 Bußwesen 44, **159 ff.**, **217 ff.**  
 „Chalkedonier“ 52  
 China 138, 196, 200 ff.  
 Chorbischof 62, 136, **137 f.**, 203 f., 227  
 Christenverfolgung 54, 97, 115, 161 ff., 222,  
     228  
 Christologie 51  
 Chroniken **79 f.**  
 Codex ecclesiae Africanae **91**, 110  
 Collectio Canonum Synodicorum 67, 76 f.,  
     180, 185 f.  
 Dämonenkult 210  
 Deportation 95  
 Diakon 136, **139**, 146, 156, 203 ff., 225 ff.  
 Diakonin **139**, 147  
 Diaspora 49, 95  
 Didache 92 f., 103  
 Didaskalie 92 f.  
 Diözesansynode 135 f.  
 Dyophysiten 51, 89, 169  
 Editionen **67 ff.**  
 Ehe 78 f., **149 ff.**  
 Eheabrede 151, 207 ff., 227  
 Ehebruch 153, 210 f., 218  
 Ehegüterrecht 43, 178, 214 f.  
 Ehehindernisse 152 ff., 212  
 Eherecht 77, 150 ff., 177 ff., 191, **206 ff.**,  
     225 ff.  
 Ehescheidung 188, 210 f.  
 Eheschenkung 209  
 Eheschließung 140, 151, 207 ff., 227  
 Ehevertrag 43, 151, 207 ff., 227  
 Eidesverbot 142  
 Eigenkirchen, Eigenklöster 156  
 Episcopalis audientia s. Gerichtsbarkeit  
 Erbrecht 43, 77 ff., 135, 177 ff., 214 ff., 225  
 Erstlingsgaben 156  
 Eucharistie 63, 95, 143  
 Eunuchen 143  
 Exemption 130, **147**, 218  
 Exkommunikation 160, 219

- Fasten 219  
 Festkreis 98  
  
 Gebet 145, 209  
 Gerichtsbarkeit, kirchliche **135**, 176 ff.,  
     187, 201, 206, **213 ff.**, 225  
 Glaubensabfall 83, 201, 210  
 Glaubensbekenntnis 59  
 Großmetropolit **119 ff.**, 189  
  
 Henotikon 51, 54  
 Hierarchie 50, 56, 81, 117, **127 ff.**, 200 ff.,  
     226 f.  
 Ḥnānā 209  
 Hochzeit s. Eheschließung  
 Ḥlūlā 209  
  
 Instanzenzug 129, 134  
 Intestaterbrecht d. Kirche 43, 155 f.,  
     165 ff.  
 Islam 43, 51 f., 135, 161, 214, **220 ff.**  
  
 Jakobiten s. Westsyrier  
 Juden 94 f., 135  
  
 Katholikos 96, 117 ff., **121 ff.**, 226 s. a.  
     Patriarch  
 Kaufehe 151  
 Ketzerkatalog 60  
 Kinderlosigkeit 141, 152  
 Kirchenbauten 135, 153, 156 f., 164, 216 f.  
 Kirchenbegriff 37  
 Klerikerehe **140 f.**, 149, 189, 204  
 Klerus 123, 131 ff., **136 ff.**, 153 ff., 176, 198,  
     203 ff., 218, 226 f.  
 Kloster 64, 130, 135 ff., **145 ff.**, 176, 199,  
     216 ff.  
 Kompendien 41, 59, 66 f., **71 ff.**, 165 ff.,  
     **179 ff.**, 224 f.  
 Konversion 95  
 Konzil s. Synode  
 Kopten 39 ff., **52 f.**, 90 f.  
 Kreuz 208 f., 222  
 Krönung (der Brautleute) 209  
  
 Laien 77, 124, 131 f., **135 f.**, 148 ff., 198,  
     **206 ff.**, 218 ff., 225  
 Leitungsgewalt s. Patriarch  
  
 „Lehre der Apostel“ 105  
 Lektor 136, 139, 203  
 Lektüre 205  
 Leviratehe 172  
  
 Maroniten **38**, **55**, 90  
 Märtyrerakten 80, 95, 164 ff.  
*Mārūlā*-Gesandtschaft **97 ff.**, **116 f.**  
 Meineid 218  
 Melkiten, Melchiten **38**, **55**, 90 f.  
 Messalianer 119, 143  
 Metropolen 115, **127**, 196, 200  
 Metropolit 63, 113 ff., **128 ff.**, 195 ff., 227  
 Metropolitanansynode **128 f.**, 193, 201, 227  
 Missionsgeschichte 39, **48**, **94 ff.**  
 Mitspracherecht 125 f., 132, 148  
 Mitwirkungsrechte 148  
 Mönche **142 ff.**, **205 f.**, 225  
 Mönchskanones 62 f., 77  
 Mönchsregeln 69 f., 78, 187  
 Mönchsviten 80  
 Mongolen 37, 40, 42, 53, 223, 227 f.  
 Monophysiten 39 f., 51 ff., 141 ff., 163  
 Mord 210  
  
 Nasiräer 144  
 Nomokanones 41, 71, 108, 180 ff.  
 Nonnen 139, 147  
  
 Octateuchus, syrischer 93, 108, 171  
 Ordination der Bischöfe s. Bischofsweihe  
 Ordo iudiciorum ecclesiasticorum 76 f.,  
     224 f.  
 Ostkirchenrecht **35 ff.**  
  
*Pāpā*-Korrespondenz 61, **108 f.**, 115, 121  
 „Paradies der Väter“ 205  
 Patriarch 52, 80, 112 ff., **121 ff.**, 159 ff.,  
     **195 ff.**, 217 ff., 226 s. a. Katholikos  
 Periodeut 136 ff.  
 Perser 49, **94 ff.**, 157  
 Personalitätsprinzip, religiöses 221  
 Priester, Presbyter 136, **138 f.**, 146, 156,  
     202 ff., 216, 227  
 Prozeßrecht 77, 177 ff., 215  
 Pseudo-apostolische Schriften **92 ff.**  
 Pseudoniceanische Kanones 99 f., 105 ff.,  
     122, 134 ff., 170 ff.

- Quellen 45 ff., 187 ff.  
 „Recht der Christenheit“ 75 f., 182  
 Rechtsbücher 62 ff., 135, 167 ff., 176 ff.,  
 187 ff., 207, 215  
 Rechtsphilosophie 177, 191 f.  
 Rechtstheorie 42, 191  
 Rechtswissenschaft 223  
 Reichskirche 90 f.  
 Rezeptionen 39, 97 ff., 165  
 Romäer 169  
  
 Sacra Congregazione Orientale 36  
 Sammlungen, lateinische 68, 93  
 —, nestorianische 97 ff., 111 ff., 165 ff.,  
 224  
 —, reichskirchliche 83 ff., 97 ff.  
 Sassaniden 42, 94, 135, 161 ff.  
 Scheidung s. Ehescheidung  
 Schisma 55 f., 129 ff., 142, 201, 221  
 Schulen 50, 80, 144 f., 157 ff., 203, 217 f.  
 Schulstatuten 47, 63 ff., 157, 176, 187  
 Sedisvakanz 123 f., 130, 197  
 Selbstkastration s. Eunuchen  
 Sempadscher Kodex 41  
 Severianer 62  
 Simonie 199 f.  
 Sklaven 136, 148 f., 164, 179, 205, 208  
 Sprache der Quellen 57 f.  
 Staatskirchenrecht 135, 161 ff., 220  
 Steuern 165, 220 f.  
 Subdiakon 136, 139, 147, 203  
 Symbolum 47, 62, 85, 88, 99, 105  
 Synoden 51, 58 ff., 83 ff., 97 ff., 115 ff.,  
 174 f., 188 ff., 192 ff., 224, 226 f.  
 —, „östliche“ 68 ff., 111 ff., 165 ff.  
 —, „westliche“ 107 ff., 170 ff., 187  
 Synodikon 41, 58 ff., 103 f., 106 ff., 165 ff.,  
 175 f., 181 ff.  
 Synodicon orientale s. „Buch der  
 Synoden“  
 Syrisch-römisches Rechtsbuch 65 f., 70,  
 165 ff., 189, 209 ff., 224, 227  
  
 Taufe 110, 139, 148  
 Testament 131, 146, 155, 158  
 „Thomaschristen“ 39, 56 f.  
 Titel (Kirche) 136 f.  
 Traditio apostolica 92 f.  
 Translation 133 f.  
 Treuhand 153 ff.  
  
 Übernahmegeschichte s. Rezeptionen  
 Übersetzer 67, 100, 173  
 Übersetzung 57 ff., 67 ff., 74 ff., 88, 171 ff.,  
 226  
 Unabhängigkeit 120 f.  
 Unionen 35, 37 f.  
 Unterhalt 140, 153  
 Unzucht 149, 179, 210, 218  
  
 Verlassen, grundloses 212  
 Virgines subintroducte 140 ff.  
 Verlobung 151, 212  
 Vermögen, kirchliches 153 ff., 216  
 Verstoßung 210  
 Visitator 136 f., 204, 227  
 Vormundschaft 142, 148  
  
 Waisen 43, 135, 148, 214  
 Weihe des Klerus 139 f.  
 Weihgeschenke 155  
 „Westliche Väter“ 73, 102 ff.  
 Westsyrier 39 f., 50 f., 79, 90, 119, 141, 166  
 Witwen 43, 135, 148, 150, 208, 214  
 Witwer 150  
 Wochendienst 114, 140  
 Wucher 142, 148  
  
 Xenodochien 135 ff., 148, 153 ff., 217  
  
 Zauberei 210 f.  
 Zehnten 155  
 Zinsen 142, 148  
 Zölibat 154  
 Zoroastrismus 161 ff.

59093-50

*[Faint, mostly illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page. The text appears to be organized into two columns.]*





