

Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia

Die Handschrift 8/11 des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus, eine 1204 n. Chr. geschriebene umfangreiche kirchenrechtliche Sammlung¹, enthält auf fol. 185^r-190^v (bzw. S. 393-404) eine anonyme Abhandlung in Briefform. Darin wird erörtert, was zu geschehen habe, wenn für einen Metropolitansitz zwei Bischöfe geweiht worden sind. Der Verfasser hebt zunächst die Bedeutung des Friedens in der Kirche hervor, betont, daß es in einem Bistum nicht zwei Metropoliten geben dürfe, und beantwortet die Frage, die ihm von einem nicht Genannten gestellt wurde, dahin, daß im Falle eines Schismas der früher Geweihte bleiben und der andere weichen solle; bei der Aufnahme von Häretikern dagegen dürfe man nicht die Kanones streng anwenden, sondern müsse der Oikonomia (syr. *mdabrônūtō*) folgen, welche Frieden schaffe, die Getrennten eine und die Schwachen stärke. Das Prinzip der Oikonomia ist aus dem byzantinischen Kirchenrecht gut bekannt. Es »umfaßt sowohl die im Einzelfall gewährten Dispense von der Einhaltung einer Rechtssatzung als auch das ausgleichende Verfahren zwischen Widersprüchen des Gesetzes, Widersprüchen zwischen Gesetz und Erfordernis der momentanen Sachlage, etwa zwischen Kirchenrecht und kaiserlicher Politik, sowie Widersprüchen zwischen menschlicher Schwäche und christlichem Ideal. Die kirchliche Oikonomia ist innerlich aufs engste verknüpft mit der göttlichen Oikonomia, dem Erbarmen, das sich in der von der Sünde erlösenden Menschwerdung manifestiert«². Der Verfasser des Briefes zitiert ausgiebig Bibel sowie kirchliche Schriftsteller und berichtet einige Beispiele aus der Kirchengeschichte. Wir kommen darauf noch zurück.

- 1 Vgl. etwa A. Vööbus, Syrische Kanonensammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I: Westsyrische Originalurkunden 1B, Louvain 1970 (= CSCO 317), 458-64; ders., The Synodicon in the West Syrian Tradition. I (Text), Louvain 1975 (= CSCO 367), IX-XIX.
- 2 H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 77. Vgl. auch J. H. Erickson, Oikonomia in Byzantine Canon Law, in: Law, Church, and Society. Essays in Honour of Stephan Kuttner, ed. by K. Pennington u. R. Somerville, Philadelphia 1977, S. 225-36; P. Rodopoulos, Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 36, Wien, 1986, 223-31; G. Mantzaridis, in: G. Galitis-G. Mantzaridis-P. Wiertz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, 2. Aufl., München 1988, 207-209. Das Gegenteil der Oikonomia, die genaue Einhaltung der Vorschriften, heißt ἀκρίβεια, syrisch ḥatītūtō.

Ein weiterer Textzeuge, die in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts von Metropolit Johannes Dolabani kopierte Handschrift 323 der syrisch-orthodoxen Metropole in Mardin, ist nur eine Abschrift des Damaszener Kodex. Unser Brief steht dort auf S. 221-244³.

Der Text, den Arthur Vööbus 1976 herausgegeben und ins Englische übersetzt hat⁴, trägt die Überschrift: »Abhandlung über die kirchliche Oikonomia um des Friedens willen« (*šarbō meṭul mḏabrōnūṭō ʾītōnōitō meṭul šainō*).

In der Damaszener Handschrift steht darüber: »Aus einer Abhandlung des Mōr Michael des Großen«. Vööbus stellt in Anmerkung 1 zu seiner Übersetzung und in seinem 1978 erschienenen kurzen Aufsatz »Discovery of a Treatise about the Ecclesiastical Administration Ascribed to Michael the Syrian: A Unique Document in the Literary Genre of Canon Law«⁵ mit Recht fest, daß dieser bedeutende Schriftsteller aus der 2. Hälfte des 12. Jhdts. als Verfasser nicht in Betracht kommt. Bereits Patriarch Aphram Barsaüm hatte dem Vermerk offenbar keinen Glauben geschenkt, denn er führt in seiner arabischen Geschichte der westsyrischen Literatur die Schrift anonym an: *maqāla fī siyāsat al-bīʿa li-tautīd as-salām* (»Abhandlung über die Leitung der Kirche zur Stärkung des Friedens«)⁶. In dieser Übersetzung wird das syrische Wort *mḏabrōnūṭō* »Oikonomia« (das in anderem Zusammenhang »Leitung« bedeuten kann) natürlich ebenso unzutreffend wiedergegeben wie in der von Vööbus (»A discourse concerning ecclesiastical leadership« bzw. — wie im Titel des oben angeführten Aufsatzes — »administration«).

Entstehungszeit des Textes

1. Für die zeitliche Einordnung hat Vööbus zutreffend einen Abschnitt herangezogen, in dem Beispiele für die Aufnahme schismatischer Bischöfe gegeben werden. Er lautet⁷:

3 Vgl. A. Vööbus, *Discovery of Very Important Manuscript Sources für the Syro-Roman Lawbook*, Stockholm 1971, 26. Die Beschreibung hat er ohne wesentliche Abweichungen immer wieder veröffentlicht, u.a.: *Important New Manuscript Sources for the Islamic Law in Syriac*, Stockholm 1975, 19; *Discovery of an Unknown Recension of the Syro-Roman Lawbook* 1977, 8; *The Syro-Roman Lawbook. I*, Stockholm 1982, XXXIII f.

4 *The Synodicon in the West Syrian Tradition. II*, Louvain 1976 (= CSCO 375/376), 167-80 (Text), 173-185 (Übersetzung). Wegen einer möglichen Konjektur in der Überschrift vgl. unten Fußn. 30.

5 In: *Church History* 47, Chicago 1978, 23-6. In der Hs. steht übrigens *mamlō*, nicht — wie in der Edition von Vööbus — *mīmrō q-Mōr Miḳaēl*. In der Festschrift A. Guillaumont (Genf 1988, S. 271) bezeichnet er die Schrift dagegen als Werk Michaels.

6 *Histoire des sciences et de la littérature syriaque* (arabisch; = al-Luʿluʾ al-mantūr), 2. Aufl., Aleppo 1956 (Nachdruck: u.a. Glane/Losser 1987), 118.

7 Vööbus, *Synodicon II* (Text) 179, Zeile 4-12.

consecrated ... April 21, 910 A.D.«. Vööbus geht hier also davon aus, daß der zweite Patriarch nicht Dionysios hieß. Er unterstellt außerdem ohne Begründung, er sei der unmittelbare Nachfolger des namentlich genannten Dionysios gewesen. Anders versteht er die Stelle in seinem damals wohl schon verfaßten, aber erst 1978 erschienenen Aufsatz⁹: »If, indeed, this datum rests on a reliable tradition, then the constellation created by all these data is such that the only way left is to see in the Dionysios 'of our day' the Dionysios who ... was consecrated ... on April 23, 897 A.D. ... Since this patriarch died in ... April 18, 909 A.D., our document must have been composed under this Dionysios before this date«. Hier scheint Vööbus nun zu meinen, daß der zweite, zeitgenössische Patriarch den Namen Dionysios getragen haben müsse. Sein Gedankengang ist schon deshalb irrig, weil der von Abiram eingesetzte Bischof ja von einem inzwischen verstorbenen Dionysios angenommen worden sein soll. Nimmt man 846 als Weihedatum Abirams an, kann das nicht Dionysios von Tellmahrē (818-845 n. Chr.) gewesen sein, sondern nur Dionysios II. (897/8-909). Der Text müßte also nach 909 n. Chr. entstanden sein.

Vööbus geht aber sowieso von falschen Voraussetzungen aus. Die in der Stelle angedeuteten Ereignisse sind gut bekannt, vor allem durch lange Zitate aus dem Geschichtswerk des Patriarchen Dionysios von Tellmahrē, die Eingang in die Chronik Michaels des Großen¹⁰, in die bis zum Jahre 1234 n. Chr. reichende anonyme Chronik¹¹ und in die Kirchengeschichte des Barhebraeus¹² gefunden haben. Eine weitere, anonyme Quelle ist bei Michael, Barhebraeus und in der bis zum Jahre 813 n. Chr. reichenden anonymen Chronik¹³ verarbeitet.

2. In der an innerkirchlichen Streitigkeiten nicht armen Zeit hatten die Mönche des Klosters Gubō Barōyō beim Patriarchen Kyriakos (793-817 n. Chr.) einen Mitbruder als Nachfolger für den Bischofssitz von Kyrrhos nicht durchsetzen können. Außerdem standen wohl auch theologische Mei-

9 Oben Fußn. 5 (S. 26). Vööbus verweist in Fußn. 1 zu seiner Übersetzung auf diesen Aufsatz, den er laut Abkürzungsverzeichnis (S. xiv) bereits in Band 45 der Zeitschrift (1976) erscheinen lassen wollte. Es läßt sich deshalb nicht sagen, was seine spätere Meinung war.

10 *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*. Editée ... et traduite en français par J.-B. Chabot, Band 3, Paris 1905 (Übersetzung), Band 4, 1910 (Text).

11 J.-B. Chabot, *Anonymi auctoris chronicon ad A.D. 1234 pertinens*. II (Text), Louvain 1916 (= CSCO 82); A. Abuna - J.-M. Fiey, gleicher Titel (Übersetzung), Louvain 1974 (= CSCO 354).

12 *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy, 3 Bände, Löwen-Paris 1872-77.

13 *Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum Domini 813 pertinens*, ed. (bzw. interpretatus) est E.-W. Brooks, in: *Chronica minora III*, Louvain 1905, 1907 (= CSCO 5 bzw. 6), 243-50/185-96.

nungsverschiedenheiten wegen der liturgischen Formel »Das himmlische Brot brechen wir...« im Hintergrund. Es kam daraufhin nicht nur zu einer Kirchenspaltung und zur Weihe schismatischer Bischöfe, sondern nach der Synode von Guḅrīn (807/8 n. Chr.) sogar zur Einsetzung eines Gegenpatriarchen namens Abraham, der einen gewissen Tīdōs zum Bischof von Kfartūtō weihte¹⁴. Der Gegenpatriarch wird in den Quellen auch Abiram genannt¹⁵. Das war sicher nicht sein richtiger Name. Aber der alttestamentliche Abiram hatte sich ja mit Korach gegen Moses und Aaron empört (Num. 16), und was lag nun näher, als einen Abraham, der gegen rechtmäßige Patriarchen auftrat, mit dem ganz ähnlichen Namen Abiram zu verspotten und zu schmähen¹⁶?

Abiram starb 1148 A. Gr. (= 836/7 n. Chr.), Nachfolger als Gegenpatriarch wurde sein Bruder Simeon¹⁷. Dionysios von Tellmahārē berichtet weiter, daß er selbst nach dem Tode Abirams neben anderen schismatischen Bischöfen auch Tīdōs wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und ihm anstelle von Kfartūtō das Bistum Gišrō im Gebiet von Mabbug (*Gišrō d-Mabūḡ* = Ζεῦγμα) gegeben habe; Simeon habe zwar noch Anhänger gehabt, aber sie hätten nicht mehr soviel Unheil anrichten können¹⁸. Wann Simeon gestorben ist, wissen wir nicht. Die Chroniken berichten über das gubbensische Schisma nichts mehr.

Theodoros bar Wahbūn († 1192/3), der Schüler und spätere Gegner Michaels des Syrer, ist weniger gut unterrichtet und bringt in seinem Brief an einen Metropolit von Tarsos einiges durcheinander. Er erwähnt mehrere

14 Michael III 18f., 24, 27, 32, 37ff., 49f. / IV 487f., 491, 495, 507; Chronicon ad a. 1234 pert. II 264, 268-70 / 198-9, 202-3; Barhebraeus I 337-42; Chronicon ad a. 813 pert. 255-7 / 192-4. Vgl. auch J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, Band 2, Rom 1721, 342, 343f. (mit Auszug aus der Kirchengeschichte des Barhebraeus); R. Abramowski, Dionysios von Tellmahārē, Leipzig 1940, 98f., 102f.; J. Mounayer, Les synodes syriens jacobites, Beyrouth 1964, 57f.; Vööbus, Kanonessammlungen 28-30, 40-3.

15 In der bis 1234 reichenden Chronik heißt er immer Abiram, bei Barhebraeus dagegen — mit einer Ausnahme (I 363/364) — durchgängig Abraham. Michael der Syrer spricht zunächst von Abraham (III 27), dann von »Abiram, das ist Abraham« (III 32) und im folgenden nur noch von Abiram (III 37ff.). In der bis 813 reichenden Chronik ist der Name in der Hs. nicht lesbar und vom Herausgeber aus Michaels Chronik ergänzt (»Abraham«). In einer Liste der westsyrischen Patriarchen, die auf Dionysios bar Šalībī († 1171 n. Chr.) zurückgehen soll, wird er unter Nr. 75 neben Dionysios von Tellmahārē als »Abraham, der Abiram genannt wird« geführt (Assemani BO II 98 und 324/5). Bei Severos ibn al-Muqaffa' erscheint er nur als Abraham, s.B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, IV, Paris 1914 (= PO X, 4), 416ff., 435.

16 Chabot, Chronique de Michel III 32, n. 3, spricht von einem »jeu des mots«. Abramowski aaO 102: »Um dessen Perfidie zu unterstreichen, nennt ihn Dionysios stets nach dem Führer der Rotte Korah (Num. 16) Abiram«. Bereits die 897/8 n. Chr. unter Kyriakos in Guḅrīn abgehaltene Synode vergleicht die Gubbenser mit »Datam und Abiram, die sich gegen Moses erhoben« (Michael III 17f. / IV 486f.; Mounayer aaO 58).

17 Michael III 92 / IV 531; Chronicon ad a. 1234 pert. II 273-45206; Barhebraeus I 383/4. Vgl. auch Assemani BO II 347; Vööbus, Kanonessammlungen 43.

18 Diese Angaben finden sich nur in der bis 1234 reichenden Chronik (274/206).

Gegenpatriarchen und schreibt unter anderem¹⁹: »Gegen diesen (d.i. Patriarch Kyriakos) erhoben sich die Mönche von Gubō Barōyō mit einigen eifernden Bischöfen, und sie weihten einen Mann, der Abraham hieß, zum Patriarchen. Dieser weihte auch einen Bischof für Kfartūtō²⁰. Einige andere Bischöfe weihten einen Mann, der Simeon hieß, zum Patriarchen. Seht, daß sich nicht nur einer gegen einen erhob, sondern zwei gegen einen. Zur Zeit des Ma'mūn, des Königs der Araber, wurde Dionysios von Tellmahre zum Patriarchen geweiht. In seinen Tagen wurde ein anderer, der Abiram hieß, zum Patriarchen geweiht«.

Es liegt auf der Hand, daß wir mit dem Abiram des Briefes über die Oikonomia den Rivalen der Patriarchen Kyriakos und Dionysios von Tellmahre vor uns haben, zumal der anstößige Name Abiram bei den Syrern sonst nicht vorkommt²¹. Die erste Textlücke ist deshalb nicht zu »Thomas« — wie Vööbus meint —, sondern zu »Tidōs« zu ergänzen, von dem wir wissen, daß er das Bistum Gišrō (die entsprechende Lücke hat Vööbus offengelassen) erhielt. Es ist auch klar, daß es um Streitigkeiten mit der Partei des Klosters Gubō Barōyō geht, so daß der Ausdruck *gubōyē* mit »Gubbenser« zu übersetzen ist²², nicht — wie Vööbus es tut — mit »selection« (von *ghō* »auswählen«). Da der Brief über die Oikonomia bereits von einem Nachfolger des Dionysios spricht, kann er frühestens 846 n. Chr. entstanden sein.

3. Wie wir unserem Text entnehmen können, weihte der Nachfolger Abirams, der »Gubbenser« Simeon, einen Severos für das Bistum Kyrrhos. Ihn nahm der Patriarch »unserer Zeit« wieder auf und gab ihm das Bistum Sigistan. Soweit ich sehe, ist dieser Severos in anderen Quellen nicht belegt. Unter den durch die Weihelisten im Anhang zur Chronik Michaels des Syrers bekannten Bischöfen Sigistans erscheint zwar ein Severos, doch lebte er erst zur Zeit des Patriarchen Ignatios II. (878-883 n. Chr.)²³. Auch wenn der ehemals schisma-

19 Joh. Gerber, Zwei Briefe Barwabhuns, Diss. phil. Halle-Wittenberg, Halle a.S. 1911, 10-27; hier: 16/17.

20 Die Übersetzung Gerbers »diesen weihten die Bischöfe für Kaphartutha« (ܐܒܪܗܡ ܕܟܦܪܬܘܬܐ) ist falsch. Jemand, der zum Patriarchen geweiht wird, kann selbstverständlich nicht außerdem Bischof eines untergeordneten Bistums werden. Eine solche Ungereimtheit können wir Theodor nicht zutrauen. Gerbers Übersetzung ist auch sprachlich nicht möglich, weil *hōnō* hier Nominativ ist. Vielleicht ist zu lesen: ܐܒܪܗܡ ܕܟܦܪܬܘܬܐ. Wir wissen ja auch, daß Abraham tatsächlich einen schismatischen Bischof für Kfartūtō weihte. In der Hs. Ming. Syr. 4, fol. 62^v II steht ܐܒܪܗܡ, doch erscheint der letzte Buchstabe etwas verlängert, so daß man annehmen muß, der Schreiber habe noch ein Waw hinzusetzen wollen. In der Hs. Mard. Orth. 324 fehlt das Waw. Gerbers Anmerkung 16 zu dieser Stelle (S. 52) trifft nur am Schluß das Richtige.

21 Vgl. Thesaurus Syriacus I 13. Sonstige Belege für den Namen, insbesondere als normalen Personennamen, kenne ich nicht.

22 Er kommt in den zitierten historischen Quellen häufig vor.

23 Michael III 502. Vgl. auch J.-M. Fiey, Chrétientés syriaques du Horāsān et du Ségestān, in:

tische Bischof erst von Simeon, also frühestens 836/7 n. Chr. geweiht wurde, fällt es schon aus zeitlichen Gründen schwer, ihn mit dem Severos der achtziger Jahre gleichzusetzen; die gubbensische Richtung hätte dann auch den Tod Abirams um mehr als vierzig Jahre überdauert. Außerdem wird durch die Liste bezeugt, daß Ignatios ihm zum Bischof weihte. Es ist aber fraglich, ob der Severos des Briefes über die Oikonomia nach der Rückkehr aus dem Schisma überhaupt eine neue Ordination erhielt. Dionysios von Tellmahrē hatte zu dem Problem folgendes ausgeführt: »Die Bischöfe aber, die Abiram geweiht hatte, wollten wir nochmals weihen, weil sie die Weihe von Abiram erhalten hatten, der durch gebannte Bischöfe geweiht worden war. Aber wegen der Zeitläufte haben wir uns zu ihnen herabgelassen und sie mit der Frist aufgenommen, die für diejenigen festgelegt ist, die aus der Häresie zurückkehren«²⁴. Auch der Absatz, der in unserem Brief der zitierten Stelle vorausgeht, sieht unter Berufung auf einen Brief des Severos von Antiocheia (dazu unten S. 63 noch Näheres) vor, daß häretische Kleriker nach Ablauf einer Bußzeit ohne neue Ordination in ihrem Rang wieder Dienst tun sollen. Solche Fristen sind uns aus den Rechtsquellen bekannt. Kanon 1 des »Briefes, der von den heiligen Vätern an die Priester und Äbte Paulos und Paulos geschrieben wurde« bestimmt, daß Kleriker, die zu den Häretikern abgefallen und dann zurückgekehrt sind, drei Jahre lang ihr Amt nicht ausüben dürfen²⁵. Zwei weitere Texte unterscheiden, ob die Weihe von Orthodoxen gespendet wurde oder von Häretikern; im ersten Fall beträgt die Frist ein Jahr, im anderen zwei Jahre (Frage 1 der »kirchlichen Kanones, die in der Zeit der Verfolgung erlassen wurden«²⁶ sowie Kanones 1 und 2 des »Briefes, der von dem Bischof Johannes von Ägypten geschickt wurde«²⁷). Diese Regelungen stammen aus der Mitte des 6. Jhdts. Aus den beiden letztgenannten ergibt sich, daß von Häretikern gespendete Weihen nicht als ungültig angesehen wurden. Mehrere westsyrische Theologen behaupteten allerdings auch das Gegenteil. Ein einheitliches Meinungsbild in dieser Frage fügt sich nicht zusammen, wie die von Wilhelm de Vries gesammelten Auffassungen erkennen lassen²⁸. Zur Bewältigung der Schwierigkeiten bei der Aufnahme von Häretikern hatte bereits Philoxenos von Mabbug († 523 n. Chr.) die Anwendung der Oikonomia empfohlen: im »Brief über die

Le Muséon 86 (1973) 75-104, hier: 99 (wieder abgedruckt in: J. M. Fiey, *Communautés syriaques en Iran et Iraq des origines à 1552*, London 1979, Nr. VI).

24 Chronicon ad a. 1234 pert. II 274/206.

25 Vööbus, Synodicon I 177/168f.; ders., *Kanonessammlungen* 165.

26 Vööbus, Synodicon I 159f./154; ders., *Kanonessammlungen* 271; P. Hinde, *Disciplina Antiochena Antica*. Siri. II: Les personnes, Vatikanstadt 1951, 127.

27 Vööbus, *Kanonessammlungen* 176.

28 Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940, 70-86; ders., *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955, 105f. (Häretiker), 116f. (Schismatiker).

kirchlichen *purnōsē* an Simeon, den Abt von Tel'adō und in dem in der betreffenden Handschrift anschließenden »anderen Brief, den er ebenfalls über die Handhabung (*šarbō*) der *mḏabrōnūtō* verfaßt hat, an alle orthodoxen Mönche im Osten«²⁹. Die beiden syrischen Begriffe *purnōsē* und *mḏabrōnūtō* bedeuten zunächst allgemein »Verwaltung« oder »Leitung«, meinen hier aber ebenfalls die Oikonomia im oben angegebenen Sinn³⁰. Wie wir noch sehen werden, zitiert der von Vööbus veröffentlichte Text Philoxenos' »Brief über die kirchlichen *purnōsē*« zweimal.

Zurück zu der Stelle aus dem Brief über die Oikonomia: Falls auch der Nachfolger des Dionysios von Tellmahrē dieses Prinzip gegenüber dem dort genannten Severos anwandte, kann der nach Sigistan versetzte Bischof in der Ordinationsliste gar nicht erscheinen, weil keine nochmalige Weihe stattfand. Der Severos aus der Zeit des Patriarchen Ignatios II. wäre deshalb ein anderer Inhaber des Bischofsstuhles, wahrscheinlich — wie noch zu zeigen ist — ein späterer. Kein Einwand läßt sich daraus herleiten, daß der zwischen Dionysios und Ignatios regierende Patriarch Johannes (846-873 n. Chr.) zwei Bischöfe für Sigistan weihte (Nr. 5 und 47 der 85 Ordinationen umfassenden Liste)³¹. Sein Pontifikat dauerte 27 Jahre und es ist natürlich ohne weiteres möglich, daß Sigistan mehr als zweimal vakant und in einem Fall mit dem bereits geweihten Severos besetzt wurde.

4. Der Verfasser gibt anschließend noch ein drittes Beispiel. Der Name des aus dem Schisma zurückgekehrten Bischofs bildet das letzte Wort der betreffenden Seite und ist, wie mehrere andere Wörter in der Ecke, nicht ganz leicht zu entziffern, lautet aber wohl »Thomas«. Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß dieses Wort von späterer Hand — offenbar wegen der schlechten Lesbarkeit — neu geschrieben wurde³². Die Lesung kann deshalb nicht als wirklich sicher angesehen werden. Auf der nächsten Seite folgt die Apposition *Kfartūtñōyō* (»aus Kfartūtō«). Ein Thomas aus Kfartūtō ist meines Wissens sonst nicht belegt. Im zeitlichen Zusammenhang mit unserem Text berichtet Michael der Syrer dagegen von einem Matthaios aus Kfartūtō (*Matai Kfartūtñōyō*). Wir erfahren, daß die Gubbenser in einem bestimmten Fall

29 J. Lebon, Textes inédites de Philoxène de Mabboug, in: Le Muséon 43, 1930, 149-220 (nach der Hs. Brit. Libr. 14, 533, fol. 48^vff.). Vgl. auch de Halleux, Philoxène de Mabbog, Louvain 1963, 220-2; de Vries, Sakramententheologie 70 und Kirchenbegriff 101.

30 So schon Lebon aaO 183 n. 3. In der Überschrift des zweiten Philoxenosbriefes kommt auch das Wort *šarbō* vor, das dort wohl »Anwendung, Handhabung (der Oikonomia)« bedeutet (Lebon: *negotium oeconomiae*). Ich hätte es in der Überschrift unseres Textes auch so übersetzt, wenn dort nicht *meṭul* »über, wegen« folgen würde. Das doppelte *meṭul* ist allerdings wenig vertrauenerweckend. Eine sinnvolle Konjektur wäre *šarbō ḏa-mḏabrōnūtō* ... (»Anwendung der kirchlichen Oikonomia wegen des Friedens«).

31 Michael III 456-8 / IV 755f.

32 Vgl. auch Vööbus, Synodicon II 179 Anm. 49 (»Restored«).

seinem Rat folgten und daß er es war, der nach der Synode von Gubrīn (807/8 n. Chr.) Abraham (Abiram) für deren Partei gewann³³. Er ist dann auch vermutlich der nicht näher bezeichnete Matthaïos, der mit sieben anderen gubbensischen Bischöfen und Mönchen auf dieser Synode verurteilt wurde³⁴. Für die Annahme, es handele sich im dritten Beispiel unseres Textes um jemanden, der bereits Bischof war, bevor Abiram zum Gegenpatriarchen geweiht wurde, spricht, daß bei ihm — im Gegensatz zu den beiden anderen aufgenommenen Bischöfen — nicht angegeben ist, daß er (erst) von Abiram oder Simeon geweiht worden sei. Daß Matthaïos Bischof war, sagt Michael in seiner Chronik zwar nicht ausdrücklich³⁵, angesichts seiner herausgehobenen Stellung ist es aber wahrscheinlich. Welches Bistum er innehatte, wissen wir nicht. *Kfartūnōyō* deutet eher auf die Herkunft (Geburtsort, Heimatkloster) hin als auf den Bischofssitz, der dem Namen eines Bischofs nämlich — soweit ich sehe — regelmäßig mit der Relativpartikel *d-* (+ Ortsname) angeschlossen wird. Im übrigen ist ja auch bekannt, daß gubbensischer Bischof von *Kfartūtō* der besagte *Tīdōs* war. Es spricht also einiges dafür, nicht »Thomas« zu lesen, wie die Ergänzung in der Handschrift, sondern »Matthaïos«. Die beiden Wörter sind im Syrischen ungefähr gleichlang.

Nach seiner Rückkehr aus dem Schisma bekam Matthaïos (Thomas) die Erlaubnis, »das Bischofsamt überall dort auszuüben, wo er hinkäme«³⁶. Natürlich konnte er nicht sein altes, uns unbekanntes Bistum beibehalten, weil nach seinem Anschluß an die Gubbenser dafür sicherlich ein dem Patriarchen treuer Nachfolger geweiht worden war. Warum nicht auch er ein anderes Bistum bekam, wird nicht gesagt. Vielleicht war er, wenn er bereits vor 807/8 Bischof war, bei seiner Rückkehr zu alt, um noch wirklich bischöfliche Aufgaben in einer Diözese wahrnehmen zu können. In den Weihelisten der betreffenden Zeit erscheint ein Bischof ohne Bistum nicht. Man würde Matthaïos (Thomas) dort aber aus dem gleichen Grund wie bei dem Severos des zweiten Beispiels auch nicht erwarten. Wenn Matthaïos der Gemeinde ist, kann seine Rückkehr aus dem Schisma wohl nur unter dem unmittelbaren Nachfolger des Dionysios von Tellmahrē, nämlich Johannes (846-873 n. Chr.) erfolgt sein. Wir müßten sonst für Matthaïos eine Zeit von mindestens 65 Jahren im Bischofsamt annehmen. Das ist nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich.

33 Michael III 23, 25 / IV 490f., 492.

34 Ebda. 24/492. Vgl. auch Mounayer aaO 58.

35 Trotzdem nennt ihn Chabot in seinem Personenregister (I 49*) »Mattai, év(êque) de Kephartouta«.

36 Wahrscheinlich war er das, was sonst als »ökumenischer« (*tēbēlōyō*) Metropolit oder Bischof bezeichnet wird (vgl. Assemani BO II 327 n.4). In der neueren Zeit sind diese »ökumenischen« Bischöfe wohl nur Hilfsbischöfe; manche von ihnen haben später dann eine eigene Diözese erhalten.

5. Aus der Kirchengeschichte des Barhebraeus wissen wir, daß unter dem Patriarchen Johannes (846-873 n. Chr.) noch weitere schismatische Bischöfe aufgenommen wurden. Der während seines Pontifikates amtierende Maphrian Basileios (848-868 n. Chr.) hatte — worauf ich gleich noch näher eingehe — drei Bischöfe für Diözesen im Gebiet des Patriarchen gegen dessen Willen geweiht und die bisherigen Amtsinhaber abgesetzt. Auf einer Synode im Februar 869 n. Chr. in Kfartūtō wurde das dadurch hervorgerufene Schisma beendet und bestimmt, daß diese drei Bischöfe ihre Sitze räumen mußten, jedoch mit anderen Bistümern abgefunden wurden³⁷. Der Verfasser des Briefes über die Oikonomia hätte sich wohl dieses Beispiel nicht entgehen lassen, wenn das Ereignis bereits stattgefunden gehabt hätte. Es liegt deshalb nahe, den Brief vor Februar 869 anzusetzen, also in der Zeit des Patriarchen Johannes.

6. Zuverlässig läßt sich somit sagen, daß der Patriarch, der in der für die Datierung entscheidenden Stelle als verstorben bezeichnet wird, nur Dionysios von Tellmahrē gewesen sein kann. Der Patriarch »unserer Zeit« war mit großer Wahrscheinlichkeit sein unmittelbarer Nachfolger Johannes.

Diese Annahme wirft auch Licht auf das oben erwähnte Datum 846 in der Hs. Mardin 323. Es wird sich dort kaum — wie Vööbus meint — auf die Weihe des Abiram beziehen, sondern vielleicht auf den Amtsantritt des Patriarchen »unserer Zeit«, eben des Johannes.

Verfasser und Empfänger des Briefes

Wer aber ist der Verfasser des Briefes und an wen ist er gerichtet? Um einer Antwort auf diese Frage näherzukommen, müssen wir uns die zeitgenössischen Ereignisse genauer ansehen.

1. Der Verfasser spricht davon, daß der Empfänger dem Frieden in der Kirche zugestimmt habe; jetzt solle er auch dabei mitwirken, daß es zu einer Einigung komme³⁸. In der Kirche bestand also Streit.

An das Schisma der Gubbenser ist wohl nicht mehr zu denken. Nach dem Tode Abirams spielten sie — wie Dionysios von Tellmahrē berichtet (oben

37 Barhebraeus III 195-8, 203-4. Vgl. auch Assemani BO II 437; Vööbus, Kanonessammlungen 55-9. Diese Lösung ist auch im vorletzten der acht Themen der Synode angedeutet, die Barhebraeus in seinem Nomokanon (Kap. 7, Abschnitt 1) mitteilt: »Behandlung der Angelegenheit (*dubōr šarbō*) der drei Bischöfe, die der Maphrian in den Hyparchien des Patriarchen geweiht hat«. (P. Bedjan, Nomocanon Gregorii Barhebraei, Paris-Leipzig 1898, 78f.; J. Çiçek, Nomocanon of Barhebraeus, Glane/Losser 1986, 47f.). A. Assemani (in: A. Mai, Scriptorum Veterum Nova Collectio, tom. X, Rom 1838, 41) beginnt seine Übersetzung mit »Dispensatio negotii trium episcoporum ...«; Mounayer aaO 74 mit: »Recit du cas des trois eveques ...«.

38 Vööbus, Synodicon II 167 Zeile 25ff. / 174 Zeile 14ff.

Fußn. 18) — ohnehin keine große Rolle mehr, und unter dem nächsten Patriarchen waren ja noch zwei weitere ihrer Bischöfe zurückgekehrt. Es ist auch schwer vorstellbar, daß in einem so versöhnlich gestimmten Brief der Spottnamen Abiram verwendet worden wäre, wenn er an Vertreter dieser Richtung gegangen wäre.

Um die Wende vom 8. zum 9. Jhdt. bestand noch eine größere Gruppe der Julianisten, Anhänger der monophysitischen Lehre des Julianos von Halikarnassos, mit einem eigenen Patriarchen namens Gabriel. Patriarch Kyrillos hatte 797/8 n. Chr. mit ihnen Unionsgespräche geführt, die aber wegen des Widerstands einiger seiner Bischöfe gescheitert waren³⁹. Es kann gut sein, daß die Julianisten — wie Joseph Simonius Assemani meint⁴⁰ — kurz darauf verschwunden sind, zumal sie seit 726 ihren Rückhalt bei den Armeniern verloren hatten⁴¹. »Die weiteren Schicksale dieser julianistischen Gruppe verlieren sich im dunkeln«, stellt Wolfgang Hage zu Recht fest⁴². Davon, daß es sie in den sechziger Jahren des 9. Jhdts. überhaupt noch gegeben hat, ist uns jedenfalls nichts bekannt.

2. Wie bereits angedeutet, war um die Mitte des 9. Jhdts. aber wieder eine neue Spaltung innerhalb der westsyrischen Kirche entstanden. Michael der Syrer und die bis zum Jahre 1234 reichende Chronik wissen davon nichts, im Gegenteil, Patriarch Johannes soll »27 Jahre in Ruhe, ohne Gegner oder ein unangenehmes Ereignis« regiert haben⁴³. Diese Kürze ist verdächtig. Offensichtlich besaßen die Verfasser der beiden Geschichtswerke keine Quellen für die Regierungszeit des Johannes. Barhebraeus ist besser unterrichtet: Johannes hatte 848 n. Chr. den Maphrian Basileios geweiht, der in Tagrit residierte. Nachdem dieser »sein Hirtenamt ungefähr zehn Jahre ausgeübt hatte, entstand ein großes Schisma zwischen ihm und dem Patriarchen Mōr Johannes. Die Tagriter im Westen [also außerhalb des Gebietes des Maphrians] unterließen die Kommemoration des Patriarchen in ihren Kirchen. Basileios weihte ihnen Bischöfe, und zwar für Ḥarrān, Kallinikos sowie Rīš'ainō⁴⁴, entfernte die Bischöfe des Patriarchen und setzte sie ab. Der Patriarch berief nun eine Synode ein und setzte den Maphrian ab, und der Maphrian (setzte) den

39 R. Draguet, *Le pacte d'union de 797 entre les Jacobites et les Julianistes d'Antioche*, in: *Le Muséon* 54, 1951, 91-106; Mounayer aaO 54-6; Vööbus, *Kanonessammlungen* 27f.

40 BO II, S. 27 des nichtpaginierten Teils.

41 E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jhdts.*, Leipzig 1904, 70ff.

42 Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1966, 80, Fußn. 231.

43 *Chronicon* ad a. 1234 pert. II 274/207; Michael III 116 / IV 547 (vgl. auch 456, 458).

44 In diesen Orten hatten sich viele Kaufleute aus Tagrit niedergelassen (vgl. J.-M. Fiey, *Tagrit. Esquisse d'histoire chrétienne*, in: *OrSyr* 8, 1963, 289-342; hier: 315; wieder abgedruckt als Nr. X in dem oben — Fußn. 21 — zitierten Sammelband). Wie die Ereignisse zeigen, hatten sie dort großen Einfluß. Es war übrigens nicht der erste Streit zwischen dem Patriarchen und Tagrit, s. Abramowski aaO 104ff.; Fiey aaO 313f.

Patriarchen (ab)«. Der Streit wurde anschließend vor dem Kalifen Mutawakkil (847-861) ausgetragen. Der Patriarch konnte sich durchsetzen und weihte in Tagrit einen anderen Maphrian namens Melchisedech. Das tat er jedoch nicht öffentlich, weil Basileios dort viele Anhänger hatte⁴⁵.

3. Unser Brief könnte in diese Situation passen. Er befaßt sich ja vor allem mit der Frage, was geschehen soll, wenn für einen Sitz zwei Metropoliten geweiht sind. Zum Schluß fordert der Verfasser den Adressaten auf, für die Einigung tätig zu werden, so wie es Kaiser Zenon und der König der Himjariten getan hätten⁴⁶. Das läßt an einen weltlichen Machthaber denken. Aber wer sollte da in Betracht kommen? Wir wissen aus den Kirchengeschichten, daß zu dieser Zeit mehrfach muslimische Herrscher zur Entscheidung innerkirchlicher Streitigkeiten angerufen wurden. Sie scheiden hier aber wegen der vielen Zitate aus der kirchlichen Literatur und der Beispiele aus der Kirchengeschichte als Empfänger des Briefes aus. Gleiches gilt für den byzantinischen Kaiser, dem die Erwähnung der monophysitischen Theologen Severos von Antiocheia und Philoxenos von Mabbug kaum gefallen hätte, ganz abgesehen davon, daß die Ostgrenze des byzantinischen Reiches zu dieser Zeit noch zu weit westlich lag, als daß Konstantinopel überhaupt Einfluß gehabt hätte⁴⁷. Bereits dem Patriarchen Kyriakos († 817 n. Chr.) hatten zwar seine Gegner vorgeworfen, er wäre ein Feind des Kalifen und hätte Briefe an die Byzantiner geschrieben, doch wollten sie damit wohl eher Stimmung gegen ihn machen⁴⁸. Denken ließe sich auch an das zu dieser Zeit wiedererstehende armenische Königtum. Es geht in unseren Texten aber ersichtlich um eine Einigung innerhalb der westsyrischen Kirche, so daß dessen Einschaltung doch sehr fern liegt⁴⁹. Das muß man mit noch größerer Berechtigung im Hinblick auf den christlichen nubischen König sagen, auch wenn Dionysios von Tellmah̄rē mit dessen Sohn, der den Kalifen in Bagdad aufsuchte, in Verbindung getreten war⁵⁰.

Wir werden deshalb annehmen müssen, daß es sich bei dem Empfänger des Briefes (und auch dem Verfasser) um einen Mann der Kirche handelt. Beide waren sicherlich wichtige Persönlichkeiten. Das zeigen neben dem Inhalt die

45 Kirchengeschichte III 195-8, 203-4. Vgl. auch Assemani BO II 437; Vööbus, Kanonesammlungen 58f.

46 Vööbus, Synodicon II 179 Zeile 25ff. / 185 Zeile 9ff.

47 E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071, Brüssel 1935, 39ff.; J. Koder, Der Lebensraum der Byzantiner, Graz-Wien-Köln 1984, 83ff.

48 Michael III 20 / IV 489.

49 Ter-Minassiantz aaO 91ff. berichtet nichts über solche Kontakte in dieser Zeit. Immerhin half aber um die Mitte des 9. Jhdts. der armenische Fürst von Taron (Musch), Bagarat, der Sohn des Aschot, beim Wiederaufbau der Kirche der Syrer in Amid (Barhebraeus I 387/8).

50 Michael III 90f. / IV 530f.; Chronicon ad a. 1234 pert. II 272-3/205-6. Vgl. auch Assemani BO II 347 und Evetts aaO 505ff.

Anreden »o Ausgezeichneter unter den Leitern (*rīšōnē*)« und »Deine Reinheit (*nakpūtōk*)⁵¹ oder eine Formulierung wie »Deshalb ist durch all das offenkundig und klar, daß sich die göttlichen Apostel und kundigen Hirten wegen des Friedens für die heilige Kirche, des Nutzens für die Gläubigen und der Einigung mit den Getrennten der Oikonomia bedienten. Deshalb müssen auch wir(!) in ebendiese ihre Fußstapfen treten und uns der nämlichen Oikonomia bedienen, ...«⁵². Der Patriarch kann nicht der Adressat gewesen sein. In einem Schreiben an ihm wäre sicher nicht von dem Patriarchen »unserer Zeit« in der dritten Person gesprochen worden, zumal dem Empfänger in der Anrede sonst größte Höflichkeit bezeigt wird. In Frage käme aber der Maphrian.

a) Zunächst der abgesetzte Basileios. Nach der Weihe des Melchisedech verließ er Tagrit und hielt sich in Nisibis⁵³ auf. Barhebraeus berichtet, daß er nach elf Jahren des Schismas dort am 17.10.868 gestorben sei; er habe vorher noch in den Westen ziehen wollen, um mithilfe unzufriedener Bischöfe einen anderen Patriarchen zu weihen⁵⁴. Trotz dieser unfriedlichen Absichten ist aber nicht ausgeschlossen, daß er von Nisibis aus versucht hatte, sich mit dem Patriarchen zu versöhnen; er könnte seine Friedensbereitschaft kundgetan und angefragt haben, was dann mit ihm und den vom ihm geweihten Bischöfen geschehen solle. Der Brief über die Oikonomia führt aus, daß bei einem bloßen Schisma — wovon bei einem Streit zwischen Patriarch Johannes und Maphrian Basileios auszugehen ist — der zuerst Geweihte bleiben soll. Eine solche Antwort wäre durchaus im Sinne des Basileios als des Älteren gewesen. Der Verfasser beschränkt sich allerdings nicht auf diese Antwort (sie macht etwa ein Drittel seines Briefes aus), sondern kommt noch sehr ausführlich auf die Oikonomia zu sprechen. Als Grund gibt er an: »Diese Dinge haben wir gesagt, weil wir zeigen wollen, daß die Väter zu allen Zeiten durch diese weise Oikonomia (*purnōsē*) des Entgegenkommens den wahren Glauben und den Frieden der Kirche bewahrten«⁵⁵. Er will also nicht nur wie im ersten Teil des Briefes auf die Rechtslage abstellen, sondern zeigen, daß unter Umständen auch ein Abweichen davon erforderlich sein kann. Sofern wir mit unserem Brief wirklich ein Schreiben des Patriarchen an Basileios vor uns haben, hätte ersterer offenbar versucht, den Maphrian zum Amtsverzicht zu bewegen. Das ist angesichts der Situation ohne weiteres denkbar, auch wenn der Patriarch — worauf gleich noch einzugehen ist — ebenfalls auf Melchisedech in diesem Sinn einwirkte: schließlich mußte einer

51 Vööbus, Synodicon II 167 Zeile 24 / 174 Zeile 13 bzw. 169 Zeile 3 / 175 Zeile 17.

52 Ebda. 179 Zeile 13ff. / 184 Zeile 20ff.

53 Dort war ebenfalls eine Niederlassung der Tagriter, s. Fiey, Takrit aaO.

54 Barhebraeus I 203/4.

55 Vööbus, Synodicon II 177 Zeile 4-6 / 182 Zeile 23-5.

von beiden zurückstehen, wenn es zu einer Einigung kommen sollte. Es sieht jetzt übrigens — anders als bei den Ausführungen am Anfang des Briefes — so aus, als ob die Oikonomia nicht nur bei der Aufnahme von Häretikern gelten soll, sondern als allgemeines Prinzip empfohlen wird. Daß sich die Anfrage auf einen Metropolitansitz bezog, spricht nicht gegen unsere Überlegungen, weil zu dieser Zeit der Inhaber des Sitzes von Tagrit noch als »Metropolit« bezeichnet wurde; der Titel »Maphrian« kam dafür erst später auf⁵⁶.

Im Hinblick auf die von Basileios geweihten drei Bischöfe wäre die Antwort dagegen nicht günstig gewesen, weil sie den früheren Amtsinhabern wieder hätten Platz machen müssen. Insoweit ist nicht ersichtlich, in welchem Punkt Basileios angesichts dieser nach dem Text bei einem Schisma sowieso unausweichlichen Rechtslage noch hätte nachgeben sollen. Die Empfehlung der Oikonomia, deren Anwendung das Ergebnis allenfalls zugunsten der Bischöfe des Basileios wieder hätte in Frage stellen können, müßte deshalb unmotiviert erscheinen. Sie können also nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, Gegenstand des Briefwechsels gewesen sein, zumal sich im übrigen die Anfrage auf einen Metropolitansitz bezog.

b) Als Empfänger des Briefes könnte man sich aber auch den Maphrian Melchisedech vorstellen. Auf seinen Sitz, nämlich Tagrit, erhoben ja zwei Personen Anspruch: er selbst und Basileios, der abgesetzte Inhaber.

Aus der Kirchengeschichte des Barhebraeus wissen wir, daß der Patriarch den Melchisedech zu sich rief, »um ihm einen anderen Ort zu geben und mit Basileios Frieden zu schließen«⁵⁷. Auch damit sind wir beim Thema des Briefes! Es könnte so gewesen sein, daß sich Melchisedech bereiterklärt hatte, bei einer Einigung mitzuwirken, aber doch wissen wollte, was dann aus ihm würde. Nach der im ersten Teil des Briefes dargelegten Rechtslage hätte er als Späterer Tagrit wieder Basileios überlassen müssen. Sein Fall liegt aber insofern etwas anders, als der Patriarch und die Synode formal jedenfalls berechtigt gewesen waren, Basileios abzusetzen⁵⁸, wohingegen dieser zweifellos die Bischöfe für das Patriarchatsgebiet nicht hätte weihen dürfen. Die Position Melchisedechs war deshalb rechtlich gesehen sicher stärker. Es konnte also schon seinen guten Sinn haben, daß der Brief zusätzlich so nachdrücklich auf das Prinzip der Oikonomia einging, das im Interesse des Friedens auch einmal jemandem zumutet, auf Rechte zu verzichten. Das Schreiben könnte deshalb zu den bei Barhebraeus belegten Bemühungen des

⁵⁶ Hage aaO 25f. (insbesondere Fußn. 214); Fiey, Takrît 307.

⁵⁷ III 203/4.

⁵⁸ So hatte schon der Patriarch Georg 785 einen Maphrian abgesetzt und auf der Synode des Patriarchen Kyriakos im Jahre 813 war über eine Absetzung verhandelt worden, vgl. Vööbus, Kanonessammlungen 12, 30f.; Mounayer aaO 42f., 59f.

Patriarchen gehören, Melchisedech zur Aufgabe seines Sitzes und zur Übernahme eines anderen Bistums zu bewegen. Der wiederholte Appell an die Friedensliebe und die geradezu werbende, manchmal schon schmeichlerisch wirkende Ausdrucksweise würden dazu passen.

Zu einer einvernehmlichen Lösung ist es allerdings nicht mehr gekommen, weil beide Maphriane kurz hintereinander im Oktober bzw. November 868 n. Chr. starben. Gott selbst hatte den Frieden herbeigeführt, wie Barhebraeus anmerkt⁵⁹.

Diese Erwägungen über den Empfänger des Briefes sind freilich hypothetisch. Andere Möglichkeiten kann ich nicht ausschließen, sehe aber auch keine Anhaltspunkte dafür. Es ist jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß der Brief in den sechziger Jahren des 9. Jhdts. entstanden ist.

3. Sein Verfasser kann schwerlich geringeren Ranges gewesen sein als der Adressat, da er, in der betreffenden Angelegenheit befragt, eine Entscheidung trifft, auch wenn dies in höflichen Worten geschieht. Unterstellt man, daß der Brief an die Maphriane Basileios oder Melchisedech gerichtet war, hat ihn — wie oben schon vorausgesetzt — wohl nur Patriarch Johannes selbst geschrieben. Die an sich wenig respektvolle Erwähnung als »Patriarch unserer Zeit« wäre dann als Ausdruck der Bescheidenheit aufzufassen. Dabei fällt noch auf, daß es nicht — wie häufig in den Kolophonen von Handschriften etwa — heißt »unser Patriarch«. Die Ersetzung des Possessivpronomens durch die Worte »unserer Zeit« mag ebenfalls auf den Patriarchen selbst als Absender deuten.

Bemerkenswert ist die distanzierte Haltung des Verfassers gegenüber Jakobos Baradaios. In einem seiner Beispiele gibt er den Bericht des Johannes von Asien (oder: von Ephesos) über das Schisma in der ägyptischen Kirche wieder, bei dem sich die Patriarchen Theodoros (575-nach 587) und Petros (576-578) als Rivalen gegenübergestanden hatten; in dem Zusammenhang schreibt er: »Dann kam Jakob, der Metropolit von Syrien, um sie zu versöhnen. Als er gekommen war, gab es nicht nur keinen Frieden, sondern das Schisma verstärkte sich sogar, weil Jakob einer der Seiten zuneigte; er stand nämlich auf seiten dessen [gemeint ist der Patriarch Petros], der gegen die Wahrheit und den (syrischen) Patriarchen Paulos (von Bēt Ukōmē) war«. Das Folgende ist noch unrühmlicher: Jakob habe auch in Syrien ein Schisma hervorgerufen und einen Gegenpatriarchen in Antiocheia eingesetzt (er meint Petros von Kallinikos)⁶⁰.

Die Begebenheiten werden tatsächlich in der erhaltenen Kirchengeschichte

59 III 203/4.

60 Vööbus, Synodicon II 177f./182f.

des Johannes von Ephesos berichtet, nur wesentlich ausführlicher⁶¹. Unser Verfasser hat also den Text entweder selbst verkürzt oder aus einer bereits gekürzten Quelle geschöpft. Er bietet übrigens auch eine Einzelheit, die ich woanders nicht gefunden habe: Patriarch Theodoros von Alexandria habe aus Petra gestammt. Sonst wird nur von syrischer Herkunft gesprochen. Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob die Angabe in unserem Brief verlässlich ist.

Johannes von Ephesos († nach 585), der die monophysitische Sache als Bischof in Konstantinopel und Kleinasien vertrat, hatte — wie man seiner Kirchengeschichte entnehmen kann — an Jakobos Baradaïos (um 490-578) wirklich einiges auszusetzen⁶². Er äußerte sich aber verständnisvoller und schonender über ihn. Bekanntlich war es ja Jakob, der für die von den Chalkedonensern verfolgte westsyrisch-severianische (nach ihm »jakobitisch« benannte) Kirche Tausende von Priestern, viele Bischöfe sowie zwei Patriarchen geweiht und damit wohl erst ihr Überleben ermöglicht hatte⁶³. Es ist deshalb erstaunlich, daß der Verfasser des Briefes über die Oikonomia, also möglicherweise Patriarch Johannes, derartig streng — und noch strenger als die Vorlage — mit dieser für die Westsyrier so bedeutenden Persönlichkeit ins Gericht geht. Die eindeutige Parteinahme für Paulos von Bēt Ukōmē gibt freilich für die Verfasserfrage nichts her. Als Paulos 585 starb, wurde sein Gegner, Petros von Kallinikos (581-591), allgemein anerkannt⁶⁴. Von einer Anhängerschaft des Paulos, die noch im 9. Jhdt. von Bedeutung gewesen wäre und der unser Verfasser zugerechnet werden könnte, wissen wir nichts. Zu erwähnen ist übrigens noch, daß die Sicht der Vorgänge bei Dionysios von Tellmahrē anders ist: er steht nicht auf der Seite des Paulos, sondern auf der des Petros von Kallinikos⁶⁵. Sollte der Verfasser unseres Textes das Wirken des »Metropolitan Jakobos von Syrien« etwa deshalb so ungünstig geschildert haben, weil ihm verborgen geblieben ist, daß es sich dabei um Jakobos Baradaïos handelte? Angesichts seiner offenkundigen Belesenheit, auch in der kirchengeschichtlichen Literatur, ist eine solche Erklärung allerdings wenig befriedigend.

Für den Patriarchen als Verfasser ließe sich noch anführen, daß die Hs. Dam. 8/11 neben dem üblichen Inhalt kirchenrechtlicher Sammelhandschriften in ihrem letzten Teil, in dem auch unser Text steht, Material enthält, das gut aus dem Patriarchatsarchiv stammen könnte, nämlich vor allem die sonst nicht überlieferten Synodalkanones der westsyrischen Kirche. Haben wir

61 E. W. Brooks, *Johannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia*, Löwen 1935/6 (= CSCO 105/106), 188-221/140-166 (= Buch 4, Kap. 9-40).

62 Ebda. Buch 4, Kap. 15, 17-20 (= Brooks ebda. 150ff.).

63 S. etwa Assemani BO II 62-6; Hage aaO 9f.

64 C.D. G. Müller, *Damian. Papst und Patriarch von Alexandrien*, in: OrChr 70, 1986, 118-42; hier: 129f.

65 So jedenfalls nach dem Zitat in der bis 1234 reichenden Chronik (II 257f./193f.).

vielleicht eine Abschrift des dort aufbewahrten Briefentwurfs vor uns? Das könnte erklären, warum Anrede und Schlußformel fehlen.

Quellen des Briefs

Der Verfasser zitiert in großem Umfang ältere Quellen. Sie werden teils wörtlich angeführt, teils sind es nur Zusammenfassungen. Einige Zitate stammen aus zweiter Hand, weil sie bereits in den unmittelbar benutzten Texten vorkamen. Die Quellen — soweit zu ermitteln — sind aus der folgenden Übersicht ersichtlich:

<i>Edition</i> (Seite)	<i>Inhalt</i>	<i>Quelle</i>
167f.	(I) Einleitung	
168	(II) Nur ein Bischof in einem Bistum! 12. Kanon von Chalkedon	wörtliches Zitat
168f.	Erklärung des Kanons	vom Verfasser des Briefes?
	(III) Wenn zwei Bischöfe da sind:	
169	1) bei einem Schisma: der Frühere soll bleiben! Beispiele dafür aus der Kirchengeschichte:	
	a) Sokrates, Kirchengeschichte (Damasus-Ursinus)	IV 29 (PG 67, col. 541) (syrische Vorlage?)
169f.	Erläuterung dazu	
170	b) ohne Quellenangabe (Gregorios von Nazianz-Maximos)	?
170f.	3. Kanon von Konstantinopel (im griech. Text: Kanon 4)	wörtliches Zitat
171	c) Johannes von Asien, Kirchengeschichte (Theodosios-Gaina)	nicht erhalten (s. unten)
171f.	abschließende Bemerkung	
172	2) bei einer Häresie: Oikonomia! Belege aus der Literatur und Kirchengeschichte:	
	a) Philoxenos von Mabbug, Brief über die kirchlichen <i>purnōsē</i>	Lebon 179 Z. 4-19 / 189 Z. 8-13
73f.	b) Johannes Chrysost., Enkomion auf den Apostel Paulus (mit Zitaten aus Paulusbriefen)	Severos, Brief gegen die Widersalber (Brooks II 346/306f.
174	c) Severos (Meletios von Antiocheia)	Severos, Brief an den Tribunen Johannes (ebda. II 310f./276f.)
174f.	d) ohne Quellenangabe (Gregorius v. Nazianz sen.)	?
175	Gregorius v. Nazianz, Rede	PG 35, col. 736
175-7	e) ohne Quellenangabe (Synode v. Ephesos-Nestorios)	?

<i>Edition</i> (Seite)	<i>Inhalt</i>	<i>Quelle</i>
177f.	f) Johannes von Asien, Kirchengeschichte (Ägypten: Theodoros-Petros; Jakob Baradaïos)	Kirchengeschichte III, IV, VIIIff.
178	g) Philoxenos von Mabbug (wie a) (Eudoxios)	Lebon 177f./187f.
178f.	h) Severos (allgemein)	Severos, Brief an Photios und Andreas (Brooks I 201/181f.)
179	3) Weitere Beispiele (Gubbenser)	wohl aus eigener Kenntnis des Verfassers
179f.	(IV) Abschließende Bemerkung und Aufforderung	

1. Auf den ersten Blick erstaunlich ist, daß am Anfang des Briefes ein Zitat aus den Kanones der Synode von Chalkedon steht, die wegen ihrer dogmatischen Aussagen von den Westsyrrern nicht anerkannt wird. Es braucht uns aber nicht zu überraschen, denn die Kanones finden sich nicht nur geschlossen in den gängigen chronologischen Rechtssammlungen dieser Kirche, sondern sie werden auch von Barhebraeus im Nomokanon mehrfach angeführt. Ein Zweifel an ihrer Verbindlichkeit kommt nicht auf⁶⁶.

Der Wortlaut der zitierten Kanones 3 bzw. 12 von Konstantinopel und Chalkedon stimmt mit dem Text der syrischen Übersetzung überein, die in den chronologischen Sammlungen erscheint. Der Verfasser des Briefes hat also auf eine ihm bereits vorliegende syrische Übersetzung zurückgegriffen.

2. Der bereits oben (S. 50f.) erwähnte Brief des Philoxenos von Mabbug »über die kirchlichen *purnōsē* an Simeon« wird zweimal zitiert (Tabelle: III 2a und g)⁶⁷. Das zweite Zitat ist eine fast wörtliche Übernahme⁶⁸. Nur wird das bei Philoxenos an der Stelle verwendete *purnōsē* durch *m̐dabrōnūtō* ersetzt. Das erste Zitat habe ich nicht gefunden. Vielleicht, weil uns nicht der vollständige Text des Philoxenosbriefes überliefert ist, sondern nur ein Auszug. Für weniger wahrscheinlich halte ich es, daß der Verfasser unseres Textes eine längere, einschlägige Passage des Briefes⁶⁹ zusammengefaßt und mit eigenen Worten wiedergegeben hat. Vööbus konnte die Zitate nicht nachweisen⁷⁰. Es gelang ihm auch nicht, dem ersten davon einen vernünftigen Sinn

66 Auch die nestorianischen Rechtsquellen enthalten die Kanones von Chalkedon. Elias bar Šināyā (11. Jhdt.) bemerkt dazu in seinem Brief über die Wahl des Katholikos Īšō'yahb IV.: »Denn wenn wir auch nicht den Glauben annehmen, den die Synode von Chalkedon aufgestellt hat, so nehmen wir doch ihre Kanones an, die unser Bekenntnis nicht verletzen. Und deshalb haben die Väter sie in den synodischen Büchern aufgezeichnet«. (B. Vandenhoff, OrChr 11, 1913, 80).

67 Vööbus, Synodicon II 172/178 und 178/183.

68 Lebon aaO 179 Zeile 4-9 / 189 Zeile 8-13.

69 Ebda. 177f./187f.

70 Synodicon II 178 n. 39: »A letter under this title is not known«. Ähnlich S. 183 n. 73 und »Discovery of a Treatise« (s. oben zu Anm. 5) 25 n. 22.

abzugewinnen, weil er hier *mḏabrōnūtō* wie schon in der Überschrift und öfter mit »leadership« übersetzt⁷¹.

3. Ein weiterer Teil unseres Textes beruht auf Briefen des Severos von Antiocheia (Tabelle III 2b, c, h).

a) Die erste Stelle wird bezeichnet als Auszug aus einem *Mīmrō* des Johannes (Chrysostomos) »über den Ruhm des (Apostels) Paulus (*'al qulōsau(hi) d-Paulos*)«⁷². Vööbus übersetzt »in the *mēmra* on the Colossians by Paul« und kann die Stelle im Kommentar des griechischen Kirchenvaters zum Kolosserbrief natürlich nicht finden⁷³. Der Abschnitt ist in einem Brief des Severos »gegen die, welche sagen, daß Leute, die mit der Synode von Chalkedon Gemeinschaft hatten und bereuen..., wiedergesalbt werden müssen« im gleichen Umfang enthalten wie in unserem Brief über die Oikonomia, einschließlich der Stelle aus Hosea (12,10) und dem 1. Korintherbrief (9,20-22)⁷⁴. Weil auch die folgenden Bibelzitate (Gal. 5,2; Apostelgesch. 16,3) in beiden Texten übereinstimmend erscheinen, ist anzunehmen, daß das Zitat nicht unmittelbar aus dem *Mīmrō* des Johannes Chrysostomos entnommen wurde, sondern auf dem Severosbrief beruht. Allerdings ist es kein wörtliches Zitat. Die Wiedergabe ist vielmehr so frei, daß man beinahe annehmen muß, der Verfasser des Briefes über die Oikonomia habe aus dem Gedächtnis zitiert. Oder lag ihm eine andere Übersetzung vor?

b) Dem nächsten Severoszitat, in dem vom Arianismus in Antiocheia und von Meletios die Rede ist, dürfte der Brief an den Tribunen Johannes zugrundeliegen⁷⁵. Weniger in Frage kommt der bereits genannte Brief gegen

71 Er benutzt in unserem Brief das gleiche Wort, diesmal zu Recht, für das syrische *rīšūtō* (Synodicon II 170 Zeile 23 / 177 Zeile 2) oder *rīšānūtō* (ebda. 172 Zeile 7 / 178 Zeile 9; 177 Zeile 18 / 183 Zeile 2); letzteres ist aber auch mit »rulership« übersetzt (ebda. 169 Zeile 7 / 175 Zeile 22).

72 Ebda. II 173f./178f.

73 Ebda. 148 n. 41: »The following text does not appear in this commentary«.

74 E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severos*, vol. I (= Text), II (= englische Übersetzung), London 1902/1903-4, 346f./306f. (»aus dem 5. Buch seiner Ruhmrede auf den Apostel Paulus«). Das Enkomion wird auch in dem gleich noch zu erwähnenden Brief an den Tribunen Johannes zitiert (ebda. 312f./287f.). Es ist griechisch erhalten (PG 49, 498). Die Sekte der »Wiedersalber« geht auf einen gewissen Theodotos zurück, der »Konvertiten von der nestorianischen Häresie zum orthodoxen Glauben wiedersalbt«, wie Severos im Brief an Photios und Andreas (S. 207/185) schreibt, »ein Mann von strenger Praxis« (ders., Brief gegen die Wiedersalber 356/314f.), »einer der Bischöfe Palästinas, gebannt vom Patriarchen Timotheos von Alexandria« (ders., Brief an die Bischöfe Johannes, Philoxenos und Thomas (392f./349). Nach der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (IV 4) war er Bischof von Joppe (Jaffa) zur Zeit des Patriarchen Timotheos Ailuros (457-477 n. Chr.), seine Anhänger seien »anachristonovatioi« genannt worden (*Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*. I, ed. (bzw. interpret.) E. W. Brooks, Löwen 1919/1924 [CSCO 83, 87] 217f./150).

75 Brooks, *The Sixth Book* 310f./276f.

die Anhänger der Wiedersalbung, in dem die Auseinandersetzungen sowie Meletios ebenfalls erwähnt werden⁷⁶. Allerdings wiederholen sich Themen und Gedankengänge in den Severosbriefen häufig, teilweise stimmen sie sogar im Wortlaut überein.

c) Das dritte Severoszitat über die erneute Ordination von Häretikern, das oben (S. 50) schon kurz gestreift wurde⁷⁷, ist ziemlich wörtlich dem Brief an die Priester und Archimandriten Photios und Andreas⁷⁸ entnommen, nicht — wie Vööbus meint⁷⁹ — einem Werk *κατὰ ἀναχρίστων* (»gegen die Wiedersalber«). Bei letzterem handelt es sich um den bereits genannten Brief gegen die, welche von den Anhängern des Chalcedonense eine erneute Salbung verlangen⁸⁰; dieser Brief ist nicht nur im vollständigen Wortlaut erhalten, sondern ein Zitat daraus findet sich auch im ersten Teil des westsyrischen Synodikons, nämlich in Nr. 25 der »Kapitel, die aus dem Osten geschrieben wurden«⁸¹. Das Thema des Briefes gegen die Wiedersalber deckt sich freilich mit dem des Briefes an Photios und Andreas.

4. Bei den weiteren Zitaten konnte ich keine unmittelbare syrische Vorlage ausmachen. Es ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser griechische Originaltexte herangezogen hat.

a) Eine vollständige syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Sokrates ist nicht erhalten⁸². Die Auseinandersetzung zwischen Damasus und Ursinus in Rom (Tabelle III 1a) erscheint in den erhaltenen syrischen Geschichtswerken, wenn überhaupt, nur sehr viel kürzer als im Brief über die Oikonomia⁸³. Dessen Verfasser muß aus einer anderen Quelle geschöpft haben. Vööbus hat deshalb wohl Recht, wenn er auf die Bedeutung des Briefes für die Übersetzungsgeschichte der griechischen Quellen hinweist⁸⁴.

b) Bei der Episode um Gregor von Nazianz und den Kyniker Maximos in Konstantinopel (Tabelle III 1b) fehlt eine Quellenangabe. Über sie berichten

76 Ebda. 341/302.

77 Vööbus, *Synodicon* II 178f./184.

78 Brooks, *The Sixth Book* 201/181f. Die Übersetzung ist abgedruckt bei Hindo, *Discipline Antiochena Antica*. Siri. IV: *Lieux et temps sacrés...*, Vatikanstadt 1943, 352 (Randnummer 340 a.E.).

79 *Synodicon* II (Übersetzung) 184 n. 74.

80 Brooks aaO 330-59/294-317.

81 *Synodicon* I 169/162f. Vgl. auch Hindo aaO (Randnummer 343), nach der Übersetzung von Fr. Nau. Barhebraeus führt übrigens in seinem *Nomokanon* zahlreiche Zitate aus den »Kapiteln aus dem Osten« unter dem Namen des Severos an (I 6, 7, II 1, 2, IV 8(?), VII 7). Da Severos in zwei der »Kapitel« erwähnt wird, kann er nicht gut deren Verfasser sein. Zu den »Kapiteln« vgl. auch Vööbus, *Kanonessammlungen* 167-75.

82 Baumstark 107.

83 Michael I 298 / IV 150, der zeitlich natürlich später liegt.

84 *Discovery* (s. oben Fußn. 5) 25.

verschiedene griechische Schriftsteller⁸⁵. Worauf sich der Verfasser unseres Briefes gestützt hat, muß ich offenlassen.

c) Die Schilderung der Streitigkeiten zwischen Theodosios und Gaina in Alexandria (Tabelle III 1c) sollen aus der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos (oder: von Asien) stammen. Es besteht kein Anlaß, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Der betreffende Abschnitt ist in der syrischen Übersetzung nicht erhalten⁸⁶, findet sich aber bei Michael dem Syrer⁸⁷, der Johannes benutzt hat.

d) Für die Begebenheit in Nazianz (Tabelle III 2d) nennt der Verfasser zunächst keine Quelle und führt dann eine Rede des Gregor von Nazianz an. Wieweit dieses Zitat auf der vorhandenen syrischen Übersetzung⁸⁸ beruht, bleibt zu prüfen.

e) Auch in dem Bericht über die Synode von Ephesos (Tabelle III 2e) vermissen wir eine Quellenangabe. Hier gilt das unter b) Gesagte⁸⁹.

Nachleben des Briefes in der syrischen Literatur

Im vollständigen Wortlaut ist — soweit ich sehe — der Brief nur in den beiden am Anfang genannten Handschriften erhalten. Ob ihn Theodoros bar Wabhūn, der Widersacher Michaels des Syrers, kannte, ist unsicher. In seinem Brief an einen Metropolit von Tarsos versucht er seine Weihe zum Gegenpatriarchen zu rechtfertigen. Dabei beruft er sich auch auf Beispiele aus der Geschichte seiner Kirche. Davon, daß er die Gubbenser Abiram und Simeon erwähnt, war oben schon die Rede. Seine Darstellung weicht von derjenigen im Brief über die Oikonomia (und in den Kirchengeschichten) stark ab. Darüber hinaus zieht Theodoros zahlreiche weitere Ereignisse heran, die in unserem Brief fehlen. Man kann deshalb nicht behaupten, daß letzterer als Quelle gedient hat.

Wenn man den eingangs zitierten Vermerk, daß der Text »aus einem *Mīmro* des Mōr Michael des Großen« stamme, nicht für völlig gegenstandslos

85 Vgl. A.-M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, 49ff.

86 Er dürfte am Anfang von Teil III, Buch IV gestanden haben. Die ersten Kapitel fehlen, vgl. Brooks (s. oben Fußn. 61) 182/136.

87 II 193f. / IV 278f. Auch im *Chronicum ad a. 1234 pertinens* finden sich Zitate aus Johannes von Asien, doch fehlt der Anfang des kirchengeschichtlichen Teils, wo vielleicht etwas darüber stand (vgl. II 242/182).

88 Vgl. Vööbus, *Synodicon II* (Übersetzung) 180, n. 55.

89 In der Übersetzung ist auf S. 181, Zeile 30 offenbar bei den Korrekturen ein Mißgeschick passiert. Dort steht nämlich fälschlich der Text aus Zeile 14, die ebenfalls mit »Nestorius« anfängt. Zeile 29 bis 31 muß heißen: »Weil sie nicht nur Nestorius nicht bannten, sondern auch nicht die zwölf Kapitel, die vom heiligen Kyrillos niedergelegt waren ...«. Die Übersetzung ist auch sonst nicht überall ganz verläßlich.

halten will, könnte man annehmen, daß Michael der Syrer den Brief aus dem 9. Jhdt. in ein eigenes Werk aufgenommen hat, auch wenn er dafür eigentlich zu lang erscheint. Michael hatte sich ja ebenfalls mit einem Gegenpatriarchen, eben Theodoros bar Wahbūn, auseinanderzusetzen. Aus einem solchen Werk, über das freilich sonst nichts bekannt ist, könnte der Schreiber der Damaszener Handschrift (oder einer Vorlage) geschöpft haben. Ich halte das aber für unwahrscheinlich.

Barhebraeus hat unseren Brief an zwei Stellen seines Nomokanons verwendet. In Kapitel 7, Abschnitt 2 faßt er am Ende ein langes Stück daraus⁹⁰ knapp zusammen und überschreibt es mit »Philoxenos von Mabbug«⁹¹. In Wirklichkeit stammt aber nur der Anfang aus dem Brief des syrischen Kirchenvaters »über die kirchlichen *purnōsē*« (s. oben zu Fußn. 29, 67). Ein weiteres, ebenfalls stark verkürztes Zitat⁹² steht in Kapitel 7, Abschnitt 1⁹³. Barhebraeus nennt dafür keine Quelle, sondern überschreibt es mit »Anweisung« (*hudōyō*). Die Zusammenstellung der historischen Beispiele zeigt aber klar die Abhängigkeit vom Brief über die Oikonomia. Wahrscheinlich war bereits seine Vorlage so anonym wie der uns überlieferte Text, so daß er keinen Verfasser angeben konnte. Vielleicht wußte er aber wenigstens, wo er ihn zeitlich einzuordnen hatte, weil er anschließend die Themen der Synode von Kfartūtō aus dem Jahre 869 n. Chr. mitteilt, die in den zeitlichen Zusammenhang gehört und von der oben (zu Fußn. 37) schon die Rede war. Kein Zufall wird sein, daß im Nomokanon unmittelbar vor der »Anweisung« Kanon 12 der Synode von Chalkedon angeführt wird, der auch in unserem Brief vor der bei Barhebraeus zitierten Stelle steht.

Es fällt übrigens auf, daß alle in der Handschrift Dam. 8/11 vorausgehenden Texte (ab dem Syrisch-römischen Rechtsbuch) prozeßrechtlichen Inhalts sind und Verhaltensmaßregeln im weitesten Sinne für Richter enthalten. Es ist eine katenenartige Aneinanderreihung von Auszügen aus ps.-apostolischen Schriften und kirchlichen Schriftstellern; den Abschluß bildet der Brief über die Oikonomia⁹⁴. Ob die Zusammenstellung vom Kopisten stammt oder ihm bereits vorlag, läßt sich nicht entscheiden. Vor dem Kolophon stehen dann nur noch Antworten des Patriarchs Kyriakos und die Notitia Antiochena.

90 Vööbus, Synodicon II 171 Zeile 21 - 179 Zeile 3 / 178 Zeile 23 - 184 Zeile 10.

91 Bedjan aaO 83; Çiçek aaO 50. Die Übersetzung von A. Assemani aaO (oben Fußn. 37) 43 ist teilweise unzulänglich (abgedruckt bei Hindo aaO 357f. (Randnummer 347). Ein weiteres, ebenfalls nicht näher bezeichnetes Zitat des Philoxenos (Nomokanon IV 3) stammt aus einem »Brief über den Glauben«, vgl. Hindo, Discipline... III: Textes concernant les sacrements, Vatikanstadt 1941, 163f. (Randnummer 95), mit weiteren Angaben.

92 Vööbus, Synodicon II 169 Zeile 5 - 171 Zeile 21 / 175 Zeile 19 - 177 Zeile 27.

93 Bedjan aaO 77f.; Çiçek aaO 47. Übersetzung: Assemani aaO 40f.

94 Vööbus, Synodicon II 156-80/157-85.

Bedeutung des Briefes

Neben seiner bereits angesprochenen Bedeutung für die Übersetzungsgeschichte griechischer Quellen ist der Brief über die Oikonomia — wie bei der Frage der Datierung schon ausführlich dargestellt — als Quelle für die allgemeine Geschichte der westsyrischen Kirche beachtenswert. Schon deshalb, weil er älter ist als die bekannten Kirchengeschichten, auch wenn diese — was die Gubbenser betrifft — weitgehend die sonst nicht erhaltene zeitgenössische Kirchengeschichte des Dionysios von Tellmahre ausgeschrieben haben. Unser Brief bietet jedenfalls eine willkommene Bestätigung.

Er ist aber auch für die Geschichte des Rechts der westsyrischen Kirche wichtig, weil er beweist, daß im 9. Jhdt. das Prinzip der Oikonomia noch bekannt und lebendig war. Die Darstellung des Verfassers ist freilich nicht sehr originell. Er beruft sich nicht nur auf ältere Quellen zum Thema, nämlich Severos und Philoxenos, die er auszugsweise zu Wort kommen läßt, sondern er hält sich auch in der Argumentation an diese Muster, indem er ebenfalls Beispiele aus der Kirchengeschichte schildert. Trotzdem hat er aber nicht eine bloße Zitatensammlung geschaffen, wie im 13. Jhdt. Barhebraeus, der in dem betreffenden Abschnitt seines Nomokanons (und auch sonst häufig) lediglich Auszüge aus älteren Schriften verkürzt zusammengestellt hat. Immerhin ist der Brief, worauf bereits Vööbus hinweist⁹⁵, insoweit von Bedeutung, als es sich um eine theoretische Abhandlung über ein kirchenrechtliches Problem handelt, also ein, wenn auch nur bescheidenes Zeugnis der Rechtswissenschaft, während sonst legislative Quellen der westsyrischen Kirche überliefert sind.

Der Brief über die Oikonomia zeigt, daß John H. Erickson auch die Situation bei den Westsyryern trifft, wenn er für den griechischen Bereich schreibt, die Weiterentwicklung des Prinzips der Oikonomia durch Severos und Eulogios von Alexandria sei in typisch östlicher (oder frühmittelalterlicher) Weise geschehen: »by assembling apposite precedents, from scripture, church history and the writings of the fathers. Their method was faithfully followed in later centuries, the history of *oikonomia* could easily be written as the history of certain key texts«⁹⁶.

Eine Weiterentwicklung ist in unserem Brief — der sich ja nur mit der Doppelbesetzung von Bistümern befaßt — vielleicht insoweit festzustellen, als nach der Einleitung die Oikonomia nicht bei einem Schisma angewendet werden solle, sondern nur bei der Aufnahme häretischer Bischöfe. Diese

95 Discovery (oben Fußn. 5) 24.

96 AaO 231.

Unterscheidung, die nicht begründet wird, habe ich weder bei Severos noch bei Philoxenos gefunden. Es ist aber fraglich, ob der Verfasser das ganz ernst meint, weil nach den abschließenden Bemerkungen und Ermahnungen die Oikonomia doch wieder mehr als allgemeiner Rechtsgedanke erscheint.

Der Brief bestätigt auch die scharfsichtige Feststellung Ericksons, daß das Prinzip der Oikonomia vor allem bei den Monophysiten entwickelt wurde, weil sie besonders von Spaltungen betroffen waren, »lacking the imperial church's facade of unity«⁹⁷. Im Hinblick auf diese drängenden und beinahe ständigen Probleme innerhalb der westsyrischen Kirche erscheint mir die Anwendung der Oikonomia durchaus billigenswert, zumal sie zu einer versöhnlicheren und doch wohl dem Geist des Evangeliums besser entsprechenden Haltung gegenüber reumütig Zurückkehrenden führte. Deshalb halte ich die Wertung von de Vries für zu hart, wenn er im Hinblick auf die Gültigkeit von Häretikerweihen von einem »rigorosen theoretischen Standpunkt der Jakobiten« spricht (was angesichts der unterschiedlichen Meinungen sowieso übertrieben ist) und meint, daß die Westsyrier in der Praxis »nicht selten aus Opportunismus zu Konzessionen geneigt« gewesen seien⁹⁸.

Hier ist nicht der Ort, auf jüngste Ereignisse innerhalb der lateinischen Kirche einzugehen, auch wenn sich das bei unserem Text geradezu aufdrängt. Aber man kann wenigstens die Frage stellen, ob es nicht auch Anwendung von Oikonomia war, als Rom im Frühsommer 1988 mit überraschend weitgehenden Zugeständnissen die Bischofsweihen und das Schisma von Ecône verhindern wollte.

Es läßt sich in der Kirchengeschichte immer wieder feststellen, daß einerseits Leute, die in geringfügigen und uns manchmal unwichtig erscheinenden Dingen abweichende Meinungen vertraten oder Gebräuche befolgten, unbittlich und ohne Rücksicht auf Verluste verurteilt und ausgeschlossen wurden, daß man andererseits manchen aber auch großzügig entgegenkam. Für beide Haltungen kann sich die Kirche auf historische Beispiele berufen. Die nachgiebige läßt sich mit »Oikonomia« rechtfertigen und begründen. Wann aber dieser Grundsatz anzuwenden ist und wann nicht, das bleibt völlig offen. Damit ist der Nutzen des Begriffes für die Rechtswissenschaft nicht eben groß.

97 AaO (oben Fußn. 2) 230f.

98 Kirchenbegriff (oben Fußn. 28) 116f.