

# Konflikte zwischen den nicht-lateinischen Kirchen im Königreich Jerusalem

*Johannes Pahlitzsch / Dorothea Weltecke*

Überlegungen zur Sozialgeschichte der orientalischen Christen in den Kreuzfahrerstaaten werden selten unternommen<sup>1</sup>. Fast keine Beachtung finden die Beziehungen der orientalischen Christen untereinander. Dabei könnten Nachrichten über derartige Verbindungen dazu beitragen, die Mitglieder der altorientalischen Konfessionen nicht nur als Objekte von Herrschaft, sondern auch als Handelnde erkennbar werden zu lassen, die Beziehungen mitgestalteten. Diese könnten sie als Bevölkerungsgruppen sichtbar machen, die vor den Kreuzfahrern im Vorderen Orient siedelten und dort blieben, als diese wieder abgezogen waren. Vorläufig liegt wenig gesicherte Erkenntnis vor, auf die sich die Untersuchung dieses Gegenstandes stützen könnte, wird man doch bei der Behandlung von Konflikten und Methoden der Konfliktlösung zwischen Angehörigen der einheimischen nicht-lateinischen Kirchen in noch größerem Maße, als dies auch für andere Fragestellungen der Geschichte der Kreuzfahrerstaaten gilt, mit einer äußerst bruchstückhaften

---

<sup>1</sup> Vgl. neuerdings East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations (Orientalia Lovanensia Analecta 90), hg. v. Krijnie N. CIGAAR / Adelbert DAVIDS und Herman TEULE, Leuven 1996; East and West in the Crusader States, Bd. II: Cultural and Religious Crossroads (Orientalia Lovanensia Analecta 92), hg. v. Krijnie N. CIGAAR und Herman TEULE, Leuven 1999. Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalischen Religionsgemeinschaften. Internationales Kolloquium vom 16.-18.10.1996 in Halle/Saale (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 22), hg. v. Walter BELTZ, Halle 1996; The Christian Heritage in the Holy Land, hg. v. Anthony O'MAHONY / Göran GUNNER und Kevork HINTLIAN, Cavendish 1995; Gérard DÉDÉYAN, Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XI<sup>e</sup> siècle, in: Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, hg. v. Hans Eberhard MAYER, (Schriften des Historischen Kollegs 37), München 1997, 153-163.

Quellenlage konfrontiert. Die lateinische Überlieferung bietet außer in den Rechtstexten, die die Zuständigkeiten der verschiedenen Gerichte im Königreich Jerusalem beschreiben, nahezu keinerlei Hinweise. Eine lokale griechisch-orthodoxe Chronistik hat sich in Palästina und Syrien nicht herausgebildet. Von inneren Konflikten berichten systematisch nur die syrisch-orthodoxen Chronisten des 12. und 13. Jahrhunderts, das heißt der syrisch-orthodoxe Patriarch Michael der Große (1126-1199), der Anonyme Chronist ad a. 1234 und der Maphrian<sup>2</sup> des Ostens, Gregorius, genannt Bar Hebraeus (1226-1286), während die armenische Historiographie aufgrund anders gelagerter Zielsetzung nicht auf diese Probleme eingeht<sup>3</sup>.

Die hier vorgelegte Skizze kann daher nicht beanspruchen, ein Panorama zu bieten. Sie muß sich vielmehr darauf beschränken, sich fragend einem Gegenstand zu nähern: Welcher Art waren die Konflikte zwischen den nicht-lateinischen Konfessionen und auf welchen Ebenen bzw. in welchen Formen wurden sie ausgetragen? Zu unterscheiden wäre etwa zwischen dogmatisch bedingten und durch rituelle Differenzen entfachten Konflikten. Nach den Inhalten zivil- und strafrechtlicher Streitfälle ist ebenso zu fragen wie nach den Folgen möglicher Konkurrenzverhältnisse im Zugriff auf Ressourcen.

<sup>2</sup> Die Stellung des Maphrians innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche läßt sich vielleicht am besten mit der eines Primas vergleichen. Er stand an der Spitze des ehemals persischen Teiles der syrisch-orthodoxen Kirche, sein Titularsitz war Tagrit, seine Beziehungen zum Patriarchen waren geregelt, aber nicht frei von gelegentlichen Spannungen. Maßgeblich dazu die Forschung von Jean-Maurice FIEY, u.a. *Les diocèses du „maphrianat“ syrien 629-1860*, *Parole de l'Orient* 5 (1974), 133-164, 331-393; 8 (1977-1978), 347-378.

<sup>3</sup> *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioch (1166-1199)* (künftig: Michael), ed. u. übers. v. Jean-Baptiste CHABOT, 4 Bde., Paris 1899-1924; zu Michael demnächst Dorothea WELTECKE, *Mōr Michael der Große (1126-1199): Die Beschreibung der Zeiten* (Diss., Freie Universität Berlin 2000). *Anonymi Auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, ed. Jean-Baptiste Chabot, Louvain 1952-1953 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 81, *Scriptores Syri* 36 [syr.]; CSCO 82, SS 37 [syr.], CSCO 109, SS 56 [lat. von CSCO 81]). *Anonymi auctoris chronicon ad a.C. 1234 pertinens*, II (CSCO 354, SS, 154 [frz. von CSCO 82]) (künftig Anonymus ad a. 1234), übers. v. Albert ABOUNA, introduction, notes et index de Jean-Maurice FIEY, Louvain 1974; *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum* (künftig: Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*), 3 Bde., ed. u. übers. v. Johannes B. ABBELOOS u. Thomas J. LAMY, Louvain 1872, Paris 1874-1877; *Bar Hebraei Chronicon Syriacum*, ed. v. Paul BEDJAN, Paris 1890; *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj. The son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, übers. v. Ernest W. BUDGE, Oxford - London 1932. Die armenische Geschichtsschreibung weist eine stark gruppenstabilisierende und legitimierende Tendenz auf. Die Diskussion interner Verwerfungen gehört deshalb nicht zu ihren Themen.

Gab es schließlich institutionalisierte Formen der Friedenswahrung, werden daneben weitere Kommunikationswege zur Konfliktregelung erkennbar?

Die Gruppe der nicht-lateinischen Kirchen im lateinischen Königreich von Jerusalem umfaßte eine Vielzahl von Konfessionen. Johannes von Würzburg, der 1165 das Heilige Land bereiste, gab als erster Abendländer eine ausführliche Liste der verschiedenen in Jerusalem zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft anwesenden lateinischen und nicht-lateinischen Christen: *Sunt namque ibi Greci, Latini, Alemanni, Ungari, Scoti, Navarri, Britanni, Anglici, Rutheni, Boemi, Gorgiani, Armeni, Suriani, Iacobitae, Syri, Nestoriani, Indi, Egiptii, Cephti, Capheturici, Maroni et alii quamplures, quos longum esset enumerare [...]*.<sup>4</sup> Zu unterscheiden ist dabei zunächst zwischen den Glaubensgemeinschaften, die das Konzil von Chalkedon von 451 anerkannten und den nicht-chalkedonensischen Kirchen. Zu den ersteren gehören neben den Lateinern die Maroniten und die griechisch-orthodoxe Kirche einschließlich der Georgier und der Melkiten, das heißt der arabischsprachigen Angehörigen der byzantinischen Reichskirche, die von lateinischer Seite in den Quellen zur Geschichte des Königreichs Jerusalem in der Regel als *Syri* bzw. *Suriani* oder auch *Suriens* bezeichnet werden<sup>5</sup>. Die

<sup>4</sup> Johannes von Würzburg, in: *Peregrinationes tres* (CC CM 139), hg. v. Robert B. C. HUYGENS, Turnhout 1994, 137f. Wir folgen hier der nur bei der Aufzählung der westeuropäischen Völker abweichenden Variante T. Mit den Cephti sind die Nubier gemeint, s. ebd. 215. Zu den verschiedenen Gruppen und ihren Bezeichnungen s. Anna-Dorothee von DEN BRINCKEN, *Die „Nationes christianorum orientaliū“ im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Kölner historische Abhandlungen 22), Köln - Wien 1973. Zur rechtlichen und kirchlichen Stellung der orientalischen Christen s. die zusammenfassenden Darstellungen bei Bernard HAMILTON, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London 1980, 159-211, 310-360; sowie Joshua PRAWER, *Social Classes in the Crusader States: the „Minorities“*, in: *A History of the Crusades, Bd. V: The Impact of the Crusades on the Near East*, hg. v. Norman P. ZACOUR und Harry W. HAZARD, Madison 1985, 59-115.

<sup>5</sup> George EVERY, *Syrian Christians in Palestine in the Early Middle Ages*, *Eastern Churches Quarterly* 6 (1946), 363-366; von DEN BRINCKEN, *Die „Nationes christianorum orientaliū“* (wie Anm. 4), 78f.; Joseph NASRALLAH, *Syriens et Suriens*, in: *Symposium Syriacum 1972* (*Orientalia Christiana Analecta* 197), Roma 1974, 493; HAMILTON, *The Latin Church* (wie Anm. 4), 159-161; Luey-Anne HUNT, *Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of „Crusader“ Art*, *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), 76. Auch in griechischen Quellen wurden sie als *Syroi* bezeichnet, s. zum Beispiel Theodosios Goudeles, *The Life of Leontios. Text, Translation, Commentary* (*The Medieval Mediterranean* 2), ed. DIMITRI TSOUGARAKIS, Leiden - New York - Köln 1993, 138 (§ 88). Zur Ambivalenz des Begriffes s. u. Anm. 11. Die Maroniten, deren Siedlungsgebiet sich im Wesentlichen auf den Libanon beschränkte, sollen hier nicht weiter

Gruppe der nicht-chalkedonensischen Konfessionen setzt sich, um nur die wichtigsten zu nennen, einerseits aus den Miaphysiten, also der syrisch-orthodoxen, armenischen und koptischen Kirche, und andererseits der apostolischen Kirche des Ostens, den sogenannten Nestorianern, zusammen<sup>6</sup>.

Eine Integration der östlichen Christenheit in die Kreuzfahrergesellschaft, wie sie in jüngster Zeit von Ronnie Ellenblum postuliert wurde<sup>7</sup>, fand zumindest auf dem Gebiet der Rechtsprechung nicht statt. Vielmehr begründeten die Kreuzfahrer eine Zweiklassengesellschaft, in der die Lateiner die

---

behandelt werden. Zu Griechen und Melkiten s. Johannes PAHLITZSCH, *Gracci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem* (Berliner Historische Studien 33, Berliner Ordensstudien 15), Berlin 2001; zu den Georgiern DERS., *Die Bedeutung Jerusalems für Königtum und Kirche in Georgien zur Zeit der Kreuzzüge im Vergleich zu Armenien*, in: *L'idea spirituale di Gerusalemme nel Medioevo*, hg. v. Walther BRANDMÜLLER, Città del Vaticano (im Druck).

<sup>6</sup> Es empfiehlt sich aus Gründen theologischer Korrektheit auf den Begriff „Monophysiten“ zu verzichten. Zu dem dieser Bezeichnung zugrunde liegenden Mißverständnis s. u. Anm. 52. Als Alternative kommt der auch hier verwandte Begriff „Miaphysiten“ in Gebrauch. Andrew PALMER, *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem*, *Oriens Christianus* 75 (1991), 16-43; DERS., *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates*, *Oriens Christianus* 76 (1992), 74-94; Johannes PAHLITZSCH, *St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus: Tradition und Geschichte dreier syrisch-orthodoxer Kirchen in Jerusalem*, *Oriens Christianus* 81 (1997), 82-106; WELTECKE, Mör Michael (wie Anm. 3). Die Armenier in Jerusalem behandelt Joshua PRAWER, *The Armenians in Jerusalem under the Crusaders*, in: *Armenian and Biblical Studies*, hg. v. Michael E. STONE, Jerusalem 1976, 223-236; Kevork HINTLIAN, *History of the Armenians in the Holy Land*, Jerusalem<sup>2</sup> 1989. Zu den Kopten und Nestorianern s. Otto MEINARDUS, *The Copts in Jerusalem*, Kairo 1960; DERS., *The Copts in Jerusalem and the Question of the Holy Places*, in: *The Christian Heritage in the Holy Land* (wie Anm. 1), 112-128; sowie DERS., *A Note on the Nestorians in Jerusalem*, *Oriens Christianus* 51 (1967), 123-129.

<sup>7</sup> Ronnie ELLENBLUM, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 1998, geht aufgrund des von ihm nachgewiesenen Siedlungsverhaltens der Franken, die sich bewußt in der Nähe der einheimischen orientalischen Christen niederließen, von einer gemischten syro-fränkischen Gesellschaft aus. Kulturelle und religiöse Gemeinsamkeiten seien der Grund für das Siedlungsverhalten der Kreuzfahrer, woraus sich eine regelrechte Symbiose auch auf kirchlichem Gebiet ergeben habe. Dabei wird jedoch zuwenig herausgestellt, daß der Hauptgrund für die Siedlung in der Nähe der christlichen einheimischen Bevölkerung darin bestanden haben dürfte, daß sich die Kreuzfahrer dort sicherer fühlten. Tatsächlich dürfte das von Ellenblum entworfene Bild eines engen Zusammenlebens auf dem Land wohl auf den verwandten Quellen, vornehmlich lateinischen Urkunden zur Regelung besitzrechtlicher Fragen, beruhen. Bei der Verwaltung der landwirtschaftlichen Güter war eine Kooperation unvermeidlich. Ohne orientalisch-christliche Verwalter und Hilfskräfte war den Franken die Bewirtschaftung des Landes nicht möglich, s. dazu Anm. 9.

herrschende Gruppe bildeten. Rechtlich nachgeordnet waren die Christen, die, wie es in den Assisen des Königreichs Jerusalem heißt, nicht dem Gesetz Roms folgten, sowie die nichtchristliche Bevölkerung. Das entscheidende Kriterium bestand also nicht in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation, sondern ausschließlich darin, ob man der römischen Kirche angehörte oder nicht<sup>8</sup>. Die Franken schufen damit jedoch keine neue Gesellschaftsordnung, sondern übernahmen im wesentlichen das muslimische *ḡimmī*-System, in dessen Rahmen den verschiedenen nicht-islamischen Glaubensgemeinschaften weitgehende interne Autonomie vor allem auf dem Gebiet des Ehe- und des Erbschaftsrechts gewährt worden war, wobei ihr Status sich als religiöse Gemeinschaft definierte und die Führung und Rechtsprechung bei den jeweiligen kirchlichen Oberhäuptern lag<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> „Grés et Suriciens et tous autres Crestiens qui ne sont de la ley de Rome“, Philipp von Novara, *Livre*, ed. Comte Auguste BEUGNOT, in: RHC, Lois, Bd. I: *Assises de la Haute Cour*, Paris 1841, 502 (c. 28). PRAWER, *Social Classes* (wie Anm. 4), 70f. Die von Richard B. ROSE, *Pluralism in a Medieval Colonial Society: The Frankish Impact on the Melkite Community During the First Crusader Kingdom of Jerusalem, 1099-1187* (Diss. phil., University of California, Berkeley 1981), 281 f. u. 286-288, vertretene Ansicht, die Kreuzfahrer hätten eine Kategorisierung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen nach nationalen bzw. ethnischen Kriterien vorgenommen, überzeugt nicht.

<sup>9</sup> Zum *ḡimmī*-System s. einführend die Standardwerke von Arthur S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (Islam and the Muslim World 14), London 1930 (ND London 1970); Autoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958; sowie Claude CAHEN, s.v. *ḡhimma*, *Encyclopedia of Islam*. New Edition 2 (1965), 227-231. Auf die Situation in Palästina gehen ein C. E. BOSWORTH, *The „Protected Peoples“ (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria*, *Bulletin of The Charles John Rylands University Library of Manchester*, 62 (1979-80), 11-36 (ND in: DERS., *The Arabs, Byzantium and Islam. Studies in Early Islamic History and Culture* [Collected Studies Series 529], London 1996); Moshe GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge 1992, 139-168; DERS., *The Authorities and the Local Population*, in: *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, hg. v. Joshua PRAWER und Haggai BEN-SHAMMAI, Jerusalem - New York 1996, 101-120; Robert SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2), Princeton 1995, 159-179. Zur Übernahme des *ḡimmī*-Systems durch die Kreuzfahrer s. Joshua PRAWER, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, London 1972, 231f.; DERS., *Social Classes* (wie Anm. 4), 101f. mit weiterer Literatur in Anm. 152 u. 153; Claude CAHEN, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris 1983, 158. So blieb auch in der Bewirtschaftung des Landes für die Bauern alles beim alten, nur der Grundbesitzer wechselte. Die alten Strukturen blieben dabei als Basis für den feudalen Überbau der Kreuzfahrer erhalten. Allerdings mußten die orientalischen Christen im Gegensatz zu den nichtchristlichen Einwohnern keine Kopfsteuer, in der muslimischen Terminologie die sogenannte *ḡizya*, entrichten. Das System der Verwaltung und Besteuerung des ländlichen Besitzes be-

## I. Institutionen der Konfliktregelung

Da sowohl die Kirchenorganisation der melkitischen wie auch der syrisc-orthodoxen, der armenischen und der anderen orientalischen Kirchen nicht mit den Grenzen der fränkischen Herrschaften übereinstimmte, konnten Ereignisse in Syrien direkten Einfluß auch auf die Beziehungen im Königreich Jerusalem haben. Daraus läßt sich bereits als eine Voraussetzung dieser Untersuchung festhalten, daß das Herrschaftsgebiet des fränkischen Königs von Jerusalem bezogen auf die nicht-lateinischen Kirchen keinen eigenständigen Raum darstellt.

Eine Beschränkung der Fragestellung allein auf das lateinische Königreich ist daher aus systematischen Gründen nicht sinnvoll, auch wenn durch eine Öffnung des geographischen Horizontes sich zugleich die Anzahl der Variablen an regionalen Spezifika erhöht, die, wenngleich nicht vollständig bekannt, so doch in Rechnung gestellt werden müssen. Noch wenig erforscht ist ferner die Zusammensetzung und, daraus folgend, die interne Dynamik dieser Gruppen, die zugleich eine der Voraussetzungen dafür ist, wie ihre Beziehungen zu anderen Konfessionen strukturiert waren. Waren diese Konfessionen religiös und sprachlich-kulturell monolithische Blöcke, oder wären Differenzierungen vorzunehmen? Ist zwischen ihnen mit Bewegung, mit Konfessionswechseln zu rechnen? Da sie rechtlich einer dominierenden Schicht – Lateinern oder Muslimen – nachgeordnet waren, muß als ein determinierender Faktor immer auch ihre Beziehung zu dieser Schicht und ihr Integrationsgrad berücksichtigt werden. Daran schließt sich unmittelbar die Frage an, welche Bedeutung die Errichtung der Kreuzfahrerstaaten für das interne Verhältnis der orientalischen Christen gehabt haben mag und ob Entwicklungsstufen festgemacht gemacht werden können.

---

handeln Jonathan RILEY-SMITH, *The Survival in Latin Palestine of Muslim Administration*, in: *Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, hg. v. Peter M. HOLT, Warminster 1977, 9-22; Hans Eberhard MAYER, *Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem*, *History* 8 (1978), 175-192, hier: 177-183, und Benjamin Z. KEDAR, *The Subjected Muslims of the Frankish Levant*, in: *Muslims under Latin Rule, 1100-1300*, hg. v. James M. POWELL, Princeton 1990, 135-174, hier: 168-171; s. auch DERS., *Some New Sources on Palestinian Muslims before and during the Crusades*, in: *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft* (wie Anm. 1), 129-140.

Nach der in dieser Form wohl legendären Schilderung des Grafen Jean von Ibelin (ca. 1216-1266) in seinem in den 1260er Jahren verfaßten Rechtsbuch sprachen die sogenannten *Suriens* unmittelbar nach Errichtung der Kreuzfahrerherrschaft bei Gottfried von Bouillon vor und baten um die Einrichtung eines eigenen Gerichts, das ihre internen Auseinandersetzungen, sofern es sich nicht um Kapitalverbrechen handelte, nach ihren eigenen Traditionen regeln sollte. Dieses als *Cour des Suriens* bezeichnete Gericht setzte sich aus einem Vorsitzenden, der, wie es bei Jean von Ibelin heißt, *est apelé rays* (d. h. *raʿīs*) *en lor language Arabic*, und weiteren Geschworenen zusammen<sup>10</sup>. In der Darstellung Jeans von Ibelin scheint die *Cour des Suriens* allgemein als Beispiel für die Entstehung oder besser die Beibehaltung der schon unter muslimischer Herrschaft eingerichteten autonomen Gerichtsbarkeit der Einheimischen gedient zu haben<sup>11</sup>. Die Tätigkeit dieser einheimischen Gerichte, die es wohl in allen größeren Städten gab, ist allerdings praktisch nicht belegt<sup>12</sup>, und auch von dem ihnen zugehörigen Personal sind nur einige wenige Personen in der Funktion eines *raʿīs* zumeist aus dem 12. Jahrhundert bekannt<sup>13</sup>.

Nach Jean von Ibelin hat nun die *Cour de la Fonde*, das für den Markt zuständige Gericht, an einem Ort, womit wohl Akkon gemeint ist, die *Cours des Suriens* verdrängt<sup>14</sup>. Im zwischen 1240-1244 verfaßten 'Livre des Assises

---

<sup>10</sup> Jean von Ibelin, *Livre*, ed. Comte Auguste BEUGNOT, in: RHC, Lois, Bd. I (wie Anm. 8), 25f. (c. 4). Jonathan RILEY-SMITH, *Some Lesser Officials in Latin Syria*, *English Historical Review* 87 (1972), 1-26, hier: 2; PRAWER, *Social Classes* (wie Anm. 4), 102. Zur Person Jeans von Ibelin und seinem Werk s. Peter W. EDBURY, *John of Ibelin and the Kingdom of Jerusalem*, Woodbridge 1997, 58-108.

<sup>11</sup> So wurden nach Jean RICHARD, *Le peuplement latin et syrien en Chypre au XIII<sup>e</sup> siècle*, *Byzantinische Forschungen* 7 (1979), 157-173, hier: 166, im Sprachgebrauch der zypriotischen Rechtstexte unter *Suriens* auch Syrisch-orthodoxe, Nestorianer und andere orientalische Christen subsumiert. Zum Begriff s. o. Anm. 5. Tatsächlich dürfte die Bezeichnung *Cour du Rais* besser als Oberbegriff geeignet sein, s. auch PRAWER, *Social Classes* (wie Anm. 4), 102; ROSE, *Pluralism in a Medieval Colonial Society* (wie Anm. 8), 266.

<sup>12</sup> Zur Verbreitung der *Cour des Suriens* s. Jonathan RILEY-SMITH, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*, London 1973, 90f.; s. auch unten Anm. 16.

<sup>13</sup> Eine Auflistung der städtischen *ruʿasā* bei RILEY-SMITH, *Some Lesser Officials* (wie Anm. 10), 5. Dort auch, 9-15, zu den unterschiedlichen Funktionen eines *raʿīs* auf dem Land. Siehe auch DERS., *The Feudal Nobility* (wie Anm. 12), 47-49 u. 90f.; CAHEN, *Orient et Occident* (wie Anm. 9), 164f.

<sup>14</sup> Jean von Ibelin (wie Anm. 10), 26 (c. 4). Dazu RILEY-SMITH, *Some Lesser Officials* (wie

des Bourgeois' wird die Zuständigkeit und Arbeitsweise der akkonensischen *Cour de la Fonde* näher beschrieben. Sie setzte sich aus einem fränkischen Vorsitzenden (*bailli*) sowie vier *Suriens* und zwei Franken als Geschworenen zusammen. Tatsächlich war dieses Gericht nach dem 'Livre des Assises des Bourgeois' für alle Fälle, in die Angehörige verschiedener nicht-lateinischer Religionsgruppen involviert waren, zuständig. So wurden auch ausstehende Schulden oder Löhne und Mietsachen verhandelt. Dabei mußten zur Gewährleistung der Vertrauenswürdigkeit die Zeugen jeweils der Religion desjenigen angehören, gegen den sie aussagten<sup>15</sup>. Außerhalb Akkons ist die Regelung von Fällen, an denen Angehörige unterschiedlicher einheimischer Glaubensgemeinschaften beteiligt waren, schon weniger klar<sup>16</sup>. Man konnte sich wohl wie schon unter muslimischer Herrschaft entweder auf eines der Gerichte der beteiligten Parteien einigen oder sich an Richter der herrschenden Schicht wenden<sup>17</sup>.

Bezüglich der Auswahl der Zeugen findet sich in den 'Livre des Assises des Bourgeois' im Kapitel zur *Cour de la Fonde* in Akkon noch der Hinweis, daß bei Streitfällen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft die religiöse Zugehörigkeit der Zeugen nicht von Bedeutung sei<sup>18</sup>. Dieser letzte eher bei-läufige Zusatz zeigt, daß die *Cour de la Fonde* in Akkon auch bei internen Fällen angerufen wurde. Von einer generellen Aufhebung der rechtlichen Autonomie der einheimischen Bevölkerung Akkons durch die unter fränkischem Vorsitz stehende *Cour de la Fonde* kann dennoch nicht

Anm. 10), 6, der gegen PRAWER, Social Classes (wie Anm. 4), 104f. zeigt, daß Akkon hierbei tatsächlich die Ausnahme darstellte.

<sup>15</sup> Livre des Assises de la Cour des Bourgeois, ed. Comte Auguste BEUGNOT, in: RHC, Lois, Bd. II: Assises de la Cour des Bourgeois, Paris 1848, 1-226, hier: 171-173 (c. 241). PRAWER, Social Classes (wie Anm. 4), 104-106; DERS., The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem, Oxford 1988, 98-100. Zur *Cour de la Fonde* s. auch den Beitrag von Marie-Luise FAVREAU-LILIE in diesem Band.

<sup>16</sup> Auch in anderen Städten mit größeren Märkten mag es Marktgerichte gegeben haben, s. Jean RICHARD, Colonies marchandes privilégiées et marché seigneurial. La fonde d'Acre et ses „droitures“, Le Moyen Age 59 (1953), 325-340, hier: 327f.; CAHEN, Orient et Occident (wie Anm. 9), 164f.; PRAWER, Social Classes (wie Anm. 4), 104f. Doch dürften diese Gerichte nach der Aussage Jeans von Ibelin, wonach die *Cour de la Fonde* nur an einem Ort die *Cour des Suriens* verdrängt habe, entgegen der Auffassung der eben genannten Autoren nicht in dem selben Maße wie in Akkon auch für die Nicht-Lateiner zuständig gewesen sein. Für Tyrus gibt es einen schwachen Hinweis auf die Existenz einer *Cour des Suriens* auch im 13. Jahrhundert, s. RILEY-SMITH, The Feudal Nobility (wie Anm. 12), 91 u. 271f., Anm. 236.

<sup>17</sup> ROSE, Pluralism in a Medieval Colonial Society (wie Anm. 8), 47-49, 278 u. 285.

<sup>18</sup> Livre des Assises de la Cour des Bourgeois (wie Anm. 15), 172f. (c. 241).

ausgegangen werden, kamen doch der Sphäre des kanonischen Rechts zugehörige interne Fälle sicher nicht vor das rein säkulare Marktgericht<sup>19</sup>. Der Grund dafür, daß die akkonensische *Cour de la Fonde* die Funktion der *Cour des Suriens*, die somit ebenfalls als weltliches Gericht eingestuft wird, übernehmen konnte, lag wohl an den besonderen Verhältnissen in Akkon, dem Haupthandelsplatz des Königreichs. Der Wirtschaftsverkehr bestimmte hier offenbar die Beziehungen untereinander<sup>20</sup>.

Allgemein wird daher davon ausgegangen, daß unter fränkischer Herrschaft auch in den nicht-lateinischen Gemeinschaften eine Trennung zwischen weltlicher und kirchlicher Gerichtsbarkeit stattgefunden habe, indem neben den weltlichen Gerichten der *rayse/ru'asā* die jeweiligen religiösen Instanzen weiterhin tätig gewesen seien<sup>21</sup>. Allerdings sind lediglich für die 1170er und 80er Jahre ein muslimischer Qāḍī aus Jabala in Syrien<sup>22</sup> sowie entsprechende rabbinische Gerichte in Akkon und Tyrus belegt. Inwieweit ein für die Mitte des 12. Jahrhunderts erwähnter ḥanafitischer Qāḍī

<sup>19</sup> So auch PRAWER, Social Classes (wie Anm. 4), 105; DERS., The History of the Jews (wie Anm. 15), 98-100.

<sup>20</sup> S. dazu den Beitrag von Marie-Luise FAVREAU-LILIE in diesem Band.

<sup>21</sup> So RILEY-SMITH, Some Lesser Officials (wie Anm. 10), 3f., der allerdings zugibt, daß diese Trennung wohl eher theoretischer Natur war, da schon der Charakter des islamischen und jüdischen Rechts eine klare Scheidung unmöglich mache; PRAWER (wie Anm. 9), 153.

<sup>22</sup> KEDAR, The Subjected Muslims (wie Anm. 9), 141f., weist darauf hin, daß der Mangel an Belegen nicht bedeutet, es hätte keine weiteren Qāḍīs gegeben. Ähnlich bei MAYER, Muslims, Latins and Greeks (wie Anm. 9), 185. Für eine Ausnahme hält diesen Fall dagegen Claude CAHEN, La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche (Institut Français de Damascus, Bibliothèque Orientale I) Paris 1940, 428 u. 462. Ḍiyā' ad-Dīn al-Maḡdisī berichtet über das ländliche Leben in der Gegend um Nablus in den 1150er Jahren, wobei eine Reihe von Juristen (*fuḡahā*) genannt werden, die Ḥadīṭ und haubalitisches Recht in Damaskus studiert hatten, KEDAR, ebd., 151; Daniella TALMON-HELLER, Arabic Sources on Muslim Villagers under Frankish Rule, in: From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095-1500 (International Medieval Research 3), hg. v. Alan V. MURRAY, Turnhout 1998, 103-115. Auf dem Land war wohl der *ra'īs* für die innermuslimische Rechtsprechung verantwortlich, KEDAR, The subjected Muslims (wie Anm. 9), 163f. Als weitere Quellen kann die schon bei KEDAR, ebd., 161, angeführte Äußerung von Ḥmad ad-Dīn al-Iṣfahānī gelten, wonach die Franken „did not change a single law or cult practice (*ṣar'an wa-ṣirā'an*)“. Allerdings scheint Kedar *ṣar'* nur im engeren Sinne als religiöse Vorschrift zu verstehen. Meines Erachtens kann diese Stelle jedoch als Hinweis auf die fortgeführte richterliche Tätigkeit gelten. Zur schwierigen Rekonstruktion dieses Zitats s. D. S. RICHARDS, A Text of Ḥmad ad-Dīn on 12th-Century Frankish-Muslim Relations, Arabica 25 (1978), 202f., die jedoch bezüglich des hier zitierten Satzes eindeutig sein dürfte.

von Jerusalem tatsächlich jemals zumindest in der Umgebung der Stadt tätig gewesen war und nicht nur im Exil in Damaskus diesen Titel führte, wäre noch zu klären<sup>23</sup>. Das einzig bekannte Fallbeispiel besteht in der um 1170 vom rabbinischen Gericht in Akkon behandelten Frage nach dem Status einer Frau, deren Mann verschwunden war, also einem Thema, das typischerweise in den Bereich der religiösen Gerichtsbarkeit fiel<sup>24</sup>.

Eine Beschäftigung mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Jerusalem erlaubt allerdings genauere Einblicke in das Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Gerichtsbarkeit. Vor den Kreuzzügen hatten die griechischen Patriarchen die Leitung der Melkiten in Palästina in geistlichen wie in weltlichen Belangen inne<sup>25</sup>. Die Errichtung der Kreuzfahrerherrschaft und die Ernennung eines lateinischen Patriarchen von Jerusalem führte jedoch zur Verdrängung der orthodoxen Patriarchen von Jerusalem sowie eines Teils des Episkopats, der ins Exil nach Konstantinopel auswich<sup>26</sup>. Ergab sich daraus nun die Errichtung eigener weltlicher Gerichte, wie sie in den *Cours des Suriens* vorzuliegen scheinen? Wie ließ sich überhaupt unter diesen Bedingungen die melkitische Rechtsprechung, die ja dem Episkopat oblag, aufrechterhalten?

Tatsächlich entging der niedere griechisch-orthodoxe Klerus der Anastasis der Vertreibung durch die Lateiner. So wird im Kolophon der Handschrift eines 1122 in Jerusalem angefertigten Typikons der Anastasis mit der Liturgie der Osterwoche als Auftraggeber Georgios, der *archon* und *krites* sowie

*sakellion*, *chartophylax* und *Großskeuophylax* der Anastasis genannt<sup>27</sup>. Die außerordentliche Ämterhäufung in der Person des Georgios veranschaulicht die schwache personelle Ausstattung des orthodoxen Klerus an der Grabeskirche. Georgios vereint dabei bezeichnenderweise die weltlichen Ämter des Archon, also ursprünglich des zivilen byzantinischen Verwaltungsbeamten und des Richters (*krites*) mit kirchlichen Würden, die ihn als zuständig für die Verwaltung der Pfarreien, die Kanzlei sowie den beweglichen Kirchenbesitz bezeichnen. Da gerade der *chartophylax* in der Regel als Vertreter eines abwesenden Patriarchen fungierte<sup>28</sup>, dürfte es sich bei dem Kleriker Georgios um den damaligen Leiter der melkitischen Gemeinde handeln, der ganz in der Tradition der Vorkreuzzugszeit sowohl für die weltlichen wie auch kirchlichen Belange zuständig war<sup>29</sup>.

Daß nun nicht die Rede davon sein kann, unter lateinischer Herrschaft seien mit den *Cours des Suriens* sozusagen an den bestehenden kirchlichen Institutionen vorbei neue rein weltliche Gerichte eingerichtet worden, belegt die Bezeichnung des eben genannten Georgios in zwei lateinischen Urkunden von 1124/25 als Georgius *rais* oder *raicius*<sup>30</sup>. Offenbar wurde der

<sup>23</sup> Heinz HALM, Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B: Geisteswissenschaften, 4), Wiesbaden 1974, 221 Anm. 2.

<sup>24</sup> PRAWER, The History of the Jews (wie Anm. 15), 97.

<sup>25</sup> So ausdrücklich bei Wilhelm von Tyrus, 444. Joshua PRAWER, Crusader Institutions, Oxford 1980, 298.

<sup>26</sup> Da im Gegensatz zu den anderen orientalischen Kirchen die Melkiten weiterhin von den Lateinern als Teil der einen rechtgläubigen Kirche angesehen wurden, war nach Auffassung der lateinischen Hierarchie die Besetzung eines Bischofsitzes mit zwei Bischöfen, einem griechisch-orthodoxen und einem lateinischen, unmöglich. Im 9. Kanon des 4. Laterankonzils wurde schließlich festgelegt, daß sich ein lateinischer Bischof zur Betreuung bestimmter Volksgruppen in seinem Bistum einen ihm untergeordneten Stellvertreter nehmen konnte, der diese Gruppe betreute, Innocentii III., hg. v. T. HALU'CYNSKYJ, (Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis), Fontes ser. III, Bd. II, Città del Vaticano 1944, 483f. HAMILTON, The Latin Church (wie Anm. 4), 181f. u. 317f. Besonders auf Zypern fand dieser Kanon im 13. Jahrhundert Anwendung, s. Joseph GILL, The Tribulations of the Greek Church in Cyprus 1196-c. 1280, Byzantinische Forschungen 5 (1977), 76f.

<sup>27</sup> Das Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας wurde herausgegeben von Anastasios PAPADOPOULOS-KERAMEUS, in: Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Bd. II, St. Petersburg 1894 (ND Brüssel 1963), 1-254, hier: 252. Zum Typikon s. Anton BAUMSTARK, Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde, Oriens Christianus 1. Ser. 5 (1905), 227-289; S. PETRIDES, Les monastères de Spoudaci à Jérusalem et les Spoudaci de Constantinople, Echos d'Orient 4 (1900-1901), 225-231, hier: 227. Die Frage der Datierung der tradierten Liturgie behandelt Anton BAUMSTARK, Liturgie comparée, Chevetogne<sup>3</sup> 1953, 155. Ebenso J.-B. THIBAUT, Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem (Études de liturgie et de topographie palestiniennes), Paris 1926, 80f., der ansonsten ebd., 72-90, 109-113 u. 125ff., verschiedene Teile des Typikons liturgiegeschichtlich untersucht und in Übersetzung bringt.

<sup>28</sup> Allgemein zum Amt des Chartophylax s. Jean DARROUZÈS, Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine (Archives de l'Orient chrétien 11), Paris 1970, 334-353; R. J. MACRIDES, s.v. Chartophylax, The Oxford Dictionary of Byzantium 1 (1994), 415f.

<sup>29</sup> Nach Hans Eberhard MAYER, Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 26), Stuttgart 1977, 406-409, sowie DERS., Latins, Muslims and Greeks (wie Anm. 9), 188-192, wurde der griechisch-orthodoxe Klerus erst in den 1160er Jahren im Zuge der Annäherung der Königreiche von Jerusalem an Byzanz wieder an der Grabeskirche zugelassen. Auch wenn sich anhand des Kolophons des Typikons nicht belegen läßt, daß der dort unterzeichnende griechisch-orthodoxe Klerus tatsächlich seinen Dienst in der Grabeskirche leisten konnte, so wurde er zumindest nicht aus Jerusalem vertrieben, s. dazu PAHLITZSCH, Graeci und Suriani (wie Anm. 5), 188-192.

<sup>30</sup> Charles KOHLER, Chartes de l'abbaye de Notre-Dame de la Vallée de Josaphat en Terre Sainte (1108-1291), Revue de l'Orient Latin 7 (1900), 108-222, hier: 120f. Le Cartulaire du

## II. Rituelle und dogmatische Konflikte

für die Rechtsprechung zuständige Leiter der jeweiligen Glaubensgemeinschaft von den Lateinern generell als *rais* bezeichnet, obwohl es sich in diesem Fall um einen Griechen gehandelt haben dürfte. Die Begriffe *Cour des Suriens* oder allgemein *Cour du rais* stellen somit nur fränkische Bezeichnungen für die alten, unverändert weiterbestehenden Gerichte der religiösen Gemeinschaften dar. Die scheinbare Trennung in weltliche und kirchliche Gerichtsbarkeit beruhte dabei auf dem Desinteresse der Lateiner an den von diesen Gerichten ebenfalls behandelten Fällen des kanonischen Rechts. Dies waren Interna, die in den fränkischen Rechtsbüchern nicht erwähnt zu werden brauchten.

Von Kontinuität innerhalb der melkitischen Kirchen im Königreich Jerusalem kann auch bezüglich der Rechtsbücher sowie der allgemeinen Rechtspraxis ausgegangen werden. So ist vom 'Procheiros Nomos', das vom Anfang des 9. Jahrhunderts stammt und das in Byzanz am weitesten verbreitete Rechtsbuch darstellt, eine von Melkiten angefertigte Übersetzung ins Arabische vom Beginn des 13. Jahrhunderts an belegt<sup>31</sup>. Daß schon vorher byzantinisches Recht in Jerusalem bekannt war, zeigte kürzlich Benjamin Kedar in seiner Untersuchung zu den Kanones des Kreuzfahrer-Konzils von 1120 in Nablus, in der er nachweist, daß einigen der dort erlassenen Vorschriften zum Eherecht byzantinische Vorbilder zugrunde lagen. Sie könnten von dem zu dieser Zeit amtierenden oben genannten griechischen Richter Georgios vermittelt worden sein, dessen Rechtsprechung mit Sicherheit auf byzantinisch-römischem Recht beruhte. Zur Regelung ihrer Geschäftsbeziehungen folgten die arabischsprachigen Melkiten dagegen Rechtstraditionen, die sie sich in der Zeit der islamischen Herrschaft angeeignet hatten, wie ein wohl von Melkiten auf Arabisch verfaßter Kaufvertrag von 1169 zeigt, der ganz dem Formular islamischer Verträge entspricht<sup>32</sup>.

---

chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem (DHC 15), ed. Geneviève BRESC-BAUTIER, Paris 1984, 212f.

<sup>31</sup> Eine Edition des melkitischen Procheiros wird von Johannes Pahlitzsch vorbereitet.

<sup>32</sup> Benjamin Z. KEDAR, On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120, *Speculum* 74 (1999), 310-335. Der Kaufvertrag wird ediert, übersetzt und kommentiert in PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani* (wie Anm. 5). Zur Verwendung der arabischen Sprache heißt es bei Jakob von Vitry, *Libri duo quorum prior orientalis sive Hierosolymitanae alter occidentalis historiae nomine inscribitur*, hg. v. Franziskus MOSCHUS, Douai 1597 (ND Farnborough 1971), 139 (lib. I, c. 75), über die Suriani: *Littera etiam et scriptura Saracenicam utuntur in contractibus et negotiationibus* ...

Die religiösen Differenzen zwischen den Konfessionen datieren wie schon angedeutet in die Zeit der Kirchenspaltungen im 5. und 6. Jahrhundert. Man kann daher annehmen, daß Veränderungen in der politischen Herrschaft, wie hier die Errichtung der lateinischen Kreuzfahrerstaaten, auf diese Konflikte keinen Einfluß hatten, sie sich vielmehr unabhängig davon in den ihnen eigenen traditionellen Strukturen vollzogen. Wenig überraschend blieben deshalb sowohl auf rituellem als auch auf theologischem Gebiet die griechisch-orthodoxe Kirche auf der einen und die nicht-chalkedonensischen Syrer und Armenier auf der anderen Seite die Hauptkontrahenten.

Strittig zwischen diesen Konfessionen war beispielsweise seit jeher die Festlegung des Osterdatums. So berichtet der armenische Chronist Matthäus von Edessa für 1102 von heftigen Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand. Da Griechen und auch Lateiner im Gegensatz zu Armeniern und Syrern unterschiedliche Berechnungsmethoden anwandten, ergaben sich in Abständen von 95 Jahren zwei verschiedene Ostertermine. Matthäus weist daher auch ausdrücklich darauf hin, daß es sich um einen alten, immer wiederkehrenden Streitpunkt handelte. Während die Franken allerdings einen Konflikt mit den Armeniern gemieden hätten, sei es mit den Griechen in ganz Nordsyrien und Kilikien zum Teil sogar zu gewaltsamen Auseinandersetzungen gekommen<sup>33</sup>. Vor allem in Edessa mit seiner multi-konfessionellen Bevölkerung scheint die Lage für die Armenier und Syrer bedrohlich geworden zu sein<sup>34</sup>. In der Grabeskirche in Jerusalem als zentralem Ort der Osterfeierlichkeiten für alle Christen kulminierte der Streit schließlich in der gegenseitigen Verunglimpfung des Osterfeuerwunders<sup>35</sup>. Die Regelmäßigkeit

---

<sup>33</sup> Armenia and the Crusades. Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa (künftig: Matthäus von Edessa), übers. v. Ara Edmond DOSTOURIAN, Lanham - New York - London 1993, 186-191.

<sup>34</sup> Daß sogar Gefahr für Leib und Leben bestand, klingt in einem bei Matthäus von Edessa (wie Anm. 33), 188-190, zitierten Brief des armenischen Katholikos zu diesen Auseinandersetzungen an. Bei Michael (wie Anm. 3) Bd. I, 588 (syr.) (Bd. III, 189f., frz. Übers.), wird auch auf Melitene verwiesen. Allerdings scheinen sich dort keine außergewöhnlichen Übergriffe ereignet zu haben.

<sup>35</sup> Die Griechen hätten in betrügerischer Weise ihre Lampen mit einem „alien fire“ entzündet, Matthäus von Edessa (wie Anm. 33), 190. Bei Michael (wie Anm. 3) Bd. I, 588 (Bd. III, 190), heißt es: „[...] da lästerten die Griechen auch gegen das Licht, durch das die Syrer und die Armenier bestätigt wurden [d. h. ihr Ostertermin] [...]“. Aber auch gegen die Lateiner wurde zur Rückgewinnung entfremdeten Besitzes ein Jahr zuvor von den orientalischen

dieses Konflikts zeigt der Bericht von Bar Hebraeus über die Ereignisse von 1197. Als nämlich an einem nicht näher bestimmten Ort wohl im armenisch-georgischen Grenzgebiet die dortigen Georgier sahen, daß die Armenier an einem anderen Tag Ostern feierten, steckten sie kurzerhand deren Kirche in Brand. Ein armenisch-georgischer Krieg, zu dem sich schon 40 000 Armenier gerüstet hatten, konnte nur durch die Zahlung einer Entschädigung seitens der Georgier verhindert werden<sup>36</sup>.

Neben diesen rituellen Differenzen, deren Bedeutung für das Zusammenleben als äußeres Kennzeichen der eigenen Identität nicht unterschätzt werden darf<sup>37</sup>, blieben aber auch die alten christologischen Gegensätze bestehen. Als ein Beispiel könnte der auf Arabisch verfaßte Traktat des melkitischen Bischofs Paulus von Sidon (Būlus ar-Rāhib al-Antākī) über die zu seiner Zeit bekannten christlichen Gruppierungen (*firaq*) dienen, dessen Entstehungszeit der Herausgeber Paul Khoury auf zwischen 1140 und 1180 datiert, wobei diese Datierung noch zu diskutieren ist<sup>38</sup>. Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit, daß die politischen und konfessionellen Grenzen nicht übereinstimmten, lag doch das Bistum Sidon einerseits im Gebiet des Königreichs Jerusalem, unterstand aber andererseits nach griechisch-orthodoxer Auffassung dem griechischen Patriarchen von Antiochia.

---

Christen die pünktliche Entzündung des Osterfeuers manipuliert, s. Matthäus von Edessa (wie Anm. 33), 178f.

<sup>36</sup> Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (wie Anm. 3), Bd. II, Paris u. Leuven 1874, 599-604.

<sup>37</sup> Zumindest gilt dies für das Verhältnis der griechisch-orthodoxen Kirche zu anderen Konfessionen, s. Johannes PAHLITZSCH, Die Bedeutung der Azymenfrage für die Beziehungen zwischen griechisch-orthodoxer und lateinischer Kirche in den Kreuzfahrerstaaten, in: Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalischen Religionsgemeinschaften (wie Anm. 1), 75-92.

<sup>38</sup> Paulus' Werke wurden mit französischer Übersetzung herausgegeben von Paul KHOURY, Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XII<sup>e</sup> s.) (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 24), Beirut 1965, zur Person und zur Datierung ebd., 8-17. Der Traktat 'Sectes chrétiennes', ebd., arab. 84-97 (Übers. 188-199). Die Übersetzung von *firaq* mit *sectes* scheint mir nicht gelungen, zumal Paulus darunter auch die Melkiten zählt. Zu Paulus von Sidon s. Samir Khalil SAMIR, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (2ème partie: auteurs chrétiens arabes, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles); *Islamochristiana* 2 (1976), 231f. sowie Heribert BUSSE, Antichristliche Polemik und Apologetik im Islam und die Kreuzzüge, in: Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalischen Religionsgemeinschaften (wie Anm. 1), 51-62, der darauf hinweist, daß sich an christlich-islamisch Kontroversen im 12. und 13. Jahrhundert im syrisch-palästinensischen Raum ausschließlich orientalische Christen beteiligten.

Hervorzuheben ist bei der Beurteilung des Traktats der verbindliche Ton Paulus' von Sidon, der auf jede Form der Beschuldigung oder Beschimpfung verzichtet, wie er es auch in seinen anderen Werken gegen den Islam oder den jüdischen Glauben praktiziert<sup>39</sup>. Zunächst verweist Paulus auf das allen Christen Gemeinsame. Es gebe vier christliche Gruppierungen „in dieser unserer Zeit“, nämlich „Melkiten, Nestorianer, Jakobiten und Maroniten“, die alle an dem Glaubensbekenntnis von Nicäa festhielten. Ebenso stimmten sie in ihrer Auffassung zur Trinität überein. Lediglich über Christus seien sie unterschiedlicher Meinung<sup>40</sup>. Dieser das Gemeinsame betonende Ansatz bestimmt auch Paulus' weitere Methode, verzichtet er doch ganz auf die Heranziehung von Kirchenvätern, sondern beschränkt sich auf die von allen anerkannten Texte, das Evangelium und das von ihm vollständig zitierte Nizänum<sup>41</sup>. Es folgt dann die systematische Darlegung der melkitischen Christologie. Daß in Christus zwei Naturen vereint waren, beweist Paulus beispielsweise durch den Hinweis auf das Nebeneinander von menschlichen Eigenschaften wie dem Bedürfnis nach Essen und Trinken oder Christi Tod und von göttlichen Merkmalen, die sich in seinen Wundern und seiner Auferstehung manifestierten<sup>42</sup>. Bei der anschließenden Widerlegung der anderen drei Glaubenslehren geht Paulus nach dem Verfahren vor, erst eine bestimmte Aussage der jeweils behandelten Gruppe zu zitieren, um dann anzuführen, wie darauf zu antworten sei<sup>43</sup>. Offensichtlich verfaßte er seinen Traktat nicht für eine interkonfessionelle Disputation, dafür ist ihr theologischer Gehalt zu gering. Vielmehr handelt es sich eher um ein Handbuch für den eigenen Klerus, der darin unterwiesen werden sollte, auf etwaige Vorwürfe, die sich im alltäglichen Zusammenleben ergeben konnten, oder auf Fragen der Gemeinde, die sich ihrer melkitischen Identität vergewissern wollte, zu reagieren.

Allerdings ist die von Khoury vorgeschlagene Datierung fragwürdig. Eine sichere Eingrenzung Paulus' von Sidon läßt sich aufgrund der Abhängigkeit von Teilen seines Werkes von Elias von Nisibis (gest. nach 1049) nur auf die Zeit von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bis zum Einsetzen der

---

<sup>39</sup> KHOURY, Paul d'Antioche (wie Anm. 38), 65.

<sup>40</sup> Paulus von Sidon, *Sectes chrétiennes*, (wie Anm. 38), § 4 arab. 84f. (188f.).

<sup>41</sup> Das gleiche Verfahren wandte er auch in seiner Widerlegung des Islam an, die er anhand des Koran vornahm, KHOURY, Paul d'Antioche (wie Anm. 38), 65.

<sup>42</sup> Paulus von Sidon, *Sectes chrétiennes* (wie Anm. 38), § 11f. arab. 87f. (191f.).

<sup>43</sup> Paulus von Sidon, *Sectes chrétiennes* (wie Anm. 38), § 23-40 arab. 92-97 (195-199).

handschriftlichen Überlieferung 1221 machen<sup>44</sup>. Die Hypothese Khourys, Paulus müsse vor der Union der Maroniten mit den Lateinern 1180 geschrieben haben, da sie sonst nicht mehr als monotheletische Häretiker behandelt worden wären, überzeugt nicht<sup>45</sup>. Für die Melkiten waren die maronitisch-lateinischen Beziehungen wohl nicht von Belang<sup>46</sup>. Weiterhin kann die Ansicht, die rationale Argumentationsweise des Paulus passe besonders in das 12. Jahrhundert, ebensowenig als stichhaltiges Argument dienen, wie die Behauptung Khourys, daß Paulus' Romreise aus Anlaß des Dritten Lateranums 1179 stattgefunden habe<sup>47</sup>.

Dagegen fällt auf, daß in Paulus' Traktat von den Lateinern keine Rede ist, obwohl er doch über die zu seiner Zeit bekannten christlichen Gruppierungen schreibt. Könnte man dagegen noch anführen, es gehe in dieser Schrift eben nur um christologische Fragen, in denen zwischen Lateinern und Orthodoxen tatsächlich keine Differenz bestand<sup>48</sup>, so findet sich auch in seinen sonstigen Schriften keinerlei Hinweis auf die Franken. Hauptthema seines literarischen Werks ist vielmehr die Auseinandersetzung mit dem Islam, wozu im fränkischen Sidon, das von 1117-1187 in der Hand der Kreuzfahrer war, nun kaum Anlaß bestanden haben dürfte. Für eine Datierung auf die Vorkreuzzugszeit spricht die Auflistung christlicher Autoren bei Makarius az-Za'im, einem antiochenischen Patriarchen des 18. Jahrhunderts, wo Paulus in einer Reihe mit Schriftstellern des 11. Jahrhunderts steht<sup>49</sup>. Ob Makarius jedoch über bessere Quellen verfügte, als uns heutzutage vorliegen, ist fraglich. Ebenso gut wäre es vorstellbar, daß Paulus um 1200 in Sidon tätig war. Tatsächlich paßt sein Traktat gut in die von Jakob von Vitry, dem

seit 1216 amtierenden Bischof von Akkon, beschriebene Stimmung: Auf die Frage, warum die Griechen und *Suriani* die *Jacobitae* verachteten, hätten diese nämlich geantwortet, wegen ihres Glaubens an eine einzige Natur in Christus, worauf Jakob zur Widerlegung dieser Auffassung ganz im Stil Paulus' von Sidon auf die menschlichen und göttlichen Eigenschaften Christi verweist<sup>50</sup>. Die Praxisnähe von Paulus' Handbuch in der alltäglichen theologischen Debatte wird hier bestätigt. Da zudem Jakob von der Begegnung mit einem surianischen Bischof von Sidon berichtet, der ihm aus der muslimisch beherrschten Stadt entgegen kam<sup>51</sup>, ist die Versuchung groß, hierin Paulus zu sehen, doch würde dies wohl zu weit führen. Eine Festlegung Paulus' von Sidon auf die Zeit vor oder nach der Kreuzfahrerherrschaft in Sidon ist nicht möglich. Doch auch wenn er dem 11. Jahrhundert zuzuordnen ist, zeigt der Vergleich mit Jakob von Vitry, daß sich die Inhalte der Auseinandersetzung zwischen den orientalischen Kirchen auch nach der Errichtung der fränkischen Herrschaft in Syrien und Palästina nicht verändert hatten.

Neben eher banalen Auseinandersetzungen auf der Straße oder der gehobeneren Beschäftigung unter Klerikern wie bei Paul von Sidon oder Jakob von Vitry, die die konfessionellen Differenzen auf griffige und deshalb letztlich falsche Sätze verkürzten<sup>52</sup>, ist eine weitere Ebene des Disputes nachzuweisen. Für diese reichten die Kenntnisse von Klerikern mit einer normalen Ausbildung nicht aus; vielmehr bedurfte es spezialisierter Gelehrter, für die neben der theologischen eine profanphilosophische Gelehrsamkeit nachzuweisen ist, wenn auch regionale Differenzen in der Qualität nicht ausge-

<sup>44</sup> S. dazu Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, Bd. III / 1 (1969-1250), Louvain - Paris 1983, 258f., der auch die verschiedenen Datierungen anführt. Zum Todesdatum von Elias von Nisibis s. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. II: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Studi e Testi 133), Città del Vaticano 1947, 177.

<sup>45</sup> KHOURY, Paul d'Antioche (wie Anm. 38), 11. Zur Union der Maroniten mit Rom s. Rudolf HIESTAND, *Die Integration der Maroniten in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei (12. Jahrhundert)*, *Orientalia Christiana Periodica* 54 (1988), 153-173.

<sup>46</sup> So auch NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire* (wie Anm. 44), 259.

<sup>47</sup> KHOURY, Paul d'Antioche (wie Anm. 38), 15-17.

<sup>48</sup> So KHOURY, Paul d'Antioche (wie Anm. 38), 15f.

<sup>49</sup> Im Vorwort seines *Kitāb an-nahla*, das als Auszug herausgegeben wurde von Ḥabīb AZ-ZAYYĀT, *Ġazā'ir al-kutub fī Dimaṣq wa-ḡawāḥithā*, o. O. 1902, 150. Ich danke Dr. Carsten Walbinger für den Hinweis auf diese Ausgabe.

<sup>50</sup> Jakob von Vitry, *Historia orientalis* (c. 76) (wie Anm. 32), 146-148.

<sup>51</sup> Jacques de Vitry, *Lettres de la Cinquième Croisade*, ed. Robert B. C. HUYGENS, übers. G. DUCHET-SUCHAUX, Turnhout<sup>2</sup> 1998, 62 (63).

<sup>52</sup> Paul und Jakob mißverstehen das Beharren der Miaphysiten auf der einen Natur Christi als Monophysitismus im Sinne des Eutychios und bringen zu dessen Widerlegung Belege für die Menschlichkeit Christi. Damit argumentieren sie indessen an den Miaphysiten vorbei, denn die Menschlichkeit wird von den Miaphysiten keineswegs bestritten, im Gegenteil, Eutychios' Formulierungen wurden von Anfang an zurückgewiesen. Das Verständnis für die christologische Kontroverse, die nicht ein Streit um die Menschlichkeit Christi, sondern um den Naturenbegriff gewesen ist, setzt sich im Westen erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts allmählich durch. Zur miaphysitischen Christologie und zur theologischen Diskussion vgl. Pauline ALLEN, s. v. *Monophysiten*, *Theologische Realenzyklopädie* 23 (1994), 219-233. Ebenso verkürzend ist die miaphysitische polemische Gleichsetzung der griechisch-orthodoxen Christologie mit der der apostolischen Kirche des Ostens, vgl. unten, S. 138 u. Anm. 58.

geschlossen werden können<sup>53</sup>. Diese Gelehrten waren diejenigen, bei denen sich zu versichern war, was denn recht zu glauben sei und aus welchen Gründen die Positionen der anderen Konfessionen als häretisch anzusehen waren. Auf deren rhetorische Fähigkeiten waren die Gemeinden angewiesen, wenn es zu Disputen kam. Aufgrund ihrer speziellen Fähigkeit wuchs diesen Gelehrten in den Gemeinden offenbar eine besondere Bedeutung zu. Dies wird an dem bisweilen hohen Selbstbewußtsein deutlich, daß sie entwickeln konnten<sup>54</sup>. So heißt es über den syrisch-orthodoxen Bischof Johannes bar Andreas, der aus mangelnder Ehrerbietigkeit gegen den Patriarchen Johannes X. abgesetzt worden war:

„Da er jedoch nicht die Ehrerbietung einhielt, die dem Patriarchen gebührt, sondern dessen Einfachheit verspottete, wurde er von vielen zu Recht angeklagt. Aber er konnte überhaupt nicht dazu bewegt werden, um Vergebung zu fragen, weil er sich darauf verließ, daß er der einzige Sprecher für alle Kleriker seiner Generation war in der Disputation mit den Armeniern und den Franken, weil niemand außer ihm solcherart geübte und wendige Redefertigkeit besaß.“<sup>55</sup>

Interkonfessionelle Debatten konnten wohl ebenso in eher freundlicher wie auch in feindlicher Absicht geführt werden, je nach Anlaß und Bedeutung. In jedem Fall müssen sie abgrenzende, gruppenstabilisierende Funktion gehabt haben: Detaillierte Kenntnis der Positionen des Gegners führte in der Regel *nicht* zum Ausgleich. Vielmehr wurden die Grenzen zwischen den

<sup>53</sup> Vgl. J. J. S. WEITENBERG, Literary Contacts in Cilician Armenia, in: East and West in the Crusader States (wie Anm. 1), 63-72; I. HAVENER, The Prologue to the Rule of Benedict, Journal of the Society of Armenian Studies 3 (1987), 35-62; Hubert KAUFHOLD, Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbun, Oriens Christianus 74 (1990), 115-151. Im 13. Jahrhundert war solche Unterstützung nicht mehr nötig, im Gegenteil, vgl. Andrea SCHMIDT, Die zweifache Armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen, Le Muséon 109 (1996), 299-319.

<sup>54</sup> Vgl. Notizen zu den Brüdern Saʿīd und Abū Gālib Bar Sabūnī, Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 589 (Ibd. III, 191-192); zu Ignatius von Melitene, Michael, Bd. I, 575 (Bd. III, 165); zu Johannes Bar Andreas, Michael, Bd. I, 615 (Bd. III, 238). Vom literarischen Werk dieser Gelehrten ist so gut wie nichts erhalten, vgl. die entsprechenden Abschnitte bei Anton BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.

<sup>55</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 615 (Bd. III, 238). Vgl. zur polemischen Literatur des 12. Jahrhunderts neben BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (wie Anm. 54), auch GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. II (wie Anm. 44). P. P. TEKEYAN, Controverses Christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle (1165-1198), Roma 1939.

Konfessionen während des Mittelalters immer wieder neu gezogen und durch die gegenseitige Bestätigung der Differenz aktiv aufrechterhalten<sup>56</sup>. Diese Konflikte entzogen sich ihrer Natur nach der Regelung durch Institutionen, waren sie doch nicht zuletzt auch durch den Versuch gesetzlicher Vereinheitlichung theologischer Positionen entstanden.

### III. Spezifische Konfliktsituationen im 12. Jahrhundert

Trotz der relativ stabilen Konfliktkonstellation in den Beziehungen der nicht-lateinischen Glaubensgemeinschaften im Vorderen Orient beobachtete der in den Jahren des 12. Jahrhunderts schreibende syrisch-orthodoxe Patriarch Michael der Große einen Zusammenhang zwischen Herrschaftswechsel und interkonfessionellen Beziehungen:

„Was nun aber diese Jahre betrifft [das 12. Jahrhundert], so hatte unsere rechtgläubige Kirche Ruhe und Frieden aus dem folgendem Grund: Da die chaldäonensischen Griechen eingesperrt waren hinter dem Meer Pontus und die Söhne Magogs herrschten durch den Willen von oben [...], konnten [die Griechen] nicht, ihrer verfluchten Gewohnheit folgend, den rechten Glauben mit ihrer Häresie korrumpieren [...] Und was die Franken, das heißt die Römer, betrifft, die in Antiochia und in Jerusalem herrschten, so hatten sie, wie wir bereits erläuterten, Patriarchen in ihrem Gebiet. Und ohne Verfolgung und ohne Belästigung ihrerseits waren die Bischöfe und Priester unserer Kirche unter ihnen, weil die Franken, ob schon sie im Diaphysitismus mit den Griechen übereinstimmen, doch in vielerlei Weise des Glaubens von ihnen getrennt, und gar in ihren Gewohnheiten gänzlich von ihnen entfernt sind. [...] [Was wir hier nur zu zeigen beabsichtigen, ist], daß es, als die Franken, die in dieser Zeit in den Gebieten Palästinas und auch Syriens herrschten und Patriarchen in ihren Kirchen hatten, überhaupt keinen Zwang gab in Hinsicht auf den Glauben und auch nicht hinsichtlich eines einzigen Bekenntnisses für alle Völker und Sprachen, sondern jedermann, der das Kreuz verehrt, den erkennen sie als Christen an. [...] Auch die Türken andererseits [...], die die heiligen

<sup>56</sup> Dies konnte zum Ausschluß bestimmter Positionen führen, auch wenn sich die Devianz eher durch Tradition und Ritus als durch echte theologische Abweichung ergab, vgl. den Fall Markus ibn al-Qanbar (gest. 1208) bei Georg GRAF, Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten, in: Ehrengabe Deutscher Wissenschaft. Dargeboten von katholischen Gelehrten, hg. v. Fr. FESSLER, Freiburg i. Br. 1920, 223-232; DERS., Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert, Paderborn 1923.

Mysterien nicht kennen [...], hatten überhaupt keine Gesetze, das Bekenntnis zu überprüfen und das Bekenntnis zu verfolgen, wie die bösen und häretischen Griechen. Und während die bösen Griechen den rechten Glauben nicht in der Weise bedrängen konnten, wie sie es vor Zeiten getan hatten, so hörten sie doch mit ihrer Roheit nicht auf. [...] Weil es in Syrien und Armenien und auch in Palästina und Ägypten neben den Patriarchen und Bischöfen unseres Volkes und unserer Brüder, der Ägypter und Armenier, auch welche von den chalkedonensischen Griechen gab, die gegen diese drei Völker, und, wenn es sich ergab, auch gegen die Nubier und die Abessinier hetzten, wo sie nur konnten, hatte das Volk des rechten Glaubens Kampf mit den Chalkedoniern, gleichwie mit ihren Brüdern, den Nestorianern in Persien und Assyrien. Daher herrschte, während in Jerusalem und in Antiochia die beständig zur Bösartigkeit neigenden Griechen die Patriarchen der Franken aufhetzten wegen der Rechtgläubigen, unter ihren drei Völkern das beste Einvernehmen.“<sup>57</sup>

Was mit dem Kampf zwischen Griechen und Armeniern und Syrern gemeint sein kann, veranschaulicht der oben behandelte Streit um das Osterdatum. Während es im 12. Jahrhundert im nördlichen Raum durchaus zu christologischen Disputationen zwischen Syrern und Armeniern gekommen ist, liegen über religiöse Differenzen zwischen Kopten, Syrern und Armeniern für das Königreich Jerusalem und für Antiochia keine Angaben vor<sup>58</sup>. Möglicherweise fehlen nur die Quellen über solche Auseinandersetzungen. Doch ist in diesem Zusammenhang die Schlußwendung in der Darstellung Michaels zu bedenken: Er betonte *badgun*, also keineswegs „trotz“, wie Jean-Baptiste Chabot übersetzte<sup>59</sup>, sondern „weil“ die Griechen die lateinischen Patriarchen aufgehetzt hätten, habe Eintracht unter den Miaphysiten geherrscht. Sie wird demnach als ein Zusammenrücken beschrieben, das in diesem Raum durch äußere Bedrohung veranlaßt wurde.

Als eine spezifische Grundkonstellation der Kreuzfahrerzeit kann tatsächlich das von Michael beschriebene Verhältnis der Lateiner zu den Syrern und

<sup>57</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 606-608 (Bd. III, 221-226).

<sup>58</sup> Syrer warfen den Armeniern gelegentlich nach wie vor Julianismus vor, ein Vorwurf, gegen den sich Katholikos Narses in einem Brief an Patriarch Michael scharf verwehrt: Sancti Nersesis Clajensis Armeniorum Catholici Opera, ed. J. CAPPELLETTI, Venezia 1833, 249. Zu Editionen polemischer Werke von Dionysius bar Salibi, der sich unter anderem gegen die Armenier wandte, vgl. G. G. BLUM, s.v. Dionysius bar Salibi, Theologische Realenzyklopädie 9 (1982), 6-10; s.o. TÉKÉYAN, Controverse christologique (wie Anm. 55).

<sup>59</sup> „Or, malgré qu'à Jérusalem et à Antioche, ces Grecs, assidus dans le mal, excitassent les pontifes des Francs contre les Orthodoxes, les trois nations demeuraient dans la concorde...“, Michael (wie Anm. 3), Bd. III, 226.

den Armeniern gelten, die deren kirchliche Eigenständigkeit akzeptierten und mit denen sie trotz religiöser Differenzen kooperierten<sup>60</sup>. Die Melkiten wurden dagegen wesentlich anders von den Kreuzfahrern behandelt als die altorientalischen Kirchen. Da sie eben nicht als Häretiker angesehen wurden, man vielmehr weiterhin von der Vorstellung einer christlichen Gemeinschaft von Lateinern und Griechisch-orthodoxen ausging, hatten sich Griechen und Melkiten der lateinischen Hierarchie unterzuordnen<sup>61</sup>.

Obschon im Verhältnis zwischen Miaphysiten und Lateinern selten echte Spannungen nachweisbar sind, mußte offenbar mit gelegentlichen Konstellationswechseln oder wenigstens mit einer gewissen Labilität der Beziehungen gerechnet werden, die vermutlich für die Zeitgenossen mehr oder weniger unberechenbar war. So versuchten nach Michael die mit einem gewissen Automatismus gleichbleibend als „ruchlos“ und „böse“ bezeichneten Griechen, die Lateiner gegen die Miaphysiten aufzuhetzen. Für Jerusalem selbst ist zwar das „Aufhetzen“ durch die Griechen nicht in konkreten Einzelfällen nachweisbar, doch beschreibt Michael Vorfälle an anderen Orten, die eine Vorstellung von der Struktur dieser Konflikte vermitteln können: Für 1134 verzeichnet er einen Reliquienfrevel, den der lateinische Bischof von Edessa an der Reliquie des wichtigsten Heiligen der Region, an Bar Šaumō (†. 458), einem militanten Gegner des Konzils von Chalkedon 451, verübte<sup>62</sup>. Die Handreliquie des Heiligen war von Mönchen des mächtigen Klosters Mōr Bar Šaumō bei Melitene nach Edessa verbracht worden, von wo sie wegen Heuschreckenbefalls angefordert worden war. Die Reliquie sei erfolgreich gewesen, teilt Michael mit. Im folgenden heißt es:

<sup>60</sup> PALMER, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem (wie Anm. 6), 16-43; DERS., The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates (wie Anm. 6), 74-94; s. ansonsten die in Anm. 4-6 genannte Literatur. Die Armenier hatten schon aufgrund der Tatsache, daß sie unabhängige Herrschaften in Kilikien errichten konnten und so zu wichtigen Bündnispartnern wurden, ein eigenes Verhältnis zu den Kreuzfahrern, s. dazu Thomas S. R. BOASE, The History of the Kingdom, in: The Cilician Kingdom Armenia, hg. v. DEMS., Edinburgh - London 1978, 1-33; DÉDÉYAN, Le rôle politique et militaire des Arméniens (wie Anm. 1), 153-163.

<sup>61</sup> S. o. Anm. 26.

<sup>62</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 615-617 (Bd. III, 238-239). S. zu Bar Šaumō und dem gleichnamigen Kloster immer noch Ernst HONIGMANN, Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 146, Subs. 7), Louvain 1954. Hubert KAUFHOLD, Notizen zur späteren Geschichte des Barsaumklosters, Hugoye. Journal for Syriac Studies (<http://syrcan.cua.edu/Hugoye>) 3,2 (2000).

„Die Griechen aber, nach ihrer bösen Gewohnheit, brannten vor Neid, und stachelten den Pafios [den Bischof] der Franken an, aus Eifersucht das Kästchen zu öffnen, um die rechte Hand zu zeigen. Und als die Mönche sagten, daß es nicht recht sei, es zu öffnen, weil deshalb der Zorn auf diesen Ort kommen könnte, da lachten sie und sagten: ‚Sie haben gar nichts in dem Kästchen.‘ Deshalb ärgerten sich die Mönche und öffneten es in der Kirche der Franken.“<sup>63</sup>

Nach dem daraufhin einsetzenden Unwetter fielen die Lateiner, der Bischof eingeschlossen, vor der Reliquie nieder, während sich die Griechen beschämt versteckten<sup>64</sup>. Es ist ersichtlich, daß die griechisch-orthodoxen Christen über diesen Heiligen Syrisch- und Armenisch-orthodoxe zu treffen versuchten. Dahinter wird ein Konkurrenzverhältnis um Einfluß und Beziehungen zur fränkischen Herrschaft in Edessa deutlich: Das Verhältnis zwischen dem Haus Courtenay und edessenischen Armeniern war relativ eng, Joscelin I. griff energisch in syrisch-orthodoxe Belange ein und hatte darauf bestanden, „mit seinen Großen“ dem feierlichen Amt zur Einsetzung des Patriarchen Johannes X. (1130-1137) beizuwohnen<sup>65</sup>. Der lateinische Bischof, der hier als Adressat eines griechisch-orthodoxen Kommunikationsangebotes zu sehen ist, verfolgte dagegen womöglich andere Ziele.

Im Jahr 1141 versuchten Griechisch-orthodoxe nach Auskunft Michaels erneut, die Lateiner gegen die Syrer und die Armenier einzunehmen<sup>66</sup>. Adressat war nun der landfremde Legat des Papstes. Die Griechen hätten sich an ihn gewandt mit den Worten: „Die sind Häretiker. Und sie füllten seinen Sinn mit Zorn.“ Dieser Konflikt wurde nach Jerusalem hineingetragen. Denn der Legat habe nach dieser Information – die ihm zur Mitte des Jahrhunderts hin kaum ganz neu gewesen sein kann – den armenischen Katholikos laut Michael buchstäblich gezwungen, ihn nach Jerusalem zu begleiten, wo eine Synode einberufen wurde, die den Fall prüfen und auf der die Griechen ihre Anklage begründen sollten:

„Und sie beriefen die Griechen dreimal zur Synode, sagend: ‚Ihr habt über die Syrer und die Armenier gesagt, daß sie Häretiker seien. Kommt jetzt, zeigt uns ihre Häresie!‘ Aber sie antworteten: ‚Wir kommen nicht zur Synode, ohne daß unser König anwesend ist‘.“<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 615 (Bd. III, 238).

<sup>64</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 615 (Bd. III, 238).

<sup>65</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 612 (Bd. III, 231-232).

<sup>66</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 625 (Bd. III, 255).

<sup>67</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 625 (Bd. III, 255); vgl. Samuel von Ani, *Extrait de la Chrono-*

Die Synode habe daraufhin in Abwesenheit der Griechisch-orthodoxen die Rechtgläubigkeit des armenischen und des syrischen Bekenntnisses beschlossen.

Diese Beispiele zeigen, wie die griechisch-orthodoxen Gläubigen in den Kreuzfahrerstaaten versuchten, den mit der Herrschaft von Muslimen und Lateinern in Palästina und in Syrien verbundenen Ausfall der diskriminierenden byzantinischen Häresiegesetze zu revidieren<sup>68</sup>. Offenbar beabsichtigten sie, sich dabei der Lateiner, die ihnen in dogmatischen Fragen sehr viel näher standen, zu bedienen. Doch scheiterten sie anscheinend im Großen und Ganzen damit. Daß sie sich nicht einmal beim byzantinischen Kaiser mit diesem Anliegen durchsetzen konnten, veranschaulicht ein anderer Vorfall. Über diesen liegt durch Textverlust nicht der Bericht Michaels vor, der hier als Augenzeuge hätte gehört werden können, sondern nur eine kürzende Paraphrase des Bar Hebraeus. Über den Aufenthalt Michaels in Antiochia 1168 teilt Bar Hebraeus mit:

„Weil in der Zeit, als der Patriarch nach Antiochia ging, die Griechen eine Kontroverse über das Bekenntnis entfachten, schrieb der Patriarch ein Libellum, das die Definition unseres Bekenntnisses darlegte.“

Dieses Bekenntnis wurde nach Konstantinopel geschickt. Doch obwohl zu dieser Zeit ein griechisch-orthodoxer Patriarch in Antiochia residierte, versuchte Kaiser Manuel nicht, beim fränkischen Fürsten die Ausweisung des Syrers zu erwirken. Im Gegensatz zum lokalen griechisch-orthodoxen Klerus lag Manuel mehr an einem Ausgleich mit den Miaphysiten, um so

---

graphie de Samuel d'Ani, in: RHC. Documents arméniens, Bd. I, Paris 1869, 449f., und ebenso bei Kirakos von Ganjak, in: Deux historiens arméniens: Kiracos de Gantzac, XIII<sup>e</sup> s., Histoire d'Arménie; Oukhtanès d'Ourha, X<sup>e</sup> s., Histoire en trois parties, übers. v. M. BROSSET, St. Petersburg 1870, 61; Bernard HAMILTON, The Armenian Church and the Papacy at the Time of the Crusades, *Eastern Churches Review* 10 (1978), 61-87, hier: 65f., mit Korrekturen gegenüber PRÄWER, *The Armenians in Jerusalem under the Crusaders* (wie Anm. 6), 227f.; u. DERS., *Social Classes* (wie Anm. 4), 85. Zur Datierung des Jerusalemer Konzils auf das Frühjahr 1141 s. Rudolf HIESTAND, Ein neuer Bericht über das Konzil von Antiochia 1140, *Annuaire Historiae Conciliorum* 19 (1987), 314-350, hier: 340. Neues Licht in dieses Konzil bringt die Besprechung und Übersetzung eines Briefes von Innozenz II. an Katholikos Gregor: Andrea B. SCHMIDT, Peter HALFTER, Der Brief Papst Innozenz' II. an den armenischen Katholikos Gregor III.: Ein wenig beachtetes Dokument zur Geschichte der Synode von Jerusalem (Ostern 1141), *Annuaire Historiae Conciliorum*, 31 (1999), 450-71, die der armenischen Darstellung gegenüber Michael mehr Gewicht verleihen.

<sup>68</sup> Vgl. dazu Thomas BENNER, *Die syrisch-jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, Marburg 1989.

seine Stellung als Schutzherr der Kreuzfahrerstaaten zu festigen<sup>69</sup>. Daher antwortete er:

„Manuel, gläubiger König, geboren auf Purpur [...] an den Mör Michael, Obersten der Jakobiten! Was das Glaubensbekenntnis betrifft, das er zur Kenntnis brachte: Unsere Majestät war außerordentlich erfreut, als sie das Dokument sah, das Ihr geschrieben habt. Wahrheit des rechten Glaubens zeigt es und weise Lehre. Und unsere Majestät wünscht sehr, Euch zu sehen.“<sup>70</sup>

Zudem sagte der Kaiser selbst Patriarch Michael die Suspension der Häresiegesetzgebung in einer Einladung zur Disputation sogar für das byzantinische Gebiet zu:

„Du bist berechtigt, alles zu sagen, was Du willst. Du wirst weder Demütigung noch Erniedrigung sehen, sondern Du wirst anerkannt, wirst geehrt und wirst zu Deinem Sitz zurückkehren, der Dir gehört. Und wenn Eure Heiligkeit unser Bekenntnis nicht wünscht, so wird sie in dem Ihrigen verbleiben.“<sup>71</sup>

Eine Reaktion der Antiochener Griechen darauf ist nicht bekannt.

#### IV. Ethnische und kulturelle Heterogenität

Insgesamt könnten sich alle Konfessionen als weitaus brüchiger erweisen als dies in der Forschung bisher erfaßt worden ist: Als zu Beginn des 12. Jahrhunderts ein Streit zwischen dem syrisch-orthodoxen Patriarch Athanasius VII. und dem Bischof von Edessa, Basilius bar Sabuni, eskalierte, zog Basilius den lateinischen Patriarchen in die Auseinandersetzung hinein und erzwang, daß der Patriarch nach Antiochia verschleppt wurde. Dem Patriarchen seinerseits gelang es indessen, den Fürsten von Antiochia gegen seinen Bischof und gegen den lateinischen Patriarchen auszuspielen. Dieser Erfolg war möglich mit der Hilfe eines weiteren einflußreichen Mannes, der ausdrücklich als enger Freund des Patriarchen vorgestellt wird: Es war dies der Philosoph 'Abd al-Masīh BR 'BW RD' aus Edessa, ein melkitischer Christ<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> HAMILTON, *The Latin Church* (wie Anm. 4), 197.

<sup>70</sup> Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (wie Anm. 3), Bd. I, 549 (550).

<sup>71</sup> Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (wie Anm. 3), Bd. I, 549 (550).

<sup>72</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 599 (Bd. III, 209).

Edessenische Vardapede, also Angehörige der erwähnten intellektuellen Elite, bedienten sich um 1172 ebenfalls eines griechisch-orthodoxen Christen aus Alexandria, um mit Hilfe seiner Arabischkenntnisse den zengidischen Herrscher Nūr ad-Dīn gegen den armenischen Katholikos und den Patriarchen Michael auszuspielen. Tatsächlich erreichten sie, daß wenigstens der Erzbischof von Edessa in Aleppo mit Gewalt vorgeführt wurde<sup>73</sup>.

Diese Beispiele verweisen auf Streit innerhalb der Konfessionen. Interne Brüchigkeit bei den Melkiten ist mangels Quellen für diese Zeit nicht nachweisbar, ohne, daß sie deshalb ausgeschlossen werden darf. Bei syrisch- und armenisch-orthodoxen Christen<sup>74</sup> ist ein hohes internes Konfliktpotential zu beobachten. Dieses wurde einerseits aus der politischen Zersplitterung gespeist, zu der die Bildung der Kreuzfahrerstaaten beitrug. Sie verursachte eine administrative Schwäche der zentralen kirchlichen Instanzen, die ihre Prärogative nicht durchsetzen konnten, weshalb sich Konflikte verhärteten und es zu Pattsituationen kam<sup>75</sup>. Zudem erscheint die kulturelle Heterogenität der Konfessionen in den verschiedenen Regionen zwischen Ägypten, Kilikien und Mesopotamien bisher kaum berücksichtigt.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob das Selbstverständnis der einzelnen Konfessionen über die Bindung an das Bekenntnis hinaus in einer kulturell-historischen bzw. ethnischen Identität wurzelte. Für die armenische Identität ist dieser Faktor wohl bekannt<sup>76</sup>, kaum jedoch für die Melkiten oder Syrisch-orthodoxen. Einen Hinweis auf die komplizierten Konsequenzen, die dies für das Zusammenleben der unterschiedlichen Gruppen

<sup>73</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 703 (Bd. III, 351).

<sup>74</sup> Narses von Lampron, *Lettre adressée au roi Leo II*, RHC: Documents arméniens, Bd. I, Paris 1869, 579-603; neue Forschungsergebnisse zur armenischen Gesellschaft verarbeitet J. J. WEITENBERG, *Literary Contacts in Cilician Armenia*, in: *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations* (wie Anm. 1), 63-72.

<sup>75</sup> Zur Beurteilung der Situation der syrisch-orthodoxen Patriarchen entscheidend: Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, Bd. II: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 543), Wien 1989. Zum Auseinanderdriften der westlichen und östlichen Bereiche des armenischen Katholikats vergleiche Narses von Lampron, *Lettre* (wie Anm. 74).

<sup>76</sup> Die armenisch-orthodoxe Kirche gilt als eine frühe Nationalkirche, vgl. Wolfgang HAGE, s. v. Armenien. *Alte Kirche und Mittelalter*, *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1979), 40-57; Robert THOMPSON, *Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example*, in: *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, *Havard Ukrainian Studies* 12/13 (1988-89), 28-45.

gehabt haben kann, bietet etwa der Bericht eines Zwischenfalles um die Wende zum 12. Jahrhundert: Der syrisch-orthodoxe Patriarch Athanasius verweigerte dem armenischen (N. B.) Präfekten griechisch-orthodoxer Konfession von Melitene die obligatorische Ehrung mit den Worten: „Du bist Grieche, wir sind Syrer.“<sup>77</sup> Der Konflikt zwischen Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen mit unterschiedlichem Zugang zu Macht und Einfluß wird hier eindeutig als ethnischer Konflikt deklariert, ausschlaggebend für die Zuordnung des Präfekten ist jedoch seine Konfession.

Nicht alle Syrer waren syrisch-orthodox; sie gehörten unterschiedlichen Konfessionen an, ohne auf ihr syrisches Selbstverständnis zu verzichten. Dies führte offenbar zu konkurrierenden Ansprüchen. Die in den lateinischen Quellen sogenannten *Suriani* erscheinen in den syrischen Quellen nirgends, vielmehr findet die entsprechende syrische Bezeichnung *Sūryōyē* = „Syrer“ hier ausschließlich für die Angehörigen der syrisch-orthodoxen Konfession Verwendung. Auf der Grundlage der lateinischen, arabischen und syrischen Evidenz kann kein Zweifel daran bestehen, daß *Suriani*, bzw. auf Arabisch *as-Suryānīyūn* und *Sūryōyē* dieselbe Selbstbezeichnung benutzt haben müssen<sup>78</sup>.

Zugleich findet eine ethnisch-kulturelle Dissoziierung von Angehörigen anderer Konfessionen statt; denn diese werden als „Jakobiten“ einerseits und andererseits als *Yawnōyē bīshē* = „böse Griechen“ deklariert. Und trotz oder wegen dieses Konfliktes um Nomenklatur und kulturelle Identität erscheint es bemerkenswert, daß der *Sūryōyō* Athanasius und der *Surianus* ‘Abd al-Masīḥ Freundschaft pflegten. Entsprechend wäre vergleichend zu fragen, in welcher Weise innerhalb der armenischen Bevölkerung die Beziehungen zwischen armenisch-orthodoxen, griechisch-orthodoxen beziehungsweise muslimischen Armeniern strukturiert waren.

\* \* \*

Diese Überlegungen scheinen vom lateinischen Königreich Jerusalem weit wegzuführen. Es ist dennoch notwendig anzudeuten, daß in den Gruppenbildungen orientalischer Christen unterschiedliche Fäden zusammenlaufen, um die Bewegungen und Überlagerungen anzuzeigen, die zwischen ihnen angenommen werden müssen und die Konflikte wie Koalitionsbildungen und friedliches Zusammenleben bedingten. Dabei darf der nur scheinbar banale Umstand nicht außer acht gelassen werden, daß übergeordneter Instanzen zur Konfliktregelung nur schwach ausgebildet waren.

In dieses System regionaler konfessioneller und kultureller sozialer Ballungen mit seinen verschiedenen personalen Bindungen wurden die Lateiner durch die Orientalen integriert. Konflikte zwischen nichtlateinischen Christen unter fränkischer Herrschaft waren deshalb gleichzeitig spezifisch und unspezifisch. Spezifisch waren sie, weil sich bestimmte neue Formen der Konfliktregelung in der *Cour de la Fonde* andeuteten, spezifisch auch in der Konstellation zwischen Miaphysiten und Griechisch-orthodoxen, die sich durch die lateinische Herrschaft zum Nachteil der Griechen verschoben hatte. Unspezifisch waren sie zugleich, weil die wesentlichen Institutionen der autonomen Gerichtsbarkeit der orientalischen Christen unverändert fortbestanden. Zudem bemühten sich die Orientalen ganz in derselben Weise wie unter muslimischer Herrschaft darum, ihre Beziehungen zu den Lateinern in der Auseinandersetzung mit den anderen Gruppen jeweils für die eigenen Interessen nutzbar zu machen. Inhaltlich blieben die Konflikte um das Osterdatum, rituelle Fragen oder die Christologie bestehen und wurden perpetuiert. Damit war ein erheblicher intellektueller Aufwand verbunden. Auch unter lateinischer Herrschaft bedeutete die Existenz konkurrierender Konfessionen eine ständige Herausforderung.

<sup>77</sup> Michael (wie Anm. 3), Bd. I, 585 (Bd. III, 181), zitiert bei Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (wie Anm. 3), Bd. I, 461 (462). Zum ethnisch-kulturellen Selbstverständnis der syrisch-orthodoxen Christen demnächst WELTECKE, Mōr Michael (wie Anm. 3).

<sup>78</sup> Milka RUBIN, *Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period*, in: *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, hg. v. Arieh KOFKY und Guy STROUMSA, Jerusalem 1998, 149-162; s. auch oben, Anm. 5. Allgemein wird davon ausgegangen, daß der Begriff *Suriani* immer griechisch-orthodoxe bzw. melkitische Christen meint.