

(1967); (zur Ernennung eines Weihbischofs für Metz:) *Revue de droit canonique* 24 (1974).

Aus dem Französ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

### JEAN GAUDEMET

1908 in Dijon, Frankreich, geboren; Doktor der Rechtswissenschaft; Diplom der Ecole pratique des Hautes Etudes (V. Sektion, Religionswissenschaften); Agrégé der Juristischen Fakultät. 1938 - 1981 Professor am Institut für Kanonisches Recht in Straßburg. Studiendirektor an der Ecole pratique des Hautes Études. Professor emeritus der Universitäten Straßburg und Paris. Dr. h.c. der Universitäten Krakau, Salzburg, München, Rom und

Madrid. Die wichtigsten Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geschichte des Kanonischen Rechtes: *La collection par le roi de France des bénéfices vacants en Régale des origines à la fin du XIV siècle* (1935); *L'Eglise dans l'Empire romain* (1958, 21960); *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle (sources chrétiennes 1977)*; (zus. mit Madame Basdevant:) *Les canons des conciles mérovingiens (sources chrétiennes 1989)*; *Les élections dans l'Eglise à l'époque classique* (1979); *Le mariage en Occident* (1987; Übersetzungen ins Italienische, Englische und Spanische); *Eglise et cité* (1974). Mehr als hundert Aufsätze zur Geschichte des Kanonischen Rechtes, von denen eine gewisse Zahl in 5 Bänden von «Variorum Reprints» nachgedruckt worden sind. Anschrift: 14, Bd. Jourdan, F-75014 Paris, Frankreich.

Joseph Hajjar

### Der Einfluß der islamischen Gesellschaft auf das Kirchenrecht im arabischen Orient

Die so formulierte Untersuchung bildet ein ebenso originelles wie anregendes Thema zum Nachdenken. Die doktrinalen und disziplinären Unterschiede zwischen Islam und Christentum erweisen sich ja tatsächlich als radikal, wenn nicht gar unüberwindbar. Immerhin haben die Kalifen nach dem Vorbild Muhammads den «Leuten des Buches» das unantastbare und unverjährende Recht zugestanden, mit ihrem Glauben die das Sakrale betreffenden Elemente ihrer religiösen Institutionen beizubehalten. Wir betrachten hier jene Fragen, die sich auf die kirchenrechtlichen Institutionen beziehen. Grundsätzlich kann dieses Recht auf im eigentlichen Sinn religiöse Verschiedenheit nicht in Frage gestellt werden.

Tatsächlich wurde es in der mehr als tausendjährigen Geschichte der Beziehungen zwischen Islam und Christentum auch nie in Frage gestellt, nicht einmal in den Zeiten heftigster militärischer Zusammenstöße. Die orientalischen Kirchen haben daher auf islamischem Boden unter einem solchen eigentlich institutionellen, legislativen und jurisdiktionellen Regime gelebt und überlebt.

Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung haben diese Kirchen jedoch rechtsgültige Verhaltensnormen in ihre eigenen juristischen Rechtssammlungen aufgenommen, die aus den islamischen Rechtsquellen stammen, aus der «schari'a» (islamisches Recht) für die Bereiche des Privatrechts, des Familienrechts, des Nachfolgerechts und der sozialen Verpflichtungen, und zwar gemäß der einen oder anderen anerkannten Rechtsschule. Es handelte sich nicht um eine erzwungene Auflage, so wie heute gewisse zeitgenössische Regierungen im Namen der nationalen Souveränität Recht diktieren. Es ging in Wahrheit um die Annahme und freiwillige Übernahme von Normen, die keineswegs die wesentlichen Gesetze des Christentums und den Grundsatz der konfessionellen Autonomie verletzen. Dieser Vorgang vollzog sich auf vernünftige und friedliche Weise unter Verhältnissen und Bedingungen der Koexistenz, deren Umstände und Gründe man kennen muß.

### *I. Die Rechtsquellen der Kirchen im arabischen Orient*

Diese Kirchen gehörten ursprünglich nicht zu einem einzigen und einförmigen staatlichen und zivilisatorischen Milieu. Sie existierten bereits gut durchorganisiert schon vor der arabisch-islamischen Eroberung. Die nestorianische Kirche zum Beispiel, die aus einer unterschiedlich interpretierten Lehraussage zur Zeit des Konzils von Ephesus (431) hervorgegangen war, entwickelte sich außerhalb der byzantinischen Christenheit im persischen Sasanidenreich. Wiederum wegen unterschiedlichen Lehrformulierungen entstanden im Gefolge des Konzils von Chalkedon (451) andere, sogenannte monophysitische Kirchen im syrischen und mesopotamischen Norden, in Ägypten und Armenien; sie lösten sich von der offiziellen oder katholischen Kirche mit ihren zwei Sitzen im italienischen und im byzantinischen Rom und schufen eigene Glaubensgemeinschaften. Es handelte sich jeweils um die sogenannte jakobitische oder syrische, ja sogar abendländisch-syrische Kirche, um die koptische Kirche von Ägypten/Abessinien und um die gregorianische Kirche von Armenien. Die offizielle und katholische Kirche des römisch-byzantinischen Reiches schließlich umfaßte vier sogenannte Apostolische Patriarchate; sie erstreckten sich um die vier Sitze oder Hauptstädte Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die Gläubigen der drei letztgenannten Sitze wurden von ihren monophysitischen Gegnern Melkiten genannt; die Monophysiten lebten ebenfalls im Rahmen des byzantinischen Reiches bis zur arabisch-islamischen Eroberung.

Beides macht dieser Überblick deutlich: das gemeinsame kirchenrechtliche Erbe dieser verschiedenen Kirchen und die Eigentümlichkeiten einer jeden von ihnen. Alle bewahrten trotz ihrer unterschiedlichen Lehrformulierungen gemeinsame kanonische Quellen. Alle übernahmen im Lauf der Geschichte von den christlichen byzantinischen Kaisern erlassene kirchenrechtliche oder kirchenrechtlich-zivilrechtliche Gesetze, aber auch zivile Vorschriften, die aus dem islamischen Recht stammen<sup>1</sup>.

Es bestehen zahlreiche gemeinsame Quellen für das kirchliche Recht. Die einen sind im

eigentlichen Sinn religiöser oder kanonischer Art, während andere gemischtes Recht, ja direkt ziviles Recht beinhalten, und zwar christlichen oder islamischen Ursprungs je nach der Autorität, der sie entstammen. Im Blick auf die Konsequenzen für unsere Untersuchung ist es angebracht, sich davon eine klare Vorstellung zu machen. Die wesentlich kanonischen Quellen sind biblischen Ursprungs; so etwa die seltenen Texte aus den Evangelien und den Paulinischen Briefen, wichtig für die Sakramentalität der christlichen Ehe und der Priesterweihe. Zu diesen Texten sind jene Vorschriften hinzuzufügen, die aus gewissen Büchern des AT schöpfen. Andere Quellen wiederum stammen aus der apostolischen Tradition oder gelten als solche. So verhält es sich mit den «Canones der Tradition oder der Konstitutionen», die den Aposteln oder ihren unmittelbaren Nachfolgern zugeschrieben werden. Eine dritte Kategorie religiöser Quellen sind die Canones der Allgemeinen oder Ökumenischen Konzilien beziehungsweise der Partikular- oder Lokalkonzilien. Die orientalischen Kirchen bejahten zwar die Legitimität dieser konziliaren Quellen; ob sie aber alle oder nur einen Teil davon übernahmen, hing von den Umständen der jeweiligen Spaltungen ab, die ja, wie schon gesagt, aufgrund unterschiedlicher Lehrformulierungen entstanden, aber auch Faktoren sozial-politischer Art zur Ursache hatten. Die Nestorianer zum Beispiel hielten sich an die ersten drei Ökumenischen Konzilien, die Jakobiten und die Kopten an die ersten vier Ökumenischen Konzilien und die Melkiten schließlich sowie auch das Patriarchat von Byzanz an das Corpus der ersten sieben Ökumenischen Konzilien. Dieser dritten Kategorie religiöser Quellen muß man noch Klerus- und Klosterzucht betreffende Schriften oder Zeugnisse von Kirchenvätern hinzufügen. Zu nennen sind hier Ignatius von Antiochien, Basilius von Cäsarea, Athanasius von Alexandrien, Johannes Chrysostomus u.a.

Zu diesen im eigentlichen Sinn religiösen Quellen kommen noch zwei andere Kategorien von Quellen zivilen Ursprungs hinzu. Die eine wird aus der byzantinischen Gesetzgebung der zuweilen als «griechische Könige» bezeichneten Kaiser geschöpft, die andere aus

dem islamischen Recht, der «schari'a», auch manchmal Rechtsquelle der «arabischen Könige» genannt. Die erste dieser beiden Quellen zivilrechtlicher Art besteht aus den Nomokanones<sup>2</sup>, eigentlich also zivil-kirchenrechtlich gemischt (Staatskirchenrecht und Synodalrecht), dann aus dem «syro-römischen Buch»<sup>3</sup>, schließlich aus den «Novellen» oder kaiserlichen Erlassen, aus Rechtssammlungen, die später liegen als das Corpus Iuris Justinians (527-565), so etwa die «Eloge» Leos III., des Syrsers oder Isauriers (717-741), Konstantins V. (741-775) und der «Prochiros Nomos» Basilus' I., des Makedoniers (867-886)<sup>4</sup>. Wir nennen diese Kaiser und ihre Rechtssammlungen mit der chronologischen Angabe, um den selbst unter arabischer Herrschaft ständigen Einfluß des bürgerlichen oder bürgerlich-kirchlichen byzantinischen Rechts auf das Kirchenrecht der orientalischen nichtbyzantinischen Kirchen, der Kirchen syrischer und koptischer Tradition, zu zeigen.

Die zweite Quelle zivilen islamischen Ursprungs besteht aus dem Recht der Traditionalisten und Legisten, vor allem der schafe'itischen Schule, nach dem Namen ihres Förderers Al Schafi'i (gest. 820), des Verfassers des Meisterwerkes «Kitab al-Oumm»<sup>5</sup>, hervorragend ausgelegt durch Al-Mawardi (gest. 1058), den Autor des grundlegenden Traktats der «Al-Ahkâm al-Sultaniyya»<sup>6</sup>. Der Einfluß dieser Schule auf das traditionelle Recht sämtlicher orientalischer Kirchen ist bedeutsam in den weltlichen Angelegenheiten; man braucht hierzu nur einmal die amtlichen Rechtssammlungen dieser Kirchen anzusehen. Doch seit der osmanischen Herrschaft, also von 1517 an, nimmt die offizielle Rechtsschule, die hanafitische, in der Rechtsprechung der Gerichtshöfe den ersten Platz ein, sogar an denen der christlichen Nationalkirchen des Sultanreiches.

Was bedeuteten Wert und Legitimität dieser Quellen für das traditionelle Recht der genannten Kirchen? Welche Probleme ergaben sich daraus? Wir werden diesen Fragen weiter unten nachgehen.

## II. Die wichtigsten traditionellen Rechtssammlungen der Kirchen

Ein kurzer Überblick über diese Sammlungen möge genügen. Dabei sollen vor allem die wichtigsten zur Darstellung kommen; sie sind repräsentativ für die Ausarbeitung und Festlegung dieses Rechts. Kennzeichnend dafür erscheint der Fall der Kirchen syrischer Tradition, nämlich die sogenannten jakobitischen Kirchen und die nestorianische Kirche<sup>7</sup>.

1. Hinsichtlich der jakobitischen Kirche entstanden schon ziemlich frühzeitig Untersuchungen<sup>8</sup>. Bischof Rabbula von Edessa (gest. 435) soll als erster eine Sammlung von Disziplinar-Canones zusammengestellt haben; sie betrafen die Riten, das Klosterleben und die Ehe. In seinem Gefolge haben dann andere Bischöfe wie Jakobus von Edessa (gest. 708), Georg von den Arabern (gest. 724) und Jesus bar Schouchan, später Maphrian unter dem Namen Johannes X. (gest. 1072), Teilsammlungen von Canones zusammengestellt; ein großer Teil dieser Canones betraf das Eherecht und dessen bürgerliche und familiäre Folgen. Andere religiöse und weltliche Kirchenrechtssammlungen, die sich auf den Bereich der autonomen konfessionellen Rechtsprechung bezogen, kamen später zustande. Der Maphrian oder Primas Gregor Aboul-Faraj mit dem Beinamen Barhebraeus (gest. 1286) erarbeitete eine vollständige Sammlung, nämlich sein berühmtes «Buch der Direktionen» oder «Kitab al-Houda», allgemein als Nomokanon bezeichnet. Es enthält in systematischer Form alle Quellen und Stoffgebiete des konfessionellen Rechts. Dieses aber umfaßt zunächst in den ersten acht Kapiteln den eigentlich religiösen und kirchenrechtlichen Bereich; sodann in den folgenden 32 Kapiteln den gemischten, zivilen oder weltlichen Rechtsbereich. Das Ausmaß dieses zweiten Teils gibt Zeugnis von der Bedeutung und Vielfalt der durch die kirchliche Autorität übernommenen autonomen konfessionellen Rechtsprechung. Nun hat sich aber Barhebraeus bei der Abfassung dieses weltlichen oder gemischten konfessionellen Rechts kaiserlicher byzantinischer Quellen bedient, der Quellen der «Könige der Griechen» und der Quellen des islamischen Rechts der schafe'iti-

schen Schule, das heißt der «Gesetze der Könige der Araber», ausgehend von den Werken des Al-Ghazâli. Dieser Nomokanon sollte in der jakobitischen syrischen Kirche geradezu amtliche Autorität erlangen; Zeuge dafür sind seine zahlreichen handschriftlichen Fassungen sowie das Interesse der sich mit syrischen Fragen befassenden Gelehrten der christlichen Welt.

2. Die nestorianische Kirche entwickelte sich ursprünglich im persischen Sassanidenreich<sup>9</sup>. Sehr früh schon erfaßte ihre Rechtstradition in den hauptsächlichlichen Rechtssammlungen auch weltliche Angelegenheiten, vor allem, was das Ehestatut im weitesten Sinne betrifft. Unter dem Katholikos Jesuyab III. (gest. 659) veröffentlichte Simeon von Rewardachir eine das Erbrecht betreffende Sammlung in persischer Pahlevi-Sprache; die Sammlung wurde schon ziemlich früh für den kirchlichen Gebrauch ins Syrische übertragen, obwohl man bereits unter islamisch-arabischer Herrschaft stand. Fast zwei Jahrhunderte später veröffentlichte 'Icho'bokht von Rewardachir das «Buch der Gesetze und der Sentenzen»; es wurde zuerst in Pahlevi geschrieben, sehr bald aber dann auf Anregung des Katholikos Timotheus I. (gest. 823) ins Syrische übersetzt. Es ist ein grundlegendes, fast erschöpfendes Werk und charakterisiert eine ganze Epoche in der Geschichte der kirchenrechtlichen Sammlungen der orientalischen Kirchen auf dem Höhepunkt der islamischen abassidischen Zivilisation. Der Verfasser schöpfte aus den zivilen Quellen des sassanidischen und des islamischen Rechts für die Angelegenheiten der Ehe, der Familie, der Erbfolge und der allgemeinen Verpflichtungen. Timotheus fügte die Sammlung in das juristische Erbe der Kirche ein. Er selbst verfaßte seine eigene Rechtssammlung, bekannt unter dem Namen «Syndicon orientale»; auch gab er 99 Canones mit Regeln für kirchliche Gerichtsurteile und die auf den Konzilien von 790 und 805 beschlossenen Sukzessionen heraus. In der Folge veröffentlichten andere Prälaten kanonische und gemischte und auch zivile oder weltliche Regeln, vor allem Abu Saïd Ebedjesus Bar Bahriz (gest. nach 1028); seine «Sammlung von Gesetzen und Rechtsaussprüchen» umfaßt zwei Teile: Im ersten Teil wird die Erbteilungstheorie

dargelegt und untersucht, im zweiten Teil kommen Einzelfälle zur Sprache, immer im Licht des im Land geltenden zivilen oder weltlichen Rechts, vor allem des Rechts in dem berühmten «syrisch-römischen Buch» und der islamischen «schari'a» der schafe'itischen Schule. Aus dieser Zeit stammt die bekannte arabische Sammlung mit dem Titel «Faigh al-Nassrânyya» oder «Recht des Christentums», eine Zusammenstellung von Abul Faraj ibn al-Tayyeb (gest. 1043), der dieselben Quellen benutzte<sup>10</sup>. Um allen diesen Sammlungen die Krone aufzusetzen, veröffentlichte Ebedjesus Bar Barika von Nisibe (gest. 1318) analog der Sammlung des Barhebräus das endgültige Werk «Nomokanon» oder «Zusammenfassung der synodalen Canones». Der Verfasser systematisierte hier das gesamte kirchliche, kanonische und weltliche Recht der nestorianischen Rechtstradition; die Sammlung wurde zum autorisierten, ja sogar amtlichen Bezugstext vom Rang eines seither nie überholten oder verbesserten Rechtskodex. Derselbe Verfasser vervollständigte seine Sammlung durch ein Werk mehr praktischen Inhalts unter der Bezeichnung «Regeln kirchlicher Urteile» für die kirchlichen Richter; das Werk galt als maßgebend für Gerichtsverfahren und erwarb sich eine ähnliche Autorität wie der Nomokanon.

3. Die ägyptische Staatskirche, d.h. die Kirche der koptischen Mehrheit, zögerte mit der Erstellung einer Rechtssammlung<sup>11</sup>. Der erste Nomokanon soll aus dem 11. Jh. stammen und einen gewissen Abu Sahl zum Verfasser haben. Wir wissen darüber noch wenig Genaueres. Im Verlauf dieses 11. Jh. wurden andere Sammlungen in arabischer Sprache durch die beiden Patriarchen Christodulos (1047-1077) und Kyrillos II. (1078-1092) veröffentlicht. Die Sammlungen dienten der Reform der Kirchenzucht. Erst unter dem Patriarchen Gabriel II. Ibn Turaiq (1131-1145) entstand eine systematische Sammlung des kanonischen Rechts; sie umfaßt die alte Gesetzgebung sowie Regeln des Familien- und Erbrechts aus den Quellen des römisch-byzantinischen Rechts, der sogenannten «Canones der Könige». Einige Jahrzehnte später arbeitete der Bischof von Damiette, Mikhaïl (gest. 1208), zusammen mit den Patriarchen Marc Ibn Zur'a (1166-1189)

und Yohanna Ibn Abi-Châleb (1189-1216) am Reformwerk der kirchlichen Institutionen. Zu diesem Zweck gab er einen Nomokanon heraus, eine Vorwegnahme der späteren bekannten Sammlung des Saḥīḥ Ibn 'Assal. Ein Teil des behandelten Stoffgebiets schöpft aus den melchitischen (byzantinischen) kirchenrechtlichen Sammlungen; bemerkenswert ist in diesem Nomokanon das Ehe- und Erbrecht sowie der Pflichtenkodex. Patriarch Kyrillos III. Ibn Laḥlaḥ (1235-1243) veröffentlichte in Gemeinschaft mit einem Teil des koptischen Episkopats eine Reihe von Canones, die unter anderem das Eherecht und das Erbrecht betrafen. Diesem Patriarchen ist es zu verdanken, daß einer seiner Priester, Al-Saḥīḥ Abul-Fadā'el Ibn 'Assal (gest. 1260), seinen berühmten Nomokanon verfaßte und veröffentlichte und ihn schlicht mit «Majmu' min al qawanīn al-bi'yya» («Sammlung kirchlicher Canones») überschrieb. Die Sammlung sollte der kirchenrechtlichen Gesetzgebung der koptischen Kirche als endgültiger Bezugstext dienen. Seine Quellen waren die Sammlungen der anderen Kirchen, vor allem der melchitischen und nestorianischen Kirche, außerdem das «syrisch-römische Buch» der byzantinischen Gesetzgebung, die sich im «Prochiros Nomos» des Basilios I. von Makedonien findet, schließlich das Recht der islamischen Rechtsgelehrten der schafe'itischen Schule und genauer der Werke des Abu-Ishaq al-Chirāzi. An Genauigkeit und Klarheit übertraf diese systematische Sammlung des gesamten koptischen Kirchenrechts die eines Barhebraeus, was den religiösen, gemischten und zivilen oder weltlichen Rechtsbereich betrifft. Die Sammlung fand keine Nachahmer oder gar Verbesserer, weder in der koptischen Kirche noch in den anderen Kirchen des arabischen Orients, und dies bis zur gegenwärtigen Periode nationalen Aufstiegs.

4. Will man von Rechtssammlungen ausgehen, die bestimmten Autoren zugeschrieben werden, so läßt sich für die chaledonische, also die sogenannte melchitische Kirche keine Entfaltung in einer fortschreitenden und doch systematischen Ordnung in Betracht ziehen wie bei den vorhergenannten Kirchen. Tatsächlich kennt man nur die «Panekten» eines Nikon vom Schwarzen Berg in der Nähe von

Antiochien aus der Wende zwischen dem Ende des byzantinischen und dem Beginn des lateinischen Kreuzzugs (1084-1098)<sup>12</sup>. Dieses Werk wurde in Griechisch abgefaßt, aber sehr früh schon ins Arabische übersetzt unter dem Titel «Al-Hawī al-Kabīr» oder «Große Enzyklopädie»; es enthält eine Reihe von Kapiteln über die Kirchengenese. Das Werk bildet eine Ausnahme in der Geschichte der kirchenrechtlichen Institutionen. Immerhin besaß die melchitische Kirche kirchenrechtliche Sammlungen; sie wurden vom 12. Jh. an in arabischer Sprache zusammengestellt, sind aber abhängig von Sammlungen der Großkirche von Konstantinopel, und hier sowohl von den Nomokanones als auch von den Kommentaren byzantinischer Klassiker wie Balsamon, Aristenes und Zonaras. Gegenwärtig bemüht man sich, diese Sammlungen genauer zu erforschen; man versucht, die davon erhaltenen arabischen Manuskripte in ein Verzeichnis aufzunehmen, den Einfluß des byzantinischen Rechts auf das Kirchenrecht genauer zu untersuchen und dessen eigene Gestaltung festzulegen<sup>13</sup>. Die Quellen für dieses Recht entstammen eigentlich byzantinischen Sammlungen: dem «syrisch-römischen Buch» und der kaiserlichen Gesetzgebung, vor allem dem «Procheiros Nomos» und der «Ekloga». Ist es dennoch glaubhaft, daß die Rechtsprechung die Gesetzgebung der anderen orientalischen Kirchen und sogar die der Legisten der schafe'itischen Schule der umgebenden islamischen Zivilisation und unter osmanischer Herrschaft das Recht der hanefitischen Schule in den gemischten und zivilen Bereichen der Familienangelegenheiten, des Erbrechts und der sozialen Verpflichtungen vollständig ignoriert oder überhaupt nicht gekannt hat? Das Beispiel der maronitischen Kirche, die doch so stark strukturiert ist und so zurückgezogen in den libanesischen Bergen lebt, läßt die Existenz eines solchen, wenn auch nur analogen Einflusses vermuten.

5. Die Geschichte der Rechtssammlungen der maronitischen Kirche ist ziemlich eingeschränkt. Doch ist sie durch Tatsachen zu ergänzen und zu illustrieren, die sich aus der allgemeinen sozial-klerikalen Geschichte ergeben. Die grundlegende Sammlung ist der «Kitāb al-Hudā» oder «Buch der Leitung», um

1059 durch Bischof Daoud aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt. Das Buch ist das einzige Zeugnis für ein kanonisches Recht in dieser Kirche. Die 1935 aufgrund eines Manuskriptes aus erster Hand aus dem 13. Jh. erschienene arabische Ausgabe enthält einen Teil aus der koptischen Sammlung des Ibn al-'Assal, den Familien-, Erb- und Sozialbereich betreffend<sup>14</sup>. Und bekanntlich hängt diese koptische Gesetzgebung von byzantinischen und syrisch-römischen sowie von islamisch-schafé'itischen Legisten ab. Viel später stellte der maronitische Erzbischof von Beirut, Abdallah Cara'li (1672-1742), seinerseits eine «Kurzfassung des Gesetzes und der Rechtsprechung» oder «Moukhtassar al-Schari'a lill Fatâwi» zusammen, eine gedrängte Sammlung des Zivilrechts, sagen wir einen maronitischen Nomokanon.

Ein solcher Einfluß der umgebenden zivilen Gesellschaft auf das maronitische Kirchenrecht überrascht nicht. Wir haben schon hingewiesen auf den analogen Einfluß des Rechts der französischen Kreuzfahrer während ihrer syrischen Besatzung<sup>15</sup>. Später hat man den Einfluß des islamischen Rechts auf das Privatrecht der Maroniten für die Zeit der chehabitischen Emire zwischen dem 15. und dem 19. Jh. genauestens untersucht<sup>16</sup>. Die moderne Geschichte liefert diesbezüglich gute Beispiele. Bekannte Mitglieder der maronitischen Hierarchie und des maronitischen Klerus hatten Theorie und Rechtsprechung des hanefitischen islamischen Rechts im 19. Jh. systematisch studiert, noch bevor sie amtlich von seiten der libanesischen Emire zu Richtern bestellt wurden. Genannt seien diesbezüglich der spätere Patriarch Youhanna al-Haje (1817/1890-1898) und Bischof Youhanna Habib (1816-1894), der Gründer der Missionsgesellschaft der maronitischen Libanesen<sup>17</sup>. Die Lebensgeschichte des Letztgenannten liefert ausführliche Einzelheiten über die Initiative des Patriarchen Youssef Hobeich (1823-1845). Dieser hatte den noch jungen Kleriker Habib beauftragt, sich an das Studium des geltenden islamischen Rechts zu machen. Habib kam unter der Leitung der Cheikhs-cadis dem Auftrag nach, zuerst in Beirut, anschließend im syrischen Tripolis. Man kennt sogar die Namen seiner Professoren für Rechtswissenschaft

und hanefitische Rechtsprechung, nämlich Mohammad al-Bizreh, 'Irâbi al-Zehla und den Mufti Ahmad al-Chôr. Andere Zivilrichter, berühmte Mitglieder des maronitischen Klerus, machten zur selben Zeit diese Ausbildung in Zivil- und Kirchenrecht durch, wie etwa die Bischöfe Youssef Istiphane und Gibrâil al-Nâssiri, sowie die Priester Arsânios al-Fakhoury und Girios Yammin al-'Ouhdouny u.a.

Die Darlegung der verschiedenen Quellen und der wichtigsten Sammlungen der Rechtstradition in den orientalischen Kirchen hat deutlich gemacht, wie stark der Einfluß des Zivilrechts der byzantinischen Kaiser und der islamischen Rechtsgelehrten war - ein freilich relatives Phänomen. Es betraf vor allem die weltlichen Angelegenheiten und das persönliche Statut des Familien- und Erbrechts, gewissermaßen auch das Sozialrecht. Es ist angebracht, dafür die Beweggründe anzugeben und die betreffenden Umstände aufzuhehlen. Eines sei von vornherein festgestellt: Es handelt sich um eine zum großen Teil überholte geschichtliche Vergangenheit. Immerhin blieb dieses Modell mehr als ein Jahrtausend in Geltung. Es diente einer notwendigen und heilsamen Entwicklung des Kirchenrechts. Dieses Kirchenrecht wurde nicht verstanden und konnte auch nicht verstanden werden als ein Selbstzweck, als eine Reihe unantastbarer, kristallisierter, ja sogar versteinert, außerhalb des Lebens und der Entwicklung der Kirche(n) festgelegter Vorschriften. In Wirklichkeit war dieses Kirchenrechtsmodell ein Instrument, das gerade wegen seiner Nützlichkeit und der Wirksamkeit seiner natürlichen Rolle zum Wohl und Heil der Glieder der kirchlichen Institution angewandt wurde, der lebendigen Kirche des Mystischen Leibes Christi, in enger Osmose mit der wechselhaften Geschichte der Menschen.

### *III. Analyse und Tragweite dieses Einflusses*

Dieses Phänomen muß unter seinen juridischen und geschichtlichen Aspekten der soziokulturellen und existentiellen Beziehungen der monotheistischen Religionen sowohl im christlichen byzantinischen Kaiserreich als auch unter der islamisch-arabischen Herrschaft geklärt werden.

Man kennt das anscheinend christliche Prinzip, das sich in der grundlegenden Gesetzgebung des christlichen Kaiserreiches von Byzanz durchgesetzt hat. Die byzantinischen Kaiser betrachteten sich in ihrem kaiserlichen Amt als «weltliche Bischöfe» ganz im Sinne Konstantins, vor allem aber Theodosius' I. (379–395) und Justinians I. (527–565) und deren Nachfolger; sie verstanden sich als Männer, die auf Rechtsebene eine gesetzgebende Rolle sogar für die im eigentlichen Sinn kirchlichen und kanonischen Bereiche zu übernehmen haben, alles im Blick auf das Wohl der Glieder der amtlichen Kirche und der kirchlichen Institution selbst. Entsprechend dieser Auffassung wurde das *Corpus Iuris Justiniani* «im Namen unseres Herrn Jesus Christus» veröffentlicht. Das Fundament des Kaiserreiches ruhte auf dem offiziellen katholischen Glauben. In dieser Hinsicht erließ der Kaiser oft Gesetze für die Kirche, wobei er zu seinen gesetzgebenden, verwaltungstechnischen und rechtsprechenden Verantwortlichkeiten den Episkopat heranzog. Dies geschah zum Schutz der Einheit, der öffentlichen Ordnung und des Gemeinwohls im gesamten Kaiserreich<sup>18</sup>. Ein Gesetzestext der um das Jahr 886 als Neuauflage des «Prochiroi Nomos» Basilius' I. veröffentlichten «Epanagoge» definiert das Verhältnis «vollkommener Übereinstimmung», die zwischen Reich und Priestertum, das heißt zwischen der kaiserlichen Autorität und der Autorität der Kirche bestehen soll<sup>19</sup>. Es ist klar, daß die Verantwortlichen der Kirche, die kaiserliche Gesetzgebung sowohl in den religiösen Angelegenheiten als auch in den gemischten oder zivilen, bzw. weltlichen Sachen ganz selbstverständlich als eine kanonische Rechtsquelle bejaht haben, die die Gesetzgebung eigentlich biblischen, konziliaren und patristischen Ursprungs verfeinert, ergänzt und interpretiert.

Diese Rezeption fand ihren formellen Ausdruck in der Vollmacht des Patriarchen von Byzanz, die alten Canones den neuen Situationen der geschichtlich sich entwickelnden christlichen Gesellschaft anzupassen. Davon handeln ausführlich die Paragraphen fünf, sechs und sieben des neunten Kapitels der «Epanagoge». In der konkreten Wirklichkeit

geschah diese ständige Anpassung der juristischen Normen an die sozialen Verhältnisse in der amtlichen Kirche von Byzanz auf dem Weg über zwei grundsätzliche und charakteristische Institutionen: einmal durch die Existenz und das dauerhafte und jahrhundertelange Walten des «Synodos Endemusa» oder – nach einer ungenauen, aber allgemein angenommenen Übersetzung – «Ständigen Synode»<sup>20</sup>; sodann durch die Sammlung des gemischten Rechts des «Nomokanon», der die religiösen oder kirchenrechtlichen Quellen und auch die des zivilen oder kaiserlichen Rechts enthält, deren Initiator der Patriarch Johannes III. Scholastikus von Konstantinopel war (565–577), ein aus dem syrischen Antiochien stammender Chronograph und Kanonist<sup>21</sup>.

Existenz und Wert eines solchen «Nomokanon» fügen sich in den Rahmen des im römisch-byzantinischen Reich herrschenden Einklangs von Thron und Altar. Ganz anders verhält es sich mit der eingestandenen Rezeption eines mehr oder weniger großen Teils des byzantinischen zivilen oder gemischten Rechts durch die anderen orientalischen Kirchen, nämlich durch die Kirchen syrischer Sprache und Tradition, vor allem der sogenannten Jakobiten und der Nestorianer unter Einschluß der Manoniten, sowie der Kopten im ägyptischen Gebiet. Für alle diese verschiedenen Kirchen von besonderer Eigenart, die der offiziellen orthodoxen Kirche von Byzanz fremd gegenüberstanden, ja sich ihr sogar widersetzen, bedeutete die Übernahme des berühmten und angefochtenen *syrisch-römischen Buches* ein ebenso originelles wie interessantes Phänomen. Seine Verwendung durch diese verschiedenen Kirchen wird durch seine zahlreichen arabischen, syrischen, koptischen und sogar armenischen und georgischen Übersetzungen bestens bezeugt<sup>22</sup>. Im Arabischen wird dieses Buch oft mit dem Ausdruck *Qawānīn al Muluk* («Canones der Könige») oder manchmal als *Gesetze der griechischen Könige* bezeichnet<sup>23</sup>. Abul-Paraj ibn Al-Tayyeb (gest. 1043) gibt dem Buch in seiner arabischen Übersetzung den Namen *Fiqh al-Nassrānyyah* («Recht des Christentums»). Wir können hier nur auf die zeitlich schon zurückliegende<sup>24</sup> und neuerdings wieder auflebende<sup>25</sup> Debatte

um diese Sammlung, die geschichtlich-rechtlichen Umstände ihrer Ausgestaltung und das Ausmaß ihrer Verwendung durch die nicht-byzantinischen orientalischen Kirchen verweisen. Das Grundproblem, das sich auf unser Thema bezieht, gehört in die Fragestellung sozial-kultureller und religiöser Ordnung hinsichtlich der Aufnahme und Aneignung einer solchen byzantinisch-syrischen Quelle; sie ist eine Art gemeinsamer rechtlicher Nenner für alle orientalischen Kirchen jeglicher Herkunft, Ausrichtung und Lehre.

Wichtig ist nun, in Weiterführung einer solchen Rezeption und auf analoge Weise das einzigartige und überraschende Phänomen des Einflusses islamischen Rechts auf das Kirchenrecht aller dieser Kirchen im arabischen Orient zu untersuchen. Dieses Phänomen hat schon vor einigen Jahrzehnten die Aufmerksamkeit einiger weniger Gelehrter auf sich gezogen<sup>26</sup>. Neuerdings wurde diese Forschungsrichtung wieder aufgenommen<sup>27</sup>. In allen diesen Fällen handelt es sich um einige Aspekte des Familien- und Erbrechts. So wurden Wege freigemacht für eingehendere Forschungen, die auch die Organisation und die richterliche Rechtsprechung mit einbeziehen; solche Wege müssen ernsthaft erwogen werden<sup>28</sup>. Das Grundprinzip jedoch, das die Übernahme islamischer Rechtsinstitutionen durch die orientalischen Kirchen erklärt und sogar rechtfertigt, scheint sich logisch und natürlich aus ihrer jurisdiktionellen Autonomie als anerkanntes, bestätigtes und förmlich bezeugtes religiöses Bekenntnis seit Beginn der Botschaft des Korans zu ergeben. Dieses institutionelle Statut ist auf jeden Fall schärfer zu erhellen, und seine rechtsgeschichtlichen Folgen sind herauszuschälen<sup>29</sup>.

Das Christentum, konkret gesprochen die christlichen Kirchen sind Buchreligionen wie der Islam auch. Die vom Monotheismus inspirierten Heiligen Schriften sind der Ursprung des religiösen Gesetzes, einerseits des kirchlichen und kanonischen Gesetzes, andererseits des Gesetzes der *Sunna* und der *Schari'a*. Mit der islamisch-arabischen Ausbreitung wurde es notwendig, für die neuerstandene politische und staatliche Gesellschaft Rechtsinstitutionen zu schaffen. Nach dem Vorbild des Propheten Muhammad übernahmen seine ersten Nach-

folger in der Glaubensgemeinschaft (*Umma*) das Amt eines Gesetzgebers und Richters. Nun handelt aber der Koran ausführlich über die Ehe- und Erbsangelegenheiten sowie über die sozialen Pflichten wie etwa den Jihad, die Kriegsbeute und das rituelle Almosen. Solche Vorschriften, die den persönlichen, religiösen und konfessionellen Bereich der islamischen Gläubigen betrafen, konnten nicht auf die Christen der eroberten byzantinischen und persischen Provinzen angewandt werden. Also bewahrten diese anderen «Leute des Buches» ihr eigenes religiöses und konfessionelles Statut unter der Bedingung, die islamische Oberherrschaft anzuerkennen und eine persönliche Abgabe, die Kopfsteuer, zu leisten.

Das wohlgeordnete Funktionieren des unermesslichen Reiches, das sich aus bereits reich gegliederten und organisierten Völkern zusammensetzte, erforderte jedoch eine große Anzahl von Rechts- und Verwaltungseinrichtungen für die eroberten Gebiete; diese Institutionen entstammten römisch-byzantinischem Recht, dem Recht des persischen Sassanidenreiches und sogar dem kanonischen Recht der beherrschten Kirchen. Es handelte sich nicht nur um Brauchtum und Praktiken, sondern auch um Begriffe und Grundsätze der Rechtswissenschaft, ihrer Denkmethode und der Praxis der Einmütigkeit der Gemeinschaft oder (und) ihrer Gelehrten. Die «Bekehrung» zahlreicher byzantinischer, jakobitischer, nestorianischer und koptischer Christen zum Islam leistete diesen wirklichen, wenn auch nicht formellen Beitrag. Aber ziemlich früh schon übte das so angereicherte und auf eine Stufe hoher Ausgestaltung und Vollendung gelangte islamische Recht einen ebenso wirklichen und informellen Einfluß auf das gemischte und weltliche Recht der christlichen Kirchen aus; diese Kirchen waren durch das Statut jurisdiktioneller, legislativer und gerichtlicher Autonomie im islamischen Reich begünstigt. In dieser umfassenden Sicht der Entwicklung der rechtlichen Einrichtungen kam es auf weite Sicht hin zu gegenseitiger Einflußnahme gerade aufgrund der gesellschaftlichen Koexistenz; selbst die Andersartigkeit, ja sogar Unvereinbarkeit der Lehre der beiden monotheistischen Buchreligionen war dafür kein Hindernis<sup>30</sup>.



Die «Leute des Buches», also eben auch die Gläubigen der christlichen Offenbarung, erfreuten sich des Bürgerrechts im islamischen Staat und profitierten demnach aus dessen eigener kirchlicher und kanonischer Tradition; sie waren gesetzlich sogenannte «Dhimmis». Diese Lage war ihnen nicht gänzlich und radikal abträglich und diskriminierend. Gewiß, sie *unterstanden* der islamischen Obrigkeit und mußten eine persönliche Steuer zahlen; sie waren aber auch *bevorzugt* aufgrund ihrer konfessionellen und jurisdiktionellen Selbständigkeit ihrer kirchlichen Gemeinden und auch aufgrund der Dispens vom Militärdienst, also von der «Blutsteuer» für die Ausbreitung und Verteidigung des islamischen Imperiums. Wir können hier nicht eingehender das zugleich gesetzliche oder theoretische und das geschichtliche oder existentielle vollständige Statut der Christen und ihrer Kirchen im islamischen Reich des arabischen Orients untersuchen<sup>31</sup>. Die geschichtliche Wirklichkeit geht über das bloß gesetzliche, das heißt theoretische Statut der Juristen hinaus. Diese Wirklichkeit umfaßt komplexe Elemente, wechselhafte Umstände, mit einem Wort eine Dialektik gesellschaftlicher und sogar religiöser Beziehungen, die zu einer dem arabischen Orient eigentümlichen sozial-religiösen Dynamik gehören<sup>32</sup>. In dieser weiten und offenen, eher analogen als logischen Perspektive läßt sich das einzigartige Bestehen einer Autonomie der orientalischen Kirchen einsehen sowie der wirkliche, wenn auch relative und begrenzte Einfluß des islamischen Rechts hinsichtlich gewisser Formen ihrer kirchenrechtlichen Einrichtungen. Dieses Phänomen des islamischen Einflusses und der Annahme einiger «Gesetze der Könige der Araber» reiht sich in die Linie oder Fragwürdigkeit der Annahme einiger «Gesetze der griechischen Könige», der Kaiser von Byzanz also, die der nestorianischen kanonischen Überlieferung des Perserreiches so fremd gegenüberstanden und sich den Kirchen und der jakobitischen, koptischen, ja sogar maronitischen kanonischen Tradition so stark wideretzten.

Diese ambivalente Lage ist aber keineswegs paradox. Sie ergibt sich aus dem komplexen gesetzlichen und geschichtlichen Statut oder

Modell der «*Dhimma*», die im wesentlichen aus einer «Übereinkunft» oder einem Vertrag bestand, der die islamisch-christlichen Beziehungen leitete (analog der Übereinkunft in den Beziehungen zwischen dem Thron und dem Altar in Byzanz): einerseits Herrschaft politisch-religiöser Art, aber auch gesetzlicher Schutz und Anerkenntnis der besonderen religiösen und jurisdiktionellen Identität, zu welcher die individuelle, soziale, wirtschaftliche, sozial-kulturelle, religiöse und bürgerliche Freiheit des persönlichen, familiären und erbrechtlichen Statuts gehörte, alles zusammen wohl kontrolliert und auch bestimmten Bedingungen unterworfen; andererseits Bejahung dieser Oberherrschaft, Befreiung vom Militärdienst und Immunität im Rahmen der geistlichen und konfessionellen Autorität, zugleich aber auch Annahme oder Anpassung an gewisse Rechtsinstitutionen der herrschenden islamischen Gesellschaft, hier vor allem an die Institution des *Cadi* (Richter), an das System einer der rationellsten Schulen der traditionalistischen Rechtsgelehrten, das heißt der Schaf'iten, rationell aufgrund ihrer Prinzipien, die sich auf die *Sunna*, auf die Analogie (*Qyâss*), auf den Konsens (*Ijmâa*) gründen, nicht nur auf den Konsens der Gelehrten (*Istibrân*), sondern vor allem auf die Zustimmung der Glaubensgemeinschaft (*Istilâh*) in ihrem Gemeininteresse, und die einer logischen Systematisierung aller Quellen des Korans und der Tradition verpflichtet sind. Diese Systematisierung wird zum schöpferischen Träger einer realistischen, existentiellen und lebendigen Rechtsprechung (*Ijtihâd*), die der Lage und der Entwicklung der Gesellschaft verbunden bleibt<sup>33</sup>.

Daraus erklärt sich die reiche Geschichte der Entwicklung der Quellen und der Sammlungen, in denen sich die rechtliche Tradition der orientalischen Kirchen niedergeschlagen hat. Daraus erklärt sich ebenfalls ihre existentielle Eingliederung in die islamische arabische Gesellschaft, ohne deswegen die konfessionelle Eigenart und gesetzgebende und rechtsprechende Autonomie einzubüßen, und dies bis zur Zeit der großen Renaissance ihrer Institutionen, trotz der Wechselfälle der geschichtlichen Ereignisse: Invasionen der Kreuzfahrer, der türkischen Seldschuken, der

Tataren und der Mongolen. Seitdem schritt der Niedergang fort. Es folgte eine Art Lethargie aller kirchlichen Einrichtungen am Ende der Mameluken-Epoche und mit der Errichtung der osmanischen Herrschaft. Die moderne Renaissance begann in der Mitte des 19. Jahrhunderts und fiel mit der Periode der Kodifizierungen des osmanisch-islamischen Rechtssystems zusammen. Diese Periode war verbunden mit der sogenannten Periode der «Reformen» oder «Tanzimat» nach europäischem Muster, vor allem nach dem berühm-

ten Modell des *Code de Napoléon* – eine Periode, die heute noch andauert. Sie macht dem früheren traditionellen Regime allmählich fast radikal ein Ende<sup>34</sup>. Diese neue Etappe einer systematischen und fortschreitenden Unterdrückung der konfessionellen Autonomie der orientalischen Kirchen durch die Vereinten arabisch-islamischen Nationen des Orients gehört nicht mehr zum Thema unserer Untersuchung. Sie verdient jedoch eine ernsthafte und eingehende Prüfung.

<sup>1</sup> Es kann sich bei diesem kurzen Überblick nicht um eine hochwissenschaftliche Untersuchung handeln. Es genüge, auf das hinzuweisen, was den Tatsachenbestand und die vorgeschlagenen Aussichten vertiefen helfen kann. Eine genaue Sicht dieser Quellen in ihrer Gesamtheit wird dargeboten von Ch. Chehatah, *Ahkâm al-Ahwâl al-Schakhsyya li G'ny al-Muslimîn fimîn al-Misrivîn*, Bd 1: *Fi Masâdir al-Fiqh al-Masihî al-Scharqi* (Kairo 1976) 15–51. Der Verfasser untersucht in diesem Band sowie in den bis 1961 veröffentlichten weiteren vier Bänden genauer den Einfluß des islamischen Rechts auf das christliche Eherecht der in Ägypten anerkannten christlichen Gemeinschaften. Hinsichtlich des von uns untersuchten Themenbereichs sind diese Studien gründlich und anregend. Vom gleichen Verfasser wurde veröffentlicht: *Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite. Les sujets de l'obligation* (Paris 1969).

<sup>2</sup> Fragestand nach den gelehrten Untersuchungen des Kardinals Pitra und Z. von Lingenthals/F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la théologie*, Bd. 2 (Paris 1945) 274–276. Vgl. auch E. Deslandes, *Les sources du droit canonique oriental*, in: *Echos d'Orient* 32 (1934) 476ff. u. 33 (1935) 444ff.

<sup>3</sup> K.G. Bruns/E. Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert* (Leipzig 1880), Neudruck 1932.

<sup>4</sup> L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin* (Paris 1949) 174–180.

<sup>5</sup> Al-Schafiti, *Al-Umm*, 4 Bde. (Kairo 1321).

<sup>6</sup> Al-Mawardi, französische Übersetzung und Anmerkung von E. Fagnan (Algier 1915).

<sup>7</sup> *Syrische Rechtsbücher*, hrsg. u. übers. von E. Sachau, 3 Bde. (Berlin 1907–1914).

<sup>8</sup> Bezüglich der Autoren dieser Kirche verweisen wir auf die Vermerke und Analysen von A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922, Neudruck Berlin 1968). J.B. Chabot, *Littérature syriaque* (Paris 1934), bietet eine Übersicht über das Wesentliche. Neuerdings W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, Bd. 2: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer von den Anfängen bis zur Mongolenzeit* (Wien 1989). Über Grégoire Aboul-Faraj ibn al-'Ibrî (Barhebraeus) vgl. auch G.

Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II (Vatikan 1947) 272–281.

<sup>9</sup> Auch bezüglich der Autoren dieser Kirche verweisen wir auf die Vermerke und Analysen von A. Baumstark aaO., auf J.B. Chabot aaO. und auf W. Selb aaO., Bd. 1: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer* (Wien 1981). Diese Autoren haben in syrischer Sprache geschrieben, doch gab es häufig arabische Übersetzungen. Das gleiche gilt nicht für den Verfasser der folgenden Anmerkung.

<sup>10</sup> G. Graf, aaO., II, 160–177, vor allem 173–177. Sein vollständiger Name ist Abul-Faraj Abdallah ibn al-Tayyeb al-'Iraqi; er war Arzt, Philosoph, Mönch und Priester im Dienst der Kirche als Sekretär des Katholikos und Organisator der Wahlsynode. Zweibändige Ausgabe von W. Hoenerbach und O. Spies, in: C.S.C.O. (Löwen 1953).

<sup>11</sup> Bezüglich der Autoren dieser Kirche verweisen wir auf die Vermerke und Analysen von G. Graf, aaO. II, denn ihre Werke sind auf Arabisch geschrieben. Vgl. jedoch W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, zusammengestellt und zum Teil übersetzt (Leipzig 1900, Neudruck Aalen 1968). Hinsichtlich Ibn Assal vgl. die meisterhafte Analyse von C.A. Nallino, *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei sec. XII–XIII*, in: *Rendiconti della Acad. naz. dei Lincei* (1925) 101–165.

<sup>12</sup> G. Graf, aaO., II, 64–69; C. de Clerq, *Les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire*, in: *Archives d'histoire du droit oriental IV* (1949) 187–203; J. Nasrallah, *Un auteur antiochien du onzième siècle. Nicon de la Montagne Noire*, in: *Proche Orient chrétien 19* (1969) 150–161.

<sup>13</sup> Ph. Nabaa, *Les sources de l'ancien droit matrimonial des Melkites*, in: *POC 2* (1952) 302–318; J.B. Darblade, *La collection canonique arabe des Melkites (Harissa/Libanon 1946)*; E. Jarawan, *La collection canonique arabe des Melkites et sa physionomie propre, d'après documents et textes, en comparaison avec le droit byzantin* (Rom 1969).

<sup>14</sup> P. Fahed, *Kitâb al-Huda od. Livre de la Direction. Code maronite du Haut moyen âge* (Aleppo 1935).

<sup>15</sup> J. Feghali, *Histoire du droit de l'église maronite*, Bd. 1 (Paris 1962) 25f.

<sup>16</sup> I. Aouad, *Le droit privé des Maronites au temps des Emirs Chihab (1447-1841)* (Lyon 1933).

<sup>17</sup> P. Dib, *Histoire de l'église maronite* (Beirut 1962) 231, was den Patriarchen al-Haje betrifft; ebenso Y. al-'Indary, *Al-Mutrann Yuhanna Habib* (o.O. 1980) 46-49.

<sup>18</sup> J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847* (Paris 1905) 74-79; L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin* (Paris 1949) 430-446.

<sup>19</sup> H. Monnier, *Les Nouvelles de Léon le Sage* (Paris 1923) 30ff.

<sup>20</sup> J. Hajjar, *Le Synode permanent dans l'église byzantine, des origines au XI. siècle* (Rom 1962); *Orientalia christiana analecta* 164.

<sup>21</sup> L. Petit, *Jean le scolastique*, in: *Dict. Théol. Cath.*, Sp. 829-831.

<sup>22</sup> H. Kaufhold, *Mitteilung*, in: *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages 1986* (Frankfurt a.M. 1987) 505ff.

<sup>23</sup> W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht aaO.* Bd. 1, 129-130.

<sup>24</sup> C.A. Nallino, zahlreiche Artikel, hrsg. von M. Nallino, in: *Raccolta di scritti editi e inediti*, Bd 4: *Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani* (Rom 1942) XX.

<sup>25</sup> W. Selb, *Le Livre syro-romain et l'idée d'un coutumier de droit séculier orientalochrétien (sic)*, in: *Problemi attuali di scienza e di cultura: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Accademia nazionale dei Lincei* (Rom 1964) 329ff; Volterra, *Il libro siro-romano nelle recenti ricerche*, in: *Problemi aaO.* 297ff; A. Vööbus, *Die Entdeckung neuer wichtiger Quellen für das Syrisch-Römische Rechtsbuch*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, Rom, 89 (1972) 348ff; ders., *New Light on the Textual History of the Syro-Roman Law Book*, in: *Rassegna di diritto romano*, Neapel, 19 (1973) 156ff.

<sup>26</sup> C.A. Nallino, *Il diritto musulmano nel Nomocanoone siriano cristiano di Barhebreo*, in: *Rivista degli Studi orientali IX* (1923) 514f; A. D'Emilia, *Influssi di diritto musulmano nel capitolo XVIII,2, del Nomocanoone arabo d'Ibn al'Assal*, in: *Rivista degli Studi orientali XIX* (1941) 1-15.

<sup>27</sup> Vgl. besonders die Arbeiten von H. Kaufhold, *Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V bar Abgare zugeschriebene Rechtsbuch* (München 1971). Über diesen in unserem Text nicht erwähnten Katholikos vgl. A. Baumstark, aaO. 235; G. Graf, aaO. II, 151-153; dieser Katholikos

ist bekannt unter seinem arabischen Namen Yuhanna ibn 'Issa al 'A'raj. Auch andere Studien von Kaufhold sind noch heranzuziehen, vor allem: *Islamisches Erbrecht in christlich-syrischer Überlieferung*, in: *Oriens christianus LIX* (1975) 19ff; ders., *Über die Entstehung der syrischen Texte zum islamischen Recht*, LXIX (1985) 54ff.

<sup>28</sup> Em. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Bd. 1 (Paris 1938), Bd. 2 (Paris 1943).

<sup>29</sup> N. Edelby, *L'origine des juridictions confessionnelles en Terre d'Islam*, in: *Proche-Orient chrétien I* (1951) 192ff.

<sup>30</sup> J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman* (Paris 1952); ders., *Introduction au droit musulman* (Paris 1983).

<sup>31</sup> A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut 1958); die Arbeit enthält aufgrund zahlreicher berichteter Fakten mehr zum Nachdenken, als der Titel ahnen läßt.

<sup>32</sup> J. Hajjar, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris 1962, Neudruck Damaskus 1995), 2. Kap.: *Du libéralisme musulman à la survie chrétienne*, 57-140; vgl. auch A. Ducelier, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen âge (VII-XIe s.)* (Paris 1971).

<sup>33</sup> C. Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane: le concept d'ijma' et la problématique de l'autorité* (Paris 1975); M. Bertrand, *L'accord unanime de la Communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam: d'après Aboul-Husayn al-Basrî* (Paris 1970).

<sup>34</sup> J. Hajjar, *La suppression des tribunaux confessionnels en Egypte*, in: *Proche-Orient chrétien V* (1955) 317-331 u. VI (1956) 11-27.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

## JOSEPH HAJJAR

1923 in Damaskus (Syrien) geboren; Philosophie- und Theologiestudium in Jerusalem (Palästina); 1946 in Jerusalem zum Priester geweiht; Priesterdienst im katholischen griechisch-melkitischen Patriarchat von Antiochien; promovierte in Kirchen- und Zivilrecht (*utriusque juris*); Staatsdoktorat in Literaturwissenschaft. Universitätsprofessor und Geschichtsforscher in Frankreich und Deutschland; zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Schareh Halab 1, P.O. Box 4823, Damaskus, Syrien.