

Patriarch Nikephoros II. von Jerusalem (vor 1166–1173/76) und die konstantinopolitanischen Synoden seiner Zeit

von Peter Plank, Würzburg

Möglicherweise hat er das Heilige Land niemals betreten, ganz sicher nicht nach seiner Erhebung zu dessen orthodoxem Ersthierarchen. Hätte er es versucht, wie es sein Nachfolger Leontios II. getan hat, so hätte er jedenfalls ebenso wie dieser seine Kathedra zu Jerusalem nicht besteigen können. Die weltlichen und geistlichen Kreuzfahrer, die dort zu seiner Zeit herrschten, hätten dies nicht geduldet. Dennoch gab es in Konstantinopel, wo er notgedrungen residierte, Kreise, die ihm mit der Begründung, er sei nicht inthronisiert worden, seine patriarchalen Rechte streitig zu machen und vor allem seine Teilnahme an den dort stattfindenden Reichssynoden zu verhindern suchten. Dabei stellen die Akten solcher Synoden die Hauptquelle unseres Wissens über Nikephoros II.¹ dar. So läßt sich das Dilemma, in dem sich alle orthodoxen Patriarchen von Jerusalem zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft über die Heilige Stadt befanden, an seiner Person am deutlichsten ablesen.

I. Patriarch der Heiligen Stadt

Für die Orthodoxen im Patriarchatsgebiet von Jerusalem scheint kein Zweifel daran bestanden zu haben, daß der in der fernen rhomäischen Reichshauptstadt lebende Nikephoros ihr legitimes kirchliches Oberhaupt war. Das ist einigen Zeugnissen ihres gottesdienstlichen Lebens zu entnehmen.

In den hymnischen Diptychen der jerusalemischen Kirche, die ein gewisser Neilos zu Ende des 13. Jahrhunderts verfaßt hat, taucht der »gotterfüllte (θεῖος) Nikephoros« an mehreren Stellen als Nachfolger Ioannes IX. und als Vorgänger Leontios II. auf.² Damit besitzen wir termini post quem für den Beginn und ante quem für das Ende seiner Amtszeit. Sie sind gegeben in der Beurkundung der Teilnahme Ioannes IX. an einer Synodal-

¹ M. Le Quien, *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus*, Bd. III, Paris 1746 (ND Graz 1958), S. 503; V. Grumel, *La chronologie des patriarches de Jerusalem sous les Commènes*, in: *Izvestija na Bŭlgarskoto Istoricesko Družestvo XVI-XVIII* (Sbornik P. Nikov), Sofia 1940, S. 109–114, dort: S. 113.

² Δίπτυχα τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἐκκλησίας, in: A. Papadopoulos-Kerameus (Hg.), Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, Bd. I, Sankt Petersburg 1891 (ND Brüssel 1963), S. 124–143, dort: S. 125, 132, 140, 142.

sitzung am 17. Mai 1157 zu Konstantinopel³ und im Jahr 1176 als der Zeit der Amtsübernahme durch Leontios II.⁴

Klarer noch spiegelt sich das kirchlich-kanonische Bewußtsein in einem weiteren liturgischen Dokument wider, dessen Inhalt aus der Zeit des Patriarchen Nikephoros selbst stammt: Der Codex Sinaiticus Graecus 1040, ein Diakonikon, d. h. ein Rollenbuch des Diakons, das alle ihm zukommenden gottesdienstlichen Texte in der Form beinhaltet, wie sie in dem zum Jerusalemer Patriarchat gehörenden Dornbusch-Kloster am Berge Sinai üblich waren⁵, enthält im Rahmen der Diptychen der Lebenden zur Jakobus-Liturgie folgenden Eintrag⁶:

Ὑπὲρ σωτηρίας εἰρήνης ἐλέους ἀγάπης διαμονῆς καὶ ἀντιλήψεως τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἁγίων μεγάλων οἰκουμενικῶν ὀρθοδόξων τριῶν πατριαρχῶν Λουκᾶ Κωνσταντινουπόλεως, Σωφρονίου Ἀλεξανδρείας, Ἀθανασίου Ἀντιοχείας, Πέτρου τε τοῦ πανοσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου καὶ λοιπῶν ὁσίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων τῶν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ...

In diesen Diptychen, die Teil der eucharistischen Anaphora sind, wird der kirchlich-kanonischen Gemeinschaft Ausdruck gegeben, in die sich das berühmte Sinai-Kloster zur Zeit der Vorsteherschaft des Erzbischofs Petros eingebunden sah. Es wußte sich zum Patriarchat Jerusalem gehörig, als dessen Oberhaupt Nikephoros II. betrachtet wurde. Das jerusalemische Patriarchat unter Nikephoros aber stand nach dem kirchlichen Bewußtsein der Sinaiten in liturgisch-kanonischer Gemeinschaft mit den orthodoxen Patriarchaten von Konstantinopel, von Alexandrien und von Antiochien. Deren eigens genannte Dreizahl schließt deutlich aus, daß das Sinai-Kloster — und damit doch wohl das gesamte Patriarchat, zu dem es gehörte — sich zur Zeit des Patriarchen Nikephoros und des Erzbischofs Petros etwa noch in kanonischer Gemeinschaft mit Rom und so mit der gesamten lateinischen Kirche geglaubt hätte, wie dies gelegentlich behauptet wird⁷.

Was die genannten vier Patriarchate neben ihrem chaledonischen Glaubensbekenntnis zusammenhielt, war, unabhängig davon, in welchem Herrschaftsbereich sie sich faktisch befanden, ihre kirchlich-politische Loyalität zum rhomäischen Kaisertum, weswegen die Bezeichnung »Melkiten« (Anhänger des Kaisers bzw. seines Glaubensbekenntnisses) auf sie im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes zutrifft.⁸ Unsere Handschrift bringt dies

³ Synodalprotokoll im Buch XXIV der Panoplia dogmatike des Niketas Choniates: PG 140, 177–201. Erwähnung des Patriarchen dort: 180, 181, 188, 191.

⁴ D. Tsougarakis, The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem. Text, Translation, Commentary, Leiden u. a. 1993, S. 195 f.

⁵ Dokumentiert bei: A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĭeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnoĭ vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (ND Hildesheim 1965), S. 127–135.

⁶ Diese Passage des Codex zitiert bei: F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Bd. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, S. 501 f.; auch bei: R. F. Taft, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Bd. IV: The Diptychs, (OCA 238), Rom 1991, S. 62.

⁷ Steven Runciman etwa glaubt, der orthodoxe Klerus in Palästina habe die lateinischen Patriarchen als rechtmäßig anerkannt, und das Schisma datiere erst aus der Zeit nach 1187: Adhemar of Le Puy and the Eastern Churches, in: Actes du VI^e congrès international d'études byzantines, Paris 27 juillet – 2 août 1948, Bd. I, Paris 1950, S. 319–332, dort: S. 331. Vgl. G. Hofmann, Sinai und Rom, (OC 37), Rom 1927, S. 241. Anders M. Jugie, Le traité sur les azymes attribué à Syméon II de Jérusalem, EO 26 (1927) 421–425, dort: 422 f.

⁸ Heute werden merkwürdigerweise die mit Rom Unierten des byzantinischen Ritus im Nahen Orient als Melkiten bezeichnet.

an anderer Stelle⁹ durch die Kommemoration des regierenden Kaisers Manuel I. und seiner zweiten Gemahlin, der Kaiserin Maria, zum Ausdruck.

Die genannten Namen nun lassen es zu, die Entstehungszeit des sinaitischen Cod. graec. 1040 auf wenige Jahre einzugrenzen: Patriarch Lukas Chrysoberges von Konstantinopel regierte von Aug./Okt. 1157 bis Nov. 1169/Jan. 1170¹⁰ und Patriarch Athanasios I. von Antiochien ca. 1157 – 29. Juni 1170¹¹. Zusammen mit diesen beiden Hierarchen war Patriarch Sophronios III. von Alexandrien bei der Eheschließung Kaiser Manuel I. (1143–1180)¹² mit Maria von Antiochien (1161–1183)¹³ am Christgeburtstag 1161 zu Konstantinopel anwesend¹⁴. Demnach wurde unsere Handschrift zwischen den Jahren 1162 und 1169 abgefaßt, sollte der Vorgänger des sinaitischen Erzbischofs Petros namens Ioannes (Yūhanna) noch im Jahr 1164 einen arabischen Brief an seine Mönche geschrieben haben¹⁵, frühestens in ebendiesem Jahr. Aus der so näher bestimmten Abfassungszeit des Sin. graec. 1040¹⁶ lassen sich freilich keine chronologischen Erkenntnisse über die Regierungszeit Nikephoros II. von Jerusalem gewinnen, die über jene Daten hinausführten, die den Zeugnissen über seine synodale Tätigkeit in der byzantinischen Reichshauptstadt zu entnehmen sind.

II. Träger dogmatischer Norm

Trinitätslehre und Christologie bilden von jeher das theologische Fadenkreuz der christlichen Kirche, das sie von den anderen monotheistischen Religionen scharf unterscheidet. Wenn diese zentralen Lehren der christlichen Theologie auch durch die Ökumenischen Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts ihre definitive Formulierung und durch jene des 6. und 7. Jahrhunderts weitere dogmatische Präzisierung gefunden hatten, so haben sie doch niemals aufgehört, die Gemüter zu bewegen. Gerade zur Mitte des 12. Jahrhunderts spitzten sich alte trinitarische und christologische Grundprobleme unter dem neuen Gewand ganz spezieller Fragestellungen im byzantinischen Reich derart zu, daß die Abhaltung von Reichssynoden zu ihrer Lösung geboten schien.

So fanden in den Jahren 1156 und 1157 große Synodalsitzungen zu der Frage statt, ob Gott, der Vater, allein oder die gesamte Trinität und damit auch deren zweite Person, der menschengewordene Logos, Empfänger des in der Eucharistie gegenwärtig gesetzten

⁹ Zitiert bei A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (ND Hildesheim 1965), S. 134.

¹⁰ Vgl. A. Kazhdan, Loukas Chrysoberges, *The Oxford Dictionary of Byzantium* II, 1991, S. 1253.

¹¹ A. Failler, Le patriarch d'Antioche Athanase I^{er} Manassès (1157–1170), *REB* 51 (1993) 63–75.

¹² P. Schreiner, Manuel I. Komnenos, *LexMA* VI, 1992, S. 209.

¹³ Ch. M. Brand, Maria of Antioch, *The Oxford Dictionary of Byzantium* II, 1991, S. 1298.

¹⁴ Ioannes Kinnamos, *Historia* V, 4: PG 133, 561.

¹⁵ So M. H. L. Rabino, Le monastère de Saint-Catherine du Mount Sinai, Kairo 1938, S. 83, und J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle*, Bd. III/1 (969–1250), Louvain/Paris 1983, S. 73 und 318.

¹⁶ A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (ND Hildesheim 1965), S. 127, gibt als Entstehungszeit die Regierung des Patriarchen Lukas Chrysoberges an. Doch läßt die Nennung der Kaiserin Maria eine weitere Präzisierung zu.

Selbstopfers Christi sei¹⁷. Der Unbelehrbarkeit wegen, mit der Soterichos Panteugenos, erwählter, aber noch nicht geweihter Patriarch von Antiochien, in Verkennung der trinitarischen Perichorese den Vater allein für den Empfänger des Opfers Christi hielt, wurde er von der Synode seines Amtes enthoben. Für die Geschichte der Patriarchen von Jerusalem sind die Akten dieser Synoden insofern von Bedeutung, als sich aus ihnen der Amtswechsel von Patriarch Nikolaos zu Patriarch Ioannes IX. in die Zeit zwischen dem 26. Januar 1156 und dem 12. Mai 1157 datieren läßt¹⁸. In die Debatten selbst allerdings haben beide allem Anschein nach nicht eingegriffen, so wichtig ihre Anwesenheit aus ekklesiologischen und protokollarischen Gründen bei der Lösung der anstehenden, die gesamte orthodoxe Kirchengemeinschaft betreffenden doktrinären und disziplinären Fragen auch war.

Ein knappes Jahrzehnt später sah man sich in Konstantinopel mit einem christologischen Problem konfrontiert, das offenbar aus dem Abendland importiert war und dessen Wurzeln in der christologischen Kontroverse zwischen Gerhoh von Reichersberg (1093/94–1169) und den Gilbertinern zu liegen scheinen¹⁹. Um den anhaltenden Streit um die rechte Auslegung des Ausspruchs Christi »Mein Vater ist größer als ich« (Joh 14,28) zu beenden, berief Kaiser Manuel zum März 1166 wiederum eine große Synode unter Zuziehung der Oberhäupter anderer orthodoxer Kirchen, nämlich der Patriarchen Athanasios I. von Antiochien und Nikephoros II. von Jerusalem, ein.²⁰

Schon die protokollarische Ordnung²¹ der Anwesenheitsliste zeigt, welche Bedeutung den Patriarchen in der Versammlung zugemessen wurde. Den Vorsitz führte der Kaiser selbst (προκαθήμενος). Ihm zur Seite (παρισταμένων) standen die Mitglieder des Hofstaates. Als Richter zur Beratung versammelt (συνεδριάζόντων)²² waren der Ökumenische Patriarch Lukas und seine beiden Amtskollegen. Ihnen zur Seite (παρισταμένων) standen 39 Bischöfe, die ausnahmslos dem Patriarchat von Konstantinopel angehörten, sowie die hohen Beamten der Patriarchie, also die übliche Haussynode (ἐνδημοῦσα) des Ökumenischen Patriarchats.

Die aus diesem Anwesenheits-Protokoll zu ziehende Vermutung, daß den drei Patriarchen eine normative Rolle im Verfahren zudedacht war, bestätigt der berichtete modus procedendi: Zuerst gaben alle 39 Bischöfe, der Rangfolge ihrer Sitze entsprechend, ihre Voten ab²³. Manche von ihnen verzichteten auf ein eigenes Statement und schlossen sich statt dessen einem ihrer Vorredner an. Zwei Bischöfe freilich, der von Methymne und der

¹⁷ PG 140, 148–153 bzw. 177–201.

¹⁸ Vgl. V. Grumel, La chronologie des patriarches de Jerusalem sous les Comnènes, S. 112 f.; P. Plank, Ioannes IX. von Jerusalem (1156/57 – vor 1166), Patriarch im Exil, in: M. Kohlbacher – M. Lesinski (Hgg.), Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, (Oikonomia 34), Erlangen 1994, S. 176–191.

¹⁹ Vgl. P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, ByZ 48 (1955) 339–368.

²⁰ Kritische Edition des Synodalprotokolls: St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν IB' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 141–153.

²¹ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 141–143.

²² So deutet den Terminus J. Darrouzès, Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine, (Archives de l'Orient Chrétien 11), Paris 1970, S. 146 f.

²³ St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν IB' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 143–149.

von Proikonnesos, folgten dabei einem ihrer Amtskollegen, dessen Meinung sich dann als heterodox erwies. Von ihnen vermerkt das Protokoll bereits hier an der jeweiligen Stelle²⁴, sie hätten sich später der Meinung der heiligsten Patriarchen angeschlossen. Von den 14 Patriarchatsarchonten²⁵ äußerten acht erst gar keine eigene Ansicht. Vielmehr schlossen sich vier von ihnen schon im voraus dem Votum des Ökumenischen Patriarchen an, vier weitere den Meinungsäußerungen der drei Patriarchen insgesamt. Nachdem diese gesprochen hatten, blieb nur noch²⁶, die neun Bischöfe und den Megas Skeuophylax, die anderes, damit nicht Vereinbares, geäußert hatten, danach zu fragen, ob sie nunmehr ihre falschen Ansichten zugunsten jener der heiligsten Patriarchen aufgeben wollten. Sie wollten es alle, auch Metropolit Konstantinos von Kerkyra, der davon später wieder abrückte.

Das eigentliche dogmatische Urteil blieb demnach den drei Patriarchen vorbehalten. Ihnen war die exklusive Rolle von Normträgern zugeordnet. Die Patriarchatsarchonten, die davon im voraus unterrichtet waren, verhielten sich, um ihre Meinung befragt, größtenteils entsprechend. Auch und gerade mit dem Kaiser, der in seiner höchst interessierten und aktiven Teilnahme an den theologischen Debatten seiner Zeit durchaus mit seinem Vorgänger Iustinianos I. (527–565) vergleichbar ist, war die ausschlaggebende Funktion der drei Patriarchen wie die Art, in der sie sie wahrnehmen sollten, mit Sicherheit abgesprochen.²⁷

Umso mehr Beachtung verdient der Umstand, daß ihre Voten sich nicht etwa nur im konkreten Wortlaut unterschieden, sondern einander auf eine Art und Weise ergänzten, die auf eine durchdachte gegenseitige Abstimmung schließen läßt: Zunächst bestätigte der Ökumenische Patriarch Lukas²⁸ jenen Bischöfen die Rechtgläubigkeit, die das besagte Herrenwort »auf die Menschheit in Christus« (κατὰ τὸ ἐν τῷ Χριστῷ ἀνθρώπινον) oder »auf die menschliche geschaffene Natur in ihm« (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ ἀνθρωπίνην κτιστὴν φύσιν) bezogen hatten. Nun wahren die Verfechter dieser Auslegung zwar ohne Schwierigkeiten die vom Nicaenum I festgehaltene Wesensgleichheit (ὁμοούσιος) des göttlichen Logos mit dem Vater. Doch müssen sie sich die Frage gefallen lassen, wie sie eine Trennung der Menschheit von der Gottheit in Christus, also die Gefahr des Nestorianismus, vermeiden wollen.

An diesem Punkt nun setzte Patriarch Athanasios von Antiochien²⁹ an, indem er feststellte, das Wort Christi beziehe sich auf die Inkarnation (ἐνανθρώπησις) sowie auf das Geschaffene und Leidensfähige (κτιστόν τε καὶ παθητόν) in ihm. Damit griff er zwar den vorgelegten theologischen Faden auf, setzte aber deutlich einen weiteren dogmatischen Akzent, indem er durch die Einbeziehung des Begriffes der Menschwerdung (vgl. Joh

²⁴ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 147 bzw. 149.

²⁵ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 149–151.

²⁶ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 152 f.

²⁷ Kinnamos berichtet, daß der Kaiser im Vorfeld der Synode intensive Kontakte mit vielen Beteiligten, gerade auch mit »den anderen Patriarchen«, d.h. abgesehen vom Ökumenischen Patriarchen, mit dem er sich ohnehin einig wußte, pflegte: Historia VI, 2: PG 133, 621.

²⁸ St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐπίδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 151.

²⁹ Ebd.

1,14) die Einheit der gottmenschlichen Person Christi hervorhob, ohne indes etwas anderes an ihm für leidensfähig (παθητόν) zu halten als das Geschaffene (κτιστόν).

In dem Konzentrat der wenigen Sätze aus dem Mund der beiden Patriarchen spiegelt sich das alte christologische Problem wider, Gottheit und Menschheit in dem einen Christus voneinander zu unterscheiden, ohne sie voneinander zu trennen, anders ausgedrückt, die Zwei-Einheit Christi auf dem schmalen Grad zwischen den beiden Abgründen des Nestorianismus und des Monophysitismus auszusagen. Wie in alter Zeit, vom 5. bis zum 7. Jahrhundert, mehrere Ökumenische Konzilien notwendig geworden waren, um in Beantwortung drängender Glaubensfragen der Einheit der Person wie der Zweiheit der Naturen Christi durch abwechselnde Betonung des einen oder des anderen Aspekts gerecht zu werden, so hielt man es offenbar auch noch im Konstantinopel der Komnenen für geraten, die Zweiheit und Einheit des Gottmenschen durch unterschiedliche hierarchische Normträger zur Sprache bringen zu lassen.

Wenn nun die patriarchalen Voten der Synodalsitzung am 2. März 1166 nicht individueller Spontaneität überlassen waren, sondern durchdachter und sorgfältig geplanter Absprache folgten, so mußten auch die abschließenden Worte des dritten Normträgers, des jerusalemischen Patriarchen Nikephoros, ein bestimmtes Ziel verfolgen. Da es kaum in dem hybriden Versuch bestehen konnte, die bewußt antithetisch vorgetragene Christologie seiner beiden Vorredner in einer Art Synthese zum Ausgleich zu bringen, mußte es anderswo zu suchen sein: »Es kam der Heilige Geist, um das Wort 'Der Vater ist größer als ich' zu erklären durch die heiligen großen Leuchten der Kirche und die heiligen und ehrwürdigen Synoden. So nehme ich alle Auslegungen an, mit denen sie es erklärt haben. Da sie indes gesagt haben, daß Christus diesen Ausspruch als vollkommener Gott wie als vollkommener Mensch getan hat, das heißt im Besitz der geschaffenen und leidensfähigen Natur, der gemäß er auch gelitten hat, so sage auch ich dasselbe und kann es nicht leugnen.«³⁰

Auf den ersten Blick scheint es so, als wolle der Patriarch sich überhaupt nicht auf eine bestimmte Auslegung des zur Debatte stehenden Schriftwortes festlegen, sondern ganz allgemein mit dem Hinweis auf eine mehrgestaltige Tradition begnügen, indem er erklärt, ihm sei prinzipiell jede Exegese akzeptabel, die sich in die geistgewirkte synodale und patristische Überlieferung der Kirche einfüge. Doch zeigt der zweite Teil seiner kurzen Rede, daß er durchaus eine eigene Meinung hat und sich keineswegs scheut, sie zu äußern. Auch er neigt, wie seine beiden Amtskollegen, der Erklärung τοῦ ἀνθρώπινου zu und begründet seine Ansicht. Das Argument allerdings, mit dem er dies tut, ist gesonderter Aufmerksamkeit wert: Der Herr habe seinen Ausspruch »als vollkommener Gott wie als vollkommener Mensch, das heißt im Besitz der geschaffenen und leidensfähigen Natur« getan.

Diese merkwürdige Begründung setzt offensichtlich voraus, daß dem Patriarchen eine andere Auslegung bekannt ist, nach der das Herrenwort theoretisch auch dem noch nicht Mensch gewordenen Logos in den Mund gelegt werden könnte, nach der es sich also auf

³⁰ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 152. Wilhelm Hotzelts Ansicht, Nikephoros habe »auf einem Konzil 1166 die in Frage stehenden Dogmen in römischem Sinne interpretieren helfen« müssen, was ihm nicht leicht gefallen sei (Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099–1291, Köln 1940, S. 27), ist schlicht abwegig.

seine Gottheit bezieht, eine Auslegung, die zudem in der heiligen Überlieferung der Kirche ihren Platz und ihre Berechtigung hat, auch wenn Nikephoros selber ihr nicht den Vorzug geben mag oder kann. Diese Deutung, die Nikephoros im Auge hat, ohne sie direkt zu nennen, kann keine andere als jene τοῦ αἰτίου sein, welche die Schriftstelle auf die ewige Zeugung des Logos aus dem Vater hin auslegt. So berühmte Theologen der Alten Kirche wie Athanasios von Alexandrien, Gregorios der Theologe und Basileios der Große hatten sie vertreten³¹. Es war offenkundig die Aufgabe des jerusalemitischen Patriarchen Nikephoros, dieser Auslegung die Qualität der Rechtgläubigkeit zu sichern, ohne sie direkt anzusprechen oder gar zu favorisieren. Die fünf Anhänger, die sie auch unter den 1166 versammelten Bischöfen gefunden hatte, mögen ihm für sein normschaffendes Wort besonders dankbar gewesen sein.

Am 6. März versammelten sich die Synodalen nochmals³², um die getroffenen Entscheidungen durch ihre Unterschriften zu bekräftigen. Auch der Kaiser, der sie als erster mit roter Tinte unterzeichnete, schloß sich dabei ausdrücklich den Voten der Patriarchen (στοιχῶ) an³³. An den Unterschriften der Patriarchen³⁴ fällt auf, daß nur Lukas sich in seiner Eigentitulatur als Mönch bezeichnet (ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Λουκάς καὶ ἐλέφ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως κτλ.), was zu tun, war es denn gegeben, üblich war. Aus dieser Sitte ist umgekehrt zu schließen, daß Nikephoros — im Gegensatz zu seinem Vorgänger Ioannes IX.³⁵ — nicht aus Kreisen des Mönchtums, sondern des Klerus, vermutlich des hohen Patriarchalklerus der Hauptstadt, in sein Amt gewählt worden war.

Da der darauffolgende Sonntag, der 13. März, der erste der vorösterlichen Fastenzeit war, an dem seit der endgültigen Beilegung des Bilderstreits im Jahr 843 die gottesdienstliche Ausrufung des orthodoxen Synodikons üblich ist, bot er sich dazu an, die dogmatischen Entscheidungen der Synode feierlich der Öffentlichkeit bekanntzugeben³⁶. Kaiser Manuel legte im Beisein der Patriarchen und der Bischöfe den Synodaltomos auf dem Altartisch der Hagia Sophia nieder. Der herkömmliche Text des Synodikons aber wurde um vier entsprechende Abschnitte erweitert, die bis heute zu seinem Bestand gehören³⁷. Während sich der Ökumenische Patriarch mit seiner Haussynode in den folgenden Wochen noch mehrmals internen Problemen widmen mußte, die mit der getroffenen

³¹ St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. I: Κριτική κειμένων καὶ ἐρμηνεία, Thessaloniki 1968, S. 107–116.

³² St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 153–159.

³³ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 156.

³⁴ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 157.

³⁵ Vgl. dessen Unterschrift, die er am 12. Mai 1157 geleistet hat: PG 140, 197. Dazu: P. Plank, Ioannes IX. von Jerusalem (1156/57 – vor 1166), Patriarch im Exil, in: M. Kohlbacher – M. Lesinski (Hgg.), Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, (Oikonomia 34), Erlangen 1994, S. 176–191.

³⁶ St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 159–161.

³⁷ Τριψίδιον κατανακτικόν, Ausgabe der Ἀποστολική Διακονία, Athen 1960, S. 147. Vgl. J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, in: Travaux et Mémoires II, 1967, S. 1–316, dort: S. 74–77 und 216–226.

dogmatischen Entscheidung in Zusammenhang standen³⁸, konnte Nikephoros von Jerusalem ebenso wie Athanasios von Antiochien zu Recht annehmen, das Seinige zur Lösung der aufgeworfenen Lehrfrage getan zu haben.

III. Wahrer synodaler Kontinuität

In der großen Synodalsitzung am 2. März 1166 war es Patriarch Nikephoros von Jerusalem zugefallen, mit normativer Autorität darauf aufmerksam zu machen, daß die Auslegung τοῦ ἀνθρώπινου des Herrenwortes »Mein Vater ist größer als ich«, obwohl ihr in jeder Weise der Vorzug gegeben wurde, nicht die einzige ist, die sich im Schrifttum der heiligen Väter der Kirche findet und mit dem orthodoxen Glauben vereinbar ist. Doch konnten und sollten keineswegs alle von den Synodalen vorgetragenen Erklärungsversuche mit diesem Hinweis gerechtfertigt werden, auch nicht jener, den Konstantinos von Kerkyra vertrat. Der Herr habe, so der Metropolit, seinen Ausspruch hinsichtlich seiner Menschheit getan, aber κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν³⁹, in rein mentaler Abstraktion, der nicht etwa eine wie auch immer geartete Realität entspricht. Offenbar war Konstantinos der Ansicht, eine Erklärung von Joh 14,28 τοῦ ἀνθρώπινου, in der dem Gedanken auch eine Wirklichkeit beigemessen wird, sei mit der Einheit der gottmenschlichen Person Jesu Christi nicht vereinbar. Abgesehen davon, daß eine solche Auslegung das Herrenwort jeder Sinnhaftigkeit zu berauben scheint, so offenbart sie jedenfalls deutliche monophysitische Tendenzen, weil sie eine tatsächliche Unterschiedenheit und Unterscheidbarkeit der Gottheit und der Menschheit Jesu Christi in Abrede stellt.

Wie alle anderen Synodenteilnehmer, die durch ihre Meinungsäußerung am 2. März 1166 in die gleiche oder eine ähnliche Lage geraten waren, hatte auch Konstantinos von Kerkyra sich zu Ende der Sitzung den Normvoten der drei Patriarchen gebeugt⁴⁰. Doch scheint sein äußeres Verhalten nicht seiner inneren Einstellung entsprochen zu haben. Jedenfalls propagierte er, vielleicht durch den Tod des Patriarchen Lukas Chrysoberges dazu ermutigt, seine alte Anschauung erneut, so daß Kaiser Manuel sich veranlaßt sah, wiederum eine Synode einzuberufen⁴¹, deren Zusammensetzung formal jener von 1166 glich und damit die der üblichen endemusa des Patriarchats von Konstantinopel ekklesiologisch beträchtlich überstieg.

Am 30. Januar 1170 versammelten sich Kaiser und Hofstaat, der neue Ökumenische Patriarch Michael III. Anchialu (1170–1178), Patriarch Nikephoros von Jerusalem, die Erzbischöfe der beiden autokephalen Kirchen von Bulgarien und Zypern Konstantinos und Ioannes sowie die endemusa aus Bischöfen und Archonten des Ökumenischen Pa-

³⁸ St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 161–180.

³⁹ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 147. Der Metropolit glaubte, sich in seiner Anschauung auf Johannes Damaskenos stützen zu können, der in seiner »Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens« äußert, wenn der Herr in den hl. Schriften »Knecht« (Jes 49,6) und »unwissend« (Mk 13,32) genannt werde, so sei dies nur in einer gedanklichen Trennung von in Wirklichkeit Untrennbarem möglich: Expositio fidei 91, 105–111: B. Kotter (Hg.), Die Schriften des Johannes von Damaskos III, (Patristische Texte und Studien 12), Berlin/New York 1973, S. 216.

⁴⁰ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 152.

⁴¹ Protokoll der Synode: St. N. Sakkos, a.a.O., S. 186–195.

triarchats⁴², um den Fall des Konstantinos von Kerkyra zu verhandeln. Von den drei Patriarchen, deren Voten 1166 als Norm gegolten hatten, war nur Nikephoros von Jerusalem erneut zugegen. Die Anwesenheit der Oberhäupter der autokephalen Kirchen von Bulgarien und von Zypern sollte vermutlich die Tatsache aufwiegen, daß diesmal nur zwei Patriarchen hatten erscheinen können. Wie 1166 betrug die Zahl der übrigen Bischöfe wiederum 39. Doch waren nur 14 von ihnen auch schon vor vier Jahren dabeigewesen — und auch dies nur für den Fall, daß nicht etwa auf einem oder mehreren der betreffenden Sitze inzwischen ein neuer Bischof eingesetzt worden war, der denselben Namen führte wie sein Vorgänger.

Es versteht sich von selbst, daß dem Jerusalemer Patriarchen unter diesen Umständen eine ganz besondere Rolle zufiel, jene nämlich, als einer der wenigen Hierarchen und als einziger der drei dogmatischen Normträger, die den 2. März 1166 miterlebt und mitgestaltet hatten, die theologische und kirchliche Kontinuität der gegenwärtigen Synode mit der damaligen leibhaftig zu bezeugen und zu garantieren, Konstantinos von Kerkyra aber des Abfalls vom synodalen Glaubenskonsens und des Rückfalls in seine Häresie zu überführen. Aus dem Wortlaut seiner Rede⁴³, wie ihn das in Form eines Berichtes des Ökumenischen Patriarchen Michael abgefaßte Synodalprotokoll überliefert, ist ersichtlich, daß Nikephoros sich dessen durchaus bewußt war, eine Art lebendige Brücke zwischen der Reichssynode vom 2. März 1166 und der gegenwärtigen zu sein: 'Meiner Ansicht nach ist es nicht am Platze, Nachsicht mit dem Metropolit von Kerkyra zu üben. Nicht nur, daß er mit dem, was er heute gesagt hat, sich selber dreist widerspricht! Er kämpft auch in feindlicher Weise gegen das, was gut, rechtgläubig und mit großer Sorgfalt und Umsicht von der Synode dogmatisiert und von der heiligen katholischen Kirche bestätigt und angenommen worden ist. Da er sich aber selbst widerspricht, tritt er auch in offenen Widerstreit. Er hätte damals seine tatsächliche Meinung äußern und gerade heraus zum allheiligen orthodoxen Dogma Stellung beziehen sollen. Damals hat er das Verhandelte ohne Abweichung unterstützt und ordnungsgemäß unterschrieben. Aber nicht nur das! Vielmehr hat er seither bis jetzt mit dem heiligsten Patriarchen und der heiligen ehrwürdigen Synode Gottesdienstgemeinschaft gehalten, mit ihnen Beschlüsse gefaßt und in allem übereingestimmt. Nun aber sehe ich ihn — O weh! Welche Preisgabe! —, als ob er aus einer Art Schlaf erwacht sei, wie er jeglichem Dogma, sich selber und uns allen Widerstand leistet und die falsche und ruchlose Lehre in die Welt setzt, daß die Vergöttlichung die Natur⁴⁴ umgewandelt und verändert habe. Darum erkläre ich ihn der Absetzung für würdig.'

Für Patriarch Nikephoros scheint kein Zweifel daran bestanden zu haben, daß Konstantinos ein rückfälliger Häretiker war, der dem Monophysitismus anhing. Es war ihm undenkbar, daß ein solcher Mann weiterhin in der Orthodoxen Kirche als Bischof wirken könne, und stimmte deshalb für seine Absetzung vom Amt. Doch sprach er sich, im Gegensatz zur Mehrheit der anwesenden Bischöfe, nicht dafür aus, das kirchliche Anathem gegen Konstantinos zu schleudern. Freilich konnte sich der Jerusalemer Patriarch mit

⁴² Anwesenheitsliste: *St. N. Sakkos*, a.a.O., S. 186 f.

⁴³ *St. N. Sakkos*, a.a.O., S. 194.

⁴⁴ Gemeint ist die menschliche Natur Christi.

dieser maßvollen Haltung nicht durchsetzen. Bis heute bilden die Anathemata gegen Konstantinos von Kerkyra und seine Gesinnungsgenossen einen Teil des Synodikons der Orthodoxen Kirche, dessen Vortrag die liturgischen Bücher zum ersten Fastensonntag vorsehen⁴⁵.

IV. Zielscheibe kanonistischen Streits

Zum dritten und letzten Mal weisen die erhaltenen Akten Patriarch Nikephoros II. von Jerusalem als Teilnehmer an einer Synodalsitzung in der byzantinischen Reichshauptstadt am 11. Juli 1173 aus⁴⁶. Diesmal stand kein dogmatisches Problem zur Entscheidung an, es sei denn, man wolle der Frage nach der Versetzbarkeit von Bischöfen von einem Sitz auf einen andern nicht nur kanonische, sondern auch dogmatische Bedeutung beimessen. Der konkret zur Debatte stehende Fall warf indes so gravierende Probleme auf, daß der Kaiser den Ökumenischen Patriarchen Michael III. anwies, auch die beiden Patriarchen Kyrillos II. von Antiochien⁴⁷ und Nikephoros von Jerusalem zu ihrer Lösung hinzuzuziehen.

Zur Verhandlung stand das Geschick eines Bischofs namens Michael, der die Weihe mit der Bestimmung empfangen hatte, Metropolit von Amaseia zu sein, jedoch diesen Sitz nicht hatte einnehmen können, weil die Absetzung des vormaligen Amtsinhabers inzwischen rückgängig gemacht worden war. Statt dessen war Michael die im Rang höher stehende Metropole von Ankyra verliehen worden. Doch hatte er feststellen müssen, daß es in dieser Stadt, die schon seit über 70 Jahren endgültig im Machtbereich der seldschukischen Türken lag⁴⁸, keine Ortskirche mehr gab, der er hätte vorstehen sollen und deren Einkünfte ihm zum Lebensunterhalt hätten dienen können. Angesichts dieser Sachlage hatte er von sich aus den Kaiser darum gebeten, den vakanten einfachen Bischofssitz von Kerasus im Metropolitansprengel von Neokaisareia einnehmen zu dürfen. Nun sollte die Synode prüfen, ob diesem Wunsch entsprochen werden könne oder ob dem kanonische Hindernisse entgegenstünden.

Den Synodalen, denen klar war, daß Michael ohne eigene Schuld in seine bedauernswerte Lage geraten war, unterließen es nicht, ihrem Mitgefühl Ausdruck zu geben. Andererseits galt in der byzantinischen — ebenso wie in der altrömischen — Ekklesiologie und Kanonistik der Grundsatz von der lebenslangen, einer Ehe vergleichbaren Bindung des Bischofs an seine Kirche und damit seiner prinzipiellen Unversetzbarkeit von einer

⁴⁵ Τριψίδιον, S. 148; J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, in: Travaux et Mémoires II, 1967, S. 76–81.

⁴⁶ Athenagoras, Metropolit von Paramythia und Philiatari (Hg.), Ὑπόμνημα μεταθέσεως εἰς Κερασσοῦντα τοῦ ἀπὸ Ἀμασειᾶς Ἀγκύρας Μιχαὴλ ἐπὶ τοῦ πατριάρχου Μιχαὴλ τοῦ Γ', *Orthodoxia* 5 (1930) 543–545. Kommentar dazu mit wesentlichen Verbesserungen des Textes: V. Grumel, Les registres des actes du patriarcat de Constantinople, Bd. I/3, Chalkedon 1947, S. 155–157 (Nr. 1126).

⁴⁷ Zu Kyrillos II. von Antiochien: V. Grumel, Notes pour l'«Oriens Christianus», *EO* 37 (1934) 53–58, dort: S. 53 f.; J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XX^e siècle, Bd. III/1 (1969–1250), Louvain/Paris 1983, S. 92.

⁴⁸ P. Wittek, Zur Geschichte Angoras im Mittelalter, in: Th. Menzel (Hg.), *Georg Jacob* zum 70. Geburtstag, gewidmet von Freunden und Schülern, Leipzig 1932, S. 329–354.

Kathedra auf eine andere. Zwar zeigten einzelne bekannte Fälle in alter Zeit, wie etwa die beiden großen Erzbischöfe von Konstantinopel Gregorios der Theologe (381) und Proklos (434–446), die ursprünglich für andere Kirchen geweiht worden waren, daß es unter besonderen Bedingungen Ausnahmen von dieser Regel geben konnte. Doch blieben diese Ausnahmen die ganze byzantinische Zeit hindurch so selten, daß sie in einem — von Zeit zu Zeit aktualisierten — nicht allzu umfangreichen historisch-kanonistischen Traktat »Über die Versetzungen«⁴⁹ einzeln und unter Angabe der jeweiligen Gründe und Umstände aufgelistet werden konnten.

Diesem Traktat ist zu entnehmen, daß sich die Ökumenischen Patriarchen des 12. Jahrhunderts und ihre Haussynode infolge der turbulenten politischen und militärischen Ereignisse der Zeit schon mehrfach mit der Versetzung von Bischöfen hatten befassen müssen⁵⁰. Die zweifache Translation Michaels⁵¹ nun wurde offenbar als so schwerwiegend empfunden, daß die Kompetenz der endemusa überschritten und die Hinzuziehung der beiden Patriarchen von Antiochien und von Jerusalem geboten schien.

Das Wissen um die Legitimation der Metathesis des Metropolitens Sabas von Kaisareia, also eines Bischofs seines eigenen Patriarchates, auf den Patriarchenthron von Alexandrien durch den Ökumenischen Patriarchen Nikolaos III. (1084–1111) und dessen Synode zu Anfang des Jahrhunderts⁵² mag es Nikephoros II. erleichtert haben, nun seinerseits Bischof Michael mit seiner Autorität zu Hilfe zu kommen. Die Begründung allerdings, mit der die erweiterte Synode ihr Einverständnis zur Bestellung Michaels zum Bischof von Kerasus gab, entbehrte bei aller Nachvollziehbarkeit nicht der Brisanz; und gerade Patriarch Nikephoros muß das bewußt gewesen sein. Michael, so gaben die Synodalen zu Protokoll, könne den bischöflichen Thron von Kerasus besteigen und solle ihn lebenslang innehaben; denn er sei weder in Amaseia noch in Ankyra inthronisiert worden und habe weder hier noch dort irgendwelche Amtshandlungen vorgenommen.

Ebendies nun traf aber auch auf eine steigende Zahl anderer Bischöfe zu. Infolge der fortschreitenden Invasion der Seldschuken in Kleinasien seit der Schlacht von Mantzikert 1071 hielten sich in Konstantinopel ständig Bischöfe auf, die zwar für bestimmte Städte geweiht waren, sich jedoch auf Zeit oder auf Dauer nicht dorthin begeben konnten. Und es traf vor allem auf die Patriarchen von Antiochien und von Jerusalem zu, deren Residenzstädte im Bereich der Kreuzfahrer-Staaten lagen und auf deren Thronen lateinische Prälaten saßen. Wenn der Umstand, zwar auf einen bestimmten Titel geweiht zu sein, aber, durch widrige Umstände daran gehindert, niemals auf der betreffenden Kathedra gesessen zu haben, einerseits für einen Bischof als ausreichender Grund dafür gelten konnte, statt dessen eine sich bietende andere einzunehmen, so war andererseits der Gedanke nicht fern, geweihten, aber nicht inthronisierten Bischöfen fehle überhaupt etwas Wesentliches, um ihr bischöfliches Amt ausüben zu können.

⁴⁹ J. Darrouzès, *Le Traité des Transferts. Édition critique et commentaire, REByz* 42 (1984) 147–214. Der Text (dort: S. 171–188) berichtet über insgesamt 73 Fälle von Translationen.

⁵⁰ J. Darrouzès, a.a.O., S. 183.

⁵¹ Auch sie hat ihren Niederschlag in einer Notiz des Traktates gefunden: J. Darrouzès, a.a.O., S. 184.

⁵² P. Plank, Sabas von Kaisareia. Ein Beitrag zur Geschichte der melkitischen orthodoxen Patriarchate von Jerusalem und von Alexandrien zur Komnenen-Zeit, *OstSt* 43 (1994) 23–40.

Mit dieser Behauptung nun sah sich Patriarch Nikephoros tatsächlich konfrontiert. Er mußte sie aus dem Munde eines Mannes hören, der als Megas Oikonomos des Ökumenischen Patriarchats und als ehemaliger Nomophylax der kaiserlichen Verwaltung (bis 1157) einen außerordentlich weitreichenden Einfluß besaß. Der mit dem Titel eines Hypertimos geschmückte Alexios Aristenos⁵³ war zudem einer der renommiertesten Kirchenrechtsgelehrten seiner Zeit und bildete zusammen mit dem etwas älteren Ioannes Zonaras und dem jüngeren Theodoros Balsamon das große Dreigestirn der byzantinischen Kanonistik des 12. Jahrhunderts⁵⁴, des Zeitalters der kirchlichen Rechtswissenschaft in Ost und West (Gratian, Huguccio) schlechthin. Es war darum keine Kleinigkeit, wenn Aristenos zur Attacke gegen die nicht-inthronisierten Bischöfe in der Reichshauptstadt blies, ihnen alle eigentlich bischöflichen Befugnisse, vor allem die Vollmacht, Weihen zu erteilen, und das Recht, an Synoden teilzunehmen, schlichtweg absprach und dabei mit dem Finger auf Patriarch Nikephoros als Paradebeispiel zeigte⁵⁵.

Der Patriarchaldiakon muß seinen Frontalangriff unternommen haben, nachdem Athanasios von Antiochien dank der Erfolge kaiserlicher Politik seinen Thron am Orontes hatte besteigen können, weil ansonsten doch wohl auch er als der Ranghöhere sich in die Ausfälle des Hypertimos miteinbezogen gesehen hätte. Zwar hatte Kaiser Manuel den Fürsten von Antiochien, Rainald von Châtillon, schon 1158 vertraglich dazu verpflichten können, keinen anderen Patriarchen mehr anzunehmen als einen aus Konstantinopel entsandten⁵⁶, doch mußte der Lateiner Amalrich dem Griechen Athanasios faktisch erst Jahre später weichen⁵⁷, vermutlich 1165, als Fürst Bohemund III. von Antiochien sich von Kaiser Manuel aus der Gefangenschaft des Nur-ad-Din freikaufen lassen mußte⁵⁸. Da nun die Teilnahme des Aristenos an der Reichssynode vom 2./6. März 1166 das letzte Datum für seine Vita liefert⁵⁹ und deshalb anzunehmen ist, daß er bald darauf verstorben ist, hat er mit einiger Wahrscheinlichkeit ebenjenes Ereignis zum Anlaß genommen, gegen den Jerusalemer Patriarchen zu polemisieren. So wird der gegenseitige Anblick für Nikephoros und Aristenos während der Synodalsitzungen am 2. und 6. März 1166 im kaiserlichen Palast zu Konstantinopel keine Freude gewesen sein. Jedenfalls hat der Patriarch den Archonten nicht nur überlebt, sondern auch seine kanonistischen Angriffe unbeschadet überstanden, wie seine fortgesetzte Teilnahme an außerordentlichen Synoden in der Reichshauptstadt beweist.

⁵³ A. Kazhdan, Aristenos Alexios, ODB I, S. 169; A. Schminck, Aristenos Alexios, *LThK* I, ³1993, S. 972 f.

⁵⁴ Vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 655–658.

⁵⁵ Rhallès – Potles, Syntagma Canonum II, Athen 1852, S. 389 f.; vgl. a.a.O., IV, S. 553 f.; dazu: V. Tiftixoglu, Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, *ByZ* 62 (1969) 25–72, dort: 52 f.

⁵⁶ Ioannes Kinnamos, *Historia* IV, 20: PG 133, 532.

⁵⁷ J.-B. Chabot (Hg.), *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. III, Paris 1905 (ND Brüssel 1963), S. 326.

⁵⁸ Vgl. R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum vierten Kreuzzug, (*ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA* 1), München 1981, S. 169–176 und 183. Dagegen schließt A. Failler (s. oben Anm. 11), S. 70 f., aus der Anwesenheit des Athanasios auf der Synode von 1166 in Konstantinopel, daß er erst danach sein Amt in Antiochien angetreten habe, was m. E. nicht zwingend ist.

⁵⁹ St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐπίδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 149 und 155.

Daß wir vom Vorgehen des Aristenos gegen den Jerusalemer Patriarchen überhaupt Kenntnis haben, geht auf eine Mitteilung des Theodoros Balsamon zurück⁶⁰. Seit dieser zwischen 1185 und 1190 selbst erwählter und geweihter, aber nicht inthronisierter Patriarch geworden war, und zwar von Antiochien⁶¹, hatte er ein gesteigertes Interesse daran gewonnen, in seinem kanonistischen Kommentarwerk solche Bischöfe, die sich aus selbst zu verantwortenden eigensüchtigen Motiven heraus nicht in die Städte begaben, für die sie geweiht waren, klar von solchen zu unterscheiden, die durch äußere widrige Umstände daran gehindert waren, ihr Amt an Ort und Stelle anzutreten und auszuüben. Zudem entwickelte Theodoros von Antiochien nunmehr aus begreiflichen Gründen einen hohen *sensus* für die Eigenständigkeit und Bedeutsamkeit der einzelnen Patriarchen⁶², den er zuvor als konstantinopolitanischer Großdiakon und Patriarchats-Archon im Amte des Chartophylax nicht hatte erkennen lassen.

Doch scheint es so, als ob Alexios Aristenos mit der Kontroverse um die Bedeutung der Inthronisation der Patriarchen und Bischöfe, gleich aus welchen Motiven heraus er sie entfachte, zumindest bei manchen seiner Zeitgenossen das Bewußtsein dafür geschärft hätte, daß die bloße Titulatur eines Bischofs oder das Festhalten an dem Grundsatz seiner Unversetzbarkeit noch nicht ausreicht, um die unbedingte Zusammengehörigkeit des Bischofs und seiner Ortskirche zu einer lebendigen Wirklichkeit zu machen. Möglicherweise erklären die Angriffe des Hypertimos Aristenos auf Nikephoros II. die wohl eigentümlichste Episode in der Geschichte der Patriarchen von Jerusalem zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft über die Heilige Stadt, nämlich die Reise seines Nachfolgers Leontios II. in das von den Lateinern weltlich und kirchlich beherrschte Heilige Land, die in dem — vergeblichen — Versuch gipfelte, wenigstens einmal in der Anastasis die hl. Liturgie zu feiern und dabei die bischöfliche Kathedra der Mutter aller Kirchen zu besteigen⁶³.

⁶⁰ Im Rahmen seines Kommentars zum 37. Kanon des Trullanums (s. Anm. 55).

⁶¹ E. Hermann, Balsamon (Theodore), *DDC* II, 1937, S. 76–83.

⁶² Dazu seine Schrift über die Vorrechte der Patriarchen: *Rhalles-Potles*, *Syntagma Canonum* IV, Athen 1854, S. 542–555.

⁶³ *Theodosios Goudelis*, *Leben unseres frommen Vaters Leontios*, cap. 88: D. Tsougarakis (s. oben Anm. 4), S. 138.