

Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert

Von Georg Günter Blum

Prof. Dr. Dr. Peter Kawerau zum 65. Geburtstag am 13. 3. 1980

Schon in sehr früher Zeit erreichte die christliche Mission Gebiete des parthischen Reiches, sicherlich schon im 1. Jh. die Adiabene und im 2. Jh. die Provinzen Susiana und Persis.¹ Nach neuesten Erkenntnissen entstand auch schon im 1. Jh. eine christliche Gemeinde in Kūkā, in unmittelbarer Nähe des hellenistischen Seleukeia und des parthischen Ktesiphon.² Hauptsächlich waren es die syrisch sprechenden Volksschichten, die sich dem neuen Glauben öffneten. Über die Haltung parthischer Herrscher zum Christentum ist nichts bekannt. Lediglich von ihren synkretistischen Tendenzen kann auch auf eine tolerante Einstellung zum christlichen Glauben geschlossen werden. Dies schließt jedoch nicht aus, daß durch den Einfluß der Magier, die den Kult der zahlreichen Feuerheiligtümer im Lande betrieben, es immer wieder zu lokal begrenzten Verfolgungen gekommen ist. Wie die Chronik von Arbela berichtet, wurde im Jahre 123 Šemšōn, der zweite Bischof der Stadt, nach vielen Mißhandlungen von den Großen und Magiern getötet, weil er sich

¹ Zur Ausbreitung des Christentums in Persien s. *Jérôme Labourt*, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904; *Eduard Sachau*, *Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich*, Berlin 1907 (MSOS 10, 2); *ders.*, *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, Berlin 1915 (SPAW. PH 1915, 6); *ders.*, *Vom Christentum in der Persis*: SPAW. PH 1916, 958-980; *ders.*, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*: SPHW. PH 1919, 1-80; *Arthur Allgeier*, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien*: Kath. 98 (1918), 224-241; 289-300; *M.-L. Chaumont*, *Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au III^e siècle de notre ère*: RHR 65 (1964), 165-202, und zuletzt *Jean Maurice Fiey*, *Jalons pour une Histoire de l'Église en Iraq*, Louvain 1970 (CSCO 310, Sub 36). - Alle in diesem Aufsatz gebrauchten Abkürzungen richten sich nach: *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis zusammengestellt von *Siegfried Schwertner*, Berlin/New York 1976.

² Den überraschenden Beweis hierfür führt *Fiey*, *Jalons* 40-44 durch den Hinweis auf einen von Mārī ibn Sulaimān überlieferten Passus aus dem „Buch des Turmes“, nach dem der legendäre Apostel Persiens Mār Mārī eine christliche Gemeinde in Kūkā, am Ostufer des Tigris, in unmittelbarer Nähe von Ktesiphon gründete. Nach 79/116 hat der Tigris jedoch ein neues Bett gefunden, so daß Kūkā am Westufer des Flusses lag und von ihm hinfort nur noch von dem neuen Seleukeia gesprochen wurde, weil es nun an die hellenistische Stadt angrenzte, s. *Maris, Amri et Slibae*, *De patriarchis nestorianorum commentaria, ex codicibus Vaticanis ed. ac latine reddidit Henricus Gismondi*, P. I-II, Romae 1896/99, I ar. 5, lat 4.

ihre Mißgunst durch zahlreiche Bekehrungen zugezogen hatte.³ Das älteste Martyrologium aus dem Jahre 410 nennt ohne irgendeine Zeitangabe als früheste Blutzeugen Abā und Dalī, die vielleicht in parthische Zeit gehören.⁴

Als Ardašīr, der Sohn des Kleinfürsten Pāpak und Enkel des Oberpriesters und Stadtkönigs Sāsān von Ištāhr im Jahre 224 die Herrschaft der Arsakiden durch seinen Sieg über Artabanos V. beendet, ändert sich auch die religionspolitische Situation des Reiches. Die neue Lage wird von der Chronik von Arbela durchaus zutreffend unter drei Gesichtspunkten dargestellt. (1.) 224 gibt es in Persien 18 Bischofssitze. Nur in Nisibis und in Māhōzē, den „Städten“ Seleukeia-Ktesiphon ist es wegen der örtlichen schwierigen Verhältnisse noch nicht zur Einsetzung von Bischöfen gekommen.⁵ (2.) Sicherheit und Freiheit der christlichen Gemeinden bleiben durch den Machtwechsel unberührt, während im Imperium Romanum die Kirche schweren Verfolgungen ausgesetzt ist.⁶ (3.) Hand in Hand mit dem Neubeginn politischer Herrschaft geht die Restauration der altiranischen Religion. Zur Fundierung der neuen Ordnung wird in jeder Satrapie nicht nur ein Provinzgouverneur, ein Marzbān, sondern ebenso auch ein geistliches Oberhaupt, ein Mōbed, eingesetzt,⁷ der der Erhaltung und der Erneuerung des althergebrachten Kultus verpflichtet ist. „König Ardašīr gab nämlich den Befehl, daß zur Ehre der Götter neue Feuertempel gebaut wurden und daß die Sonne, der große Gott über alles, durch besondere Gottesdienste geehrt werden sollte, und er war der erste, der sich König der Könige und Gott nannte. Also fügte er zu dem Frevel die Blasphemie hinzu, indem er die Gott gebührende Ehre (für sich)

³ Chronik von Arbela, *Sachau* 44. – Die Chronik wurde erstmals mit einer französischen Übersetzung ediert nach einer später von der Preußischen Staatsbibliothek erworbenen Handschrift (Ms. Or. fol. 3126) von *Alphonse Mingana* (Leipzig 1907). Zitiert wird hier nach der deutschen Übersetzung von *Sachau* (SPAW. PH 1915, 6). Die Zweifel einiger Forscher an der Echtheit der Chronik können hier nicht diskutiert werden; sie beziehen sich in erster Linie auf die dubiose Herkunft der Handschrift und Differenzen ihres Wortlautes zum Text der Edition von *Mingana*; zur Orientierung s. *Julius Aßfalg*, Die Chronik von Arbela: KLL 1 (1965), 2566 f. und *Jean Maurice Fiey*, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles: OrSyr 12 (1967), 265–202. Trotz der bestehenden Einwände wird die Chronik hier benutzt, wenn ihre Nachrichten mit anderen Quellen übereinstimmen und nach den üblichen sachlichen Kriterien kein Anlaß besteht, den Wahrheitsgehalt ihrer Überlieferung zu bezweifeln. Eine pauschale Verurteilung als Fälschung und Machwerk ist deshalb unangebracht, weil aufgrund des vielfältigen Materials dieser Chronik nur von Fall zu Fall entschieden werden kann, ob ein Bericht der historischen Tatsache entspricht. So ist sicherlich das Fehlen des Namens Šemšōn in den Diptychen Arbelas und im ältesten syrischen Martyrologium (s. Anm. 4) noch kein Beweis dafür, daß der Märtyrertod Šemšōns in Arbela legendär sei. Die Argumentation von *Fiey*, *Jalons* 50, ist nicht überzeugend.

⁴ *F. Nau* (ed.), *Un Martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris 1912 (PO 10, 1), 23.

⁵ Chronik von Arbela, *Sachau* 61–62. Die Chronik spricht von über 20 Bischofssitzen, nennt dann aber außer Arbela nur 17.

⁶ Ebd., *Sachau* 61.

⁷ Ebd., *Sachau* 61. Die Schreibweise persischer Worte richtet sich nach *Ferdinand Justi*, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895 = Hildesheim 1963.

erraffen wollte, und viele Menschen, die anderen Religionen angehörten, zur Anbetung der Sonne und des Feuers veranlaßte und zwang.“⁸ Angesichts dieser Organisation eines persischen Nationalkultes der Sonne als sichtbarer Form des höchsten Gottes Ahura Mazda (Ohrmazd) und des Feuers als Symbol der Wahrheit und des Heiligen Geistes⁹ ist es verständlich, daß die Christen religiöse Repressalien befürchteten.

Im engen Zusammenhang mit dieser kultischen Erneuerung des Mazdaismus steht die Sammlung seiner mündlichen Überlieferung und ihre Kodifizierung in der Awesta und dem Zend, ihrem normativen Kommentar. Nach der Dīnkart, jener Enzyklopädie iranischer Religion aus dem 9. Jh., hat dieser Prozeß der Schriftwerdung und Kanonisierung der in der Seleukidenära fast untergegangenen Tradition schon unter dem Arsakiden Vologeses III. (148–192) begonnen.¹⁰ Von dem ersten Sāsāniden wird dann berichtet: „Seine Majestät, der König der Könige, Ardašīr, der Sohn des Pāpak, folgte Tansar als seiner religiösen Autorität und befahl alle zerstreuten Lehren an den Königshof zu bringen. Tansar machte sich an seine Arbeit, wählte eine (Version) aus, ließ den Rest aus dem Kanon, und er gab diese Anordnung: Die Interpretation aller Lehren der Religion der Verehrer von Mazda ist unsere Verantwortung. Von jetzt an wird es nicht des sicheren Wissens über sie mangeln.“¹¹ Die Initiative des Begründers der neuen Dynastie zur Kodifizierung der Awesta und die Bevollmächtigung des Priesters Tansar zum maßgeblichen Interpreten der zoroastrischen Überlieferung hat zum Ziel eine Orthodoxie, die den Einklang zwischen Staat und Religion gewährleistet. Ardašīr war an einem Glauben interessiert, der die heterogenen Nationalitäten seines Reiches zu einer inneren Einheit verbinden konnte.

Während für den ersten Sāsāniden nur der Mazdaismus als Einigungs-

⁸ Chronik von Arbela, *Sachau* 62. – Das Standardwerk über die politische Geschichte der neuen Epoche ist immer noch *A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen 1936, ²1944. Zur Religionsgeschichte s. *Robert Charles Zaehner, The Dawn and twilight of Zoroastrianism*, London 1961, und *Geo Widengren, Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 (RM 14). Zum Verhältnis des Christentums zur persischen Religion s. den Überblick von *Jes P. Asmussen, Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus: StTh* 16 (1962), 1–24. *Gernot Wießner, Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran: 17. Deutscher Orientalistentag Würzburg 1968, Vorträge Teil 2, Wiesbaden 1969* (2 DMG Suppl 1, 2), 411–417 untersucht iranische Elemente im christlichen Qardāg-Roman, der aber in späterer Zeit als die hier behandelte Epoche entstanden ist.

⁹ Über die religionsgeschichtlichen Sachverhalte s. die entsprechenden Ausführungen bei *Zaehner, The Dawn*, passim.

¹⁰ *D. M. Madan, The complete text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay 1911, 412, Übersetzung nach *Zaehner, The Dawn* 175–176: „Vologeses, der Arsakide, befahl, daß eine Anordnung an die Provinzen ergehen sollte, alles, was von der Awesta und dem Zend ans Licht kam und echt war, in dem vorgefundenen Zustand zu bewahren; ebenso jede Lehre, die davon abgeleitet war, sei sie nun schriftlich oder in einer maßgeblichen mündlichen Tradition erhalten, wenn sie auch in dem Chaos und den Kriegswirren zerstreut war, die Alexander und die Beutezüge der Makedonier über das Königreich des Iran gebracht hatten.“

¹¹ Ebd. 413, Übersetzung nach *Zaehner, The Dawn* 176. – Auf Münzen erscheint Ardašīr als Verehrer des Mazda und Förderer des Feuerkultes, s. *Fiey, Jalons* 51.

band des Reiches in Frage kam, bot sich seinem Nachfolger im Manichäismus eine Alternative, durch die gnostisches Täuferturn, christlicher Glaube und Buddhismus mit der zoroastrischen Überlieferung in einer höheren Synthese vereinigt werden konnten.¹² Durch die beiden von ihm bekehrten Brüder des Großkönigs Pērōz und Mihršāh konnte Mani einen gewissen Einfluß auf Šāpūr I. ausüben. Bei seiner ersten ihm gewährten Audienz überreichte er dem Herrscher das ihm gewidmete mittelpersisch verfaßte Šāhpurahgān, das eine Übersetzung seiner Lehre in das zeitgenössische iranische Denken darstellte. Daraufhin gewährte Šāpūr I. der neuen Lehre völlige Freiheit und sogar staatliche Unterstützung. Mani verbrachte längere Zeit in der Umgebung des Großkönigs und begleitete ihn bei seinen Feldzügen.¹³ Angesichts dieser Tatsachen ist es nicht ausgeschlossen, daß Šāpūr I. sich mit dem Gedanken trug, den Manichäismus zur Reichsreligion zu erheben. Jedenfalls bemühte er sich, seinen Untertanen eine universale, nicht auf den Mazdaismus beschränkte Glaubensform nahezubringen. In diesem Sinne setzte er die Arbeit an der Kodifizierung der Awesta fort. „Der König der Könige, Šāpūr, Sohn des Ardašīr, ließ die Schriften der Religion sammeln, die über Indien, das byzantinische Reich und andere Länder zerstreut waren und die von der Medizin, der Astronomie, der Bewegung, der Zeit, der Substanz, der Schöpfung, dem Werden, dem Vergehen, dem wesenhaften Wechsel, der Logik und von anderen Künsten und Wissenschaften handelten. Diese fügte er der Awesta hinzu und befahl, daß eine gute Abschrift von ihnen im königlichen Schatzhaus hinterlegt werden sollte, und er prüfte die Möglichkeit einer Begründung jeglicher Art von Wissenschaft auf die Religion der Verehrer von Mazdāh.“¹⁴

Ungeachtet dieser persönlichen synkretistisch geprägten Konzeption war Šāpūr I. als Herrscher der religiösen Tradition seiner Väter verpflichtet. Auf der in Parthisch, Pahlavi und Griechisch verfaßten Inschrift der Ka'aba des Zoroaster in Naqš-i-Rustam stellt er sich vor mit den Worten: „Ich (bin) die Mazdāh verehrende Göttlichkeit Šāpūr, König der Könige der Arier und Nichtarier, der von den Göttern abstammt, Sohn der Mazdāh verehrenden Göttlichkeit Ardašīr, König der Könige der Arier, der von den Göttern abstammt, der Enkel der Göttlichkeit Pāpaks, des Königs.“¹⁵ Weiterhin berichtet diese Inschrift, wie Šāpūr I. in mehreren Feldzügen die Römer be-

¹² Über den synkretistischen Charakter des Manichäismus s. *Henry-Charles Puech, Le Manichéisme, son fondateur – sa doctrine*, Paris 1949; *Geo Widengren, Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (UB 57) und *Otakar Klima, Manis Zeit und Leben*, Leiden 1962.

¹³ Vgl. hierzu die Darstellung und die Quellenbelege bei *Widengren, Mani* 37.

¹⁴ *Madan*, Dinkard 413, Übersetzung nach *Zaebner, The Dawn* 176.

¹⁵ *Martin Sprengling, Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago 1953, 14 (englische Übersetzung des vorausgehenden Pahlavi-Textes). Die griechische Fassung dieser Šāpūr-Inschrift wurde im Vergleich mit ihrer parthischen und mittelpersischen Version übersetzt und kommentiert von *A. Maricq, Res Gestae Divi Saporis: Syr 35* (1958), 295–360. Der Aufsatz findet sich auch in *ders., Classica et Orientalia. Extraits de Syria*, Paris 1965.

siegte und als orthodoxer Herrscher in den eroberten Gebieten neue Feuerempel errichtete, die Magier mit großzügigen Benefizien ausstattete und Satzungen für den Seelenkult seiner Familie hinterließ.¹⁶

Zu diesem offiziellen Bild des auf Orthodoxie bedachten Herrschers gehört auch der von der Chronik von Se'ert überlieferte Bericht über die Hinrichtung von Ešassa, einer der Frauen des Großkönigs, die zum christlichen Glauben übergetreten war.¹⁷ Daß diese Bluttat kaum auf eine prinzipielle Ablehnung des Christentums zurückzuführen ist, sondern eher als ein Akt der Selbstrechtfertigung gegenüber der einflußreichen Priesterkaste verstanden werden muß, zeigt das Verhalten Šāpūr I. gegenüber seiner Schwester, der Königin Šīrarān, die er durch Bar Šaba, einen in der medizinischen Wissenschaft erfahrenen Mönch von einer schweren Krankheit heilen läßt. Als sich daraufhin Šīrarān dem Christentum zuwendet, schickt er sie nach Merw ins Exil, wo sie mit dem Marzbān Šīrwān aus dem Geschlecht der Sāsāniden verheiratet wird. In Merw bekennt sich Šīrarān offen zum christlichen Glauben, baut eine Kirche und mit ihrer Hilfe wird Bar Šaba zum Bischof geweiht.¹⁸

Höchst unwahrscheinlich ist es, daß während der Regierungszeit Šāpūr I. zentral gelenkte Christenverfolgungen ausbrachen. Entsprechende Berichte in der Kirchengeschichte des Joannes von Ephesos und in der Geschichte Armeniens des Elišē Vardapet beruhen auf offensichtlichen Anachronismen. Der von Joannes berichtete siebenjährige armenische Widerstand gegen den vom Großkönig angeordneten Bau von Götzentempeln und das schließliche Einlenken Šāpūr I.¹⁹ gehört in die Regierungszeit von Jezdegerd II., während die von Elišē geschilderte Verfolgung²⁰ deutliche Züge der harten antichristlichen Maßnahmen von Šāpūr II. trägt. Sicherlich hat Šāpūr I. auch kein offizielles Edikt zur Beendigung der Verfolgung und zur Duldung des Christentums erlassen. Trotzdem dürfte der abschließende Satz Elišēs den historischen Sachverhalt treffen und die tolerante Grundhaltung Šāpūr I. zutreffend charakterisieren, da er mit dem von allen anderen Quellen vermit-

¹⁶ Sprengling, Third Century Iran 15–20. Die hervorragendsten Ereignisse dieser Feldzüge waren die Eroberung Antiocheias im Jahre 256 und die Gefangennahme Kaiser Valerians 260. Zu allen Details s. W. Ensslin, Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I. München 1949 (SBAW. PPH 1947, 5). Zu den religionspolitischen Maßnahmen in den eroberten Gebieten s. Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund 1946, 125–191 und Geo Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, 58–77; 137–145. Zum archäologischen Befund s. Klaus Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, Berlin/New York 1971 (RVV 31).

¹⁷ Histoire nestorienne inédite (chronique de Sêert), ed. Addai Scher, Paris 1907 (PO 4, 3), 143.

¹⁸ Ebd. 142–145.

¹⁹ Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia II, 20 ed. E. W. Brookes, Louvain 1935, ²1952 (CSCO 105), 81–84, Übers. CSCO 106, 59–60.

²⁰ Elišē Vardapet, Histoire d'Arménie III, 18, Venice 1950, 115–116. Zur Diskussion dieser beiden Texte von Joannes von Ephesos und Elišē Vardapet s. Chaumont, Les Sassanides 183–184.

telten Gesamtbild der Religionspolitik dieses Herrschers in Einklang steht. „Er (Šāpūr) befahl den Magiern und Mōbeds, daß man sie (die Christen) nicht mehr verfolgte, daß jeder seinen eigenen Glauben in Sicherheit und mit Eifer halten könne: Die Magier, Zandiken, Juden, Christen und all die anderen Sekten, die es gab in den verschiedenen Provinzen des persischen Landes.“²¹ Besonders aufschlußreich für die religiöse Toleranz des Großkönigs ist hier, daß neben den Magiern als Vertretern der zoroastrischen Orthodoxie die Zandiken genannt werden. Hierbei handelt es sich um Anhänger einer Lehre, die sich nicht allein auf den streng dualistischen Glauben der Awesta gründet, sondern sich mehr an ihrem Kommentar, dem Zend, orientiert. Noch über dem Gegensatz von Ahura Mazdāh und Ahriman, von Licht und Finsternis, steht Zurvān, der Gott, der als Ewigkeit verstandenen Zeit.²² Auch Manichäer konnten Zandiken heißen, weil Mani in seinem Šāhpuhrān den „Vater des Lichtes“ mit Zurvān identifizierte.

Nicht zufällig stehen in der Aufzählung Elišes an dritter Stelle die Juden, denn in die Regierungszeit Šāpūr I. fällt die geistige und rechtliche Konsolidierung des babylonischen Judentums, das mit seinem Exilarchen (rēš gālūtā) eine weitgehende Unabhängigkeit von dem Patriarchen in Palästina erlangt hatte.²³ Indem der Exilarch Mar Samuel († 260) entschieden für die Loyalität zu den persischen Zivilgesetzen eintrat, konnte er die Selbstverwaltung seinen Volksgenossen erhalten und zugleich das uneingeschränkte Vertrauen des Monarchen erwerben. Unter der Voraussetzung dieses Modus vivendi kam es zur Blüte der rabbinischen Akademien in Huzal, Nehardea, Sura, Pumbedita und Māhōzē, an denen in Fortsetzung der tannaitischen Überlieferung die amoräische Schultradition der Agada intensiv gepflegt wurde.²⁴ In dieser konsequenten Weiterbildung des Pharisäismus mußte das persische Christentum sein schärfsten religiösen Gegner finden. Während in Städten wie Edessa und Arbela, deren Judenschaft einen vorrabbinischen volkstümlichen Jahweglauben vertrat, die christliche Gemeinde auch aus der jüdischen Bevölkerung einen starken Zuspruch erhielt und sich ungehindert entfalten konnte,²⁵ war ihr in Zentren des Rabbinismus wegen des heftigen jüdischen

²¹ *Elišē Vardapet*, ebd. 116.

²² Eine erschöpfende Darstellung des Zurvanismus gibt *Robert Charles Zaehner*, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, s. auch ders., *The Dawn* 193–247.

²³ Über alle Einzelheiten informiert *Jacob Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia*, II: *The Early Sasanian Period*, Leiden 1966, 92–125.

²⁴ Über diese rabbinischen Akademien in der zweiten Hälfte des 3. Jh. berichtet ausführlich *Jacob Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia*, III: *From Shapur I. to Shapur II.*, Leiden 1968, 195–271. Über die Bedeutung der einzelnen Schulen für die Überlieferungsgeschichte s. *W. Bacher*, *Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud*, Straßburg 1878.

²⁵ Zu Edessa s. *L. W. Barnard*, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the first two Centuries A. D.*: *VigChr* 22 (1968), 161–175; *H. J. W. Drijvers*, *Edessa und das jüdische Christentum*: *VigChr* 24 (1970), 4–33 und *Judah Bension Segal*, *Edessa „The Blessed City“*, Oxford 1971. Zur Adiabene s. zuletzt *Jacob Neusner*, *The Conversion of Adiabene to Christianity*: *Numen* 13 (1966), 144–150 und *ders.*, *A History of the Jews in Babylonia*, III, 354–358.

Widerstandes lange Zeit eine solche Entwicklung versagt. Dies ist der Fall in Nisibis und besonders in Seleukeia-Ktesiphon (Māhōzē = die Städte), wo inzwischen die von Māri gegründete Gemeinde von Kūkā der sāsānidischen Neustadt Ktesiphons Vēh-Ardašīr einverleibt worden war. Es ist weiterhin zweifelhaft, ob während der Regierungszeit Šāpūr I. Kūkā Sitz eines Bischofs gewesen ist. Die vorhandenen Quellen deuten darauf hin, daß Versuche zur Begründung einer episkopalen Sukzession in dieser Epoche gescheitert sind²⁶ und die legendäre anachronistische Überlieferung von Māri als dem Konsekrator Pāpās²⁷ insofern der historischen Wahrheit entspricht, als vor Pāpā, also vor dem Ende des 3. Jh., es keinen Bischof in der Hauptstadt des sāsānidischen Reiches gegeben hat. Die Chronik von Arbela könnte hingegen eine wahre Begebenheit berichten, wenn sie erzählt, daß durch die Vermittlung von Ganzakān, eines reiches Christen aus dem Heere des Großkönigs, der Bischof von Arbela Šahlūpā die Möglichkeit hatte, sich einige Zeit in Ktesiphon aufzuhalten, um der Gemeinde einen Priester zu weihen.²⁸

Die liberale Religionspolitik Šāpūr I. wurde auch nach seinem Tode im April 273 von seinem Sohne Hormizd I. fortgeführt, besonders gegenüber Mani und seinen Anhängern.²⁹ Als der neue Großkönig jedoch schon nach einem Jahr stirbt und sein Bruder Bahrām I. (274–277) sein Nachfolger wird, verändert sich das Verhältnis zwischen dem Mazdaismus und den anderen Religionen im persischen Machtbereich. Dieser Wandel hängt hauptsächlich zusammen mit Kartīr, über dessen unaufhaltsamen Aufstieg eine ausführliche, von ihm selbst in Pahlavi verfaßte Inschrift an der Ka'aba des Zo-roaster in Naqš-i-Rustam Auskunft gibt. Unter Šāpūr I. war Kartīr noch Hēr-

²⁶ Entgegen der Interpretation von *Fiey*, Jalons 69 f. ist doch die von Māri ibn Sulaimān überlieferte Geschichte aus dem „Buch des Turmes“ als ein gescheiterter Versuch zu verstehen, s. De patriarchis nestorianorum commentaria (s. Anm. 2), *Gismondi* I, ar. 6–7, lat. 5–6. Im Jahre 204 ziehen als Bischofskandidaten für Seleukeia-Ktesiphon Aḥadabūi und Qāmīšō' nach Antiocheia. Da sie jedoch als persische Spione angesehen werden, wird Qāmīšō' gekreuzigt, Aḥadabūi gelingt es jedoch, nach Jerusalem zu fliehen, wo er die Bischofsweihe erhält. Eine apostolische Sukzession vor dem Ende des 3. Jh. ist in Ktesiphon aber nicht nachzuweisen. Auch der von einigen mittelalterlichen Autoren genannte Metropolit Šahlūpā (220–240) kann nicht näher in seiner historischen Identität verifiziert werden, s. *Fiey*, Jalons 71 f. Auffallend ist, daß in dieser Zeit nach der Chronik von Arbela, Sachau 64, ein Bischof Arbelas mit demselben Namen in Ktesiphon einen Priester weiht und der Konsekrator Pāpās, nach der Chronik von Arbela, Sachau 69, des ersten Bischofs von Ktesiphon, ausgerechnet den Namen Aḥadabūi trägt. Angesichts dieses merkwürdigen Sachverhaltes liegt es nahe, das entscheidende Motiv für eine Legendenbildung in dem Bestreben der späteren Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon zu suchen, ihre apostolische Sukzession möglichst weit vorzudatieren und mit Antiocheia in Verbindung zu bringen.

²⁷ Der syrische Text der „Geschichte der Mār Māri“ findet sich bei *Paul Bedjan*, AMSS I, Paris 1890, = Hildesheim 1968, 45–95, die lateinische Übersetzung von *J. B. Abeloos*, Acti Sti Maris Apostoli, AnBoll IV, Paris/Bruxelles 1885, 50–131. Hierzu s. *R. Raabe*, Die Geschichte des Dominus Mari eines Apostels des Orients, Leipzig 1893.

²⁸ Chronik von Arbela, *Sachau* 64–65.

²⁹ Vgl. hierzu *Widengren*, Mani 43.

pat, ein Priester aus der Landschaft Persis, der Feuertempel gründete und Magier einsetzte, die ihren Hauptort in Šiz in Media Atropatene hatten. Die Oberhoheit über diese ursprünglich mit den Hērpat's rivalisierende Priesterschaft verschaffte ihm ein solch hohes Ansehen, daß er von Hormizd I. als Zeichen seiner Würde Mitra und Gürtel und den neuen Titel „Kartīr, der Magus-Meister des Ahura Mazdāh“ verliehen bekam.³⁰ Während der Regierungszeit von Bahrām I. gelingt es ihm dann, mit Hilfe der Magier Mani gefangenzusetzen und mit Billigung des Großkönigs ihn wegen Verbrechens gegen die zoroastrische Religion unter Anklage zu stellen. 276 stirbt Mani im Gefängnis zu Bēt-Lāpāt und es beginnt die Verfolgung seiner Anhänger im gesamten persischen Reich. – Unter Bahrām II. (277–293) erreicht Kartīr den Zenit seines Einflusses und seines Wirkens. Er ist Magus-Meister und Richter des ganzen Imperiums und zugleich Oberpriester am Reichsheiligtum von Ištāhr.³¹ Er trägt jetzt den kaum noch überbietbaren Titel „Kartīr, Seelenerlöser des Bahrām, Magus-Meister des Ahura Mazdāh“.³² In den von Šāpūr eroberten Gebieten organisiert er mit fanatischem Eifer die Gründung von Feuertempeln und die Einsetzung einer iranischen Priesterschaft.³³ Alle vom Mazdaismus abweichenden Religionsformen werden nun auf das unterschiedenste bekämpft. „Und in einem Königreich nach dem anderen und an einem Platz nach dem anderen bekamen im ganzen Reich die Gottesdienste des Ahura Mazdāh und der Götter die Vorrangstellung und die Religion des Mazdaismus und der Magier gewann großes Ansehen im Reich und die Götter, das Wasser, das Feuer und die jungen Rinder im Reich erhielten große Genugtuung, während Ahriman und die Dämonen Ablehnung und Feindschaft erfuhren. Und die Lehren Ahrimans und der Dämonen wurden aus dem Reiche verbannt und kamen außer Gebrauch. Und Juden und Schamanen und Brahmanen und Nazarener und Christen und Maktaks und Zandiken im Reich wurden schwer getroffen. Durch die Zerstörung der Idole und die Verwüstung der Vorräte der Dämonen und ihrer Sitze und Nester kamen sie (sc. die nichtiranischen Religionen) außer Gebrauch.“³⁴ Die Aufzählung der von Kartīr bekämpften Minoritäten vermittelt ein anschauliches Bild der religiösen Vielfalt im Reich der Großkönige in der zweiten Hälfte des 3. Jh. Die Juden sind wahrscheinlich deshalb an erster Stelle genannt, da sie als größte und administrativ autonome Gruppe in besonderer Weise das Mißfallen der zoroastrischen Priesterschaft erregten. Mit Schama-

³⁰ Sprengling, Third Century Iran 50.

³¹ Ebd. 51. In Ištāhr wurde im Rahmen eines repaganisierten Zoroastrismus besonders die Fruchtbarkeitsgöttin Anāhitā verehrt. Es war der hier residierende Landesfürst, der von Pāpak, dem Sohn Sāsāns gestürzt wurde.

³² Ebd. 51 und 53.

³³ Ebd. 51–52. Eindrucksvoll ist die Aufzählung der verschiedenen Städte und Landschaften, die Kartīr als sein Einflußgebiet betrachtete: Antiocheia, Syrien, Tarsos, Kilikien, Kaisarea, Kappadokien, Galatien, Armenien, Georgien, Albanien, Baskan und das Land der Alanen.

³⁴ Ebd. 51. Zur Identifikation des „Guten Geistes“ mit den Rindern s. Zaehner, The Dawn 46–47.

nen sind offensichtlich buddhistische Mönche gemeint, und Brahmanen sind Hindus aus dem von Persien abhängigen Kūšānreich. Mit Maktaks könnte eine gnostische Täufergruppe oder auch eine indische Sekte bezeichnet sein.³⁵ Zandiken sind in diesem Zusammenhang wahrscheinlich Manichäer. Bemerkenswert ist die Differenzierung zwischen Nazarenern und Christen (Syrisch: *nāšrājē* und *kristjānē*), wobei kaum anzunehmen ist, daß unter Nazarenern Judenchristen zu verstehen sind. Im syrischen Sprachgebrauch handelt es sich bei den Nazarenern vielmehr um einen Ausdruck allgemeiner Bedeutung, mit dem die Anhänger der Großkirche gemeint sind. Unwahrscheinlich ist, daß die Bezeichnung Christen ausschließlich für Markioniten gebraucht wurde, deren Verbreitung im persischen Raum während des 3. Jh. nicht bezeugt ist.³⁶ Zieht man in Erwägung, daß nach Apg 11, 26 zuerst in Antiochia der Name „Christen“ für die Anhänger des neuen Glaubens geprägt wurde, so liegt es nahe, daß in Persien jene Schar von Deportierten diesen Namen trug, die Šāpūr I. nach seinem erfolgreichen Feldzug gegen die Römer in einigen Provinzen ansiedelte. Die Chronik von Seʿert berichtet: „Im 11. Jahr der Herrschaft des Sābūr ibn Ardašir (252) zog er nach dem Römerreich, blieb dort eine Zeitlang, zerstörte eine Anzahl Städte, besiegte den König Valerian und nahm ihn gefangen nach Bēt Lāpāt. Da erkrankte er vor Kummer und starb daselbst. Die Väter, welche der verfluchte Valerian verbannt hatte, kehrten darauf in ihre Diözesen zurück. Nachdem Sābūr aus dem Römerreich zurückgekehrt war, die Gefangenen mitsichführend, siedelte er sie an in Babylonien, Susiana (Huziana!) und der Persis und den Städten, die sein Vater erbaut hatte . . . In diesen Städten siedelte er Leute von den Gefangenen an, übergab ihnen Ländereien zum Bebauen und Wohnungen zum Wohnen. Aus diesem Grunde wurden die Christen zahlreich in Persien, und es wurden Klöster und Kirchen erbaut. Es befanden sich unter ihnen Priester, die gefangen aus Antiochia weggeführt worden waren; die wohnten in Gundisābūr, erwählten sich den Antiochener Azdaq und machten ihn zum Bischof, denn Demetrios – eigentlich Demetrianos – der Patriarch von Antiochia, war krank geworden und

³⁵ Zu dieser begründeten Vermutung s. *Chaumont*, *Les Sassanides* 193–194.

³⁶ Unter dem von *Adolf von Harnack*, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, 250 ff. und 266 ff. gesammelten Material finden sich keine Aussagen, die auf eine nennenswerte Verbreitung der Lehre Markions in Persien schon während des 3. Jh. hinweisen. Zwei Belege aus späterer Zeit beweisen nur, daß sich Markioniten auch als Christen bezeichneten, nicht aber, daß sie im Unterschied zu den „Nazarenern“, den Persern, auch als „Christen“ galten, s. *Paul Bedjan*, *Histoire de Mar Iabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Leipzig/Paris 1895, 213 und *Bedjan*, *AMSS* II, 124 f., die Übersetzung bei *Oskar Braun*, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten/München 1915 (BKV 22), 189–190. Sonst wird „Nazarener“ und „Christen“ in den persischen Märtyrerakten gleichberechtigt und wechselweise gebraucht. Vgl. hierzu *Gernot Wießner*, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.*, Göttingen 1967 (AGWG. PH 3, 67), 70 Anm. 10 und zuletzt *Fiey*, *Jalons* 54–55 Anm. 44.

vor Kummer gestorben.“³⁷ In der Königsstadt Bēt-Lāpāt (Gundišāpūr) war also neben der älteren syrisch sprechenden Kirche eine griechische Gemeinde entstanden, die zuerst hauptsächlich aus antiochenischen Deportierten bestand.³⁸ Ähnlich lagen die Verhältnisse in Rēw-Ardašīr in der Persis, wo eine Kirche für die Deportierten aus Coelesyrien und eine andere für die autochthonen Syrer erbaut wurde.³⁹ Da es sich in beiden Fällen für die Perser um zwei sprachlich und kulturell klar abgegrenzte christliche Gruppen handelte, lag es nahe, daß sie auch ihre traditionellen Bezeichnungen für ihre Differenzierung benutzten.

Die auf der Inschrift Kartīrs erwähnte Ausschaltung aller nichtiranischen Religionen ist natürlich mehr das Programm der offiziellen Religionspolitik als der Bericht über ihren tatsächlichen Erfolg. Zunächst war es der Manichäismus, der die Intoleranz der zoroastrischen Priesterkaste zu spüren bekam. Im Zuge seiner konsequenten Verfolgung wurde im Jahre 286/87 der Nachfolger Manis Sisinnios auf königlichen Befehl gekreuzigt. Im Zusammenhang mit dieser Unterdrückungsaktion wurde auch die christliche Kirche vom Haß der Staatsreligion heimgesucht. Die Chronik von Seʿert gibt uns einen aufschlußreichen Bericht über den Gesinnungswandel von Bahrām II. von einer toleranten zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Christentum. „Zu Beginn seiner Herrschaft ging Bahrām nach Susiana. Er prüfte die christliche Religion wie sein Großvater Sābūr getan hatte. Er besaß von ihr eine Vorstellung (einige Elemente), denn nach Miles ar-Razi war er erzogen worden in Karḥ Guddān, und er hatte ein wenig Syrisch gelernt. Er ließ einige Väter kommen, fragte sie, und sie erklärten ihm ihre Lehren. Er sagte ihnen: Ich sehe, daß ihr das einzige Wesen, das ihr anerkennt und verehrt, als groß betrachtet, aber ihr täuscht euch, wenn ihr es ablehnt, die Götter anzubeten.“⁴⁰ Offenbar hatte Šāpūr I. seinem Enkelkind auch Unterricht über das Christentum zuteil werden lassen, der

³⁷ Histoire nestorienne, *Scher* 220–221, Übersetzung nach *Sachau*, Vom Christentum in der Peris 961–962. Zu Demetrianos s. *Paul Peeters*, S. Demetrianus, évêque d'Antioche: AnBoll 42 (1924), 288–314.

³⁸ In der Chronik von Arbela, *Sachau* 61, wird schon für das Jahr 224 ein Bischof in Bēt-Lāpāt bezeugt. Die Vermutung von *Chaumont*, Les Sassanides 177, daß Demetrianos der Gründer des Bischofssitzes von Gundišāpūr gewesen sei, dürfte deshalb kaum zutreffend sein. Azdaq (Ardaq) kann ein syrischer oder ein iranischer Name sein. Es muß deshalb bezweifelt werden, ob der Nachfolger des Demetrianos wirklich aus Antiocheia stammte. Über die Deportierten vgl. auch *Glanvill Downey*, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest, Princetown 1961, 261.

³⁹ Histoire nestorienne, *Scher* 222. – *Chaumont*, Les Sassanides 179, erwähnt, daß nicht weit von Rēw-Ardašīr am persischen Golf christliche Gräber mit syrischen Inschriften aus dem 3. Jh. gefunden worden sind.

⁴⁰ Histoire nestorienne, *Scher*, 237. Der Gewährsmann, auf den sich die Chronik beruft, ist wahrscheinlich der Bischof von Susa, der ein Opfer der Verfolgung Šāpūr II. wurde. Bei der nicht lokalisierbaren Ortschaft Karḥ Guddān – s. die Vermutung von *Chaumont*, Les Sassanides 189 f. – handelt es sich nach einer naheliegenden von *Fiey*, Jalons 53–54 Anm. 42 vorgeschlagenen Konjektur um die Provinzhauptstadt Karḥ Gilān, wo der neue König zeitweilig residierte.

Bahrām II. zur weiteren Beschäftigung mit dem christlichen Glauben anregte. Sehr tief scheint er jedoch nicht in die christliche Lehre eingedrungen zu sein, denn die Chronik berichtet weiter: „Als er feststellte, daß die Manichäer sich Christen nannten (!), sich wie jene verhielten und die Ehe verachteten und die Zeugung von Kindern wie der Metropolit und die Bischöfe, glaubte er wegen der Falschheit ihrer Absichten, daß die beiden Religionen identisch seien. Er befahl also, die Manichäer zu töten und ihre Kirchen zu zerstören. Die Magier verfolgten dann die Christen und die Manichäer ohne Unterschied. Er (sc. Bahrām II.) ließ Qandirā, seine Frau, die römischer Herkunft war, töten, weil sie an die christliche Religion glaubte. Er ließ ebenso den seligen Qaribā töten, den Sohn des Ḥnānya. Die Magier unterdrückten die Christen, und Pāpā erlitt viel Böses und große Torturen. Die Christen beklagten sich beim König Bahrām über das, was ihnen geschah. Er fragte sie, aus welchem Grund der Metropolit und die Bischöfe auf die Ehe und die Zeugung von Kindern auf dieser Erde verzichteten. Wenn dies gut und erlaubt ist, warum verzichten die Führer darauf und haben davor Abscheu? Die Christen antworteten, daß die Manichäer an zwei alte Götter glaubten; daß sie auch glaubten, daß die Erde beseelt sei und eine Seele besitze, daß die Seelen von einem Körper in den anderen wanderten und daß die Ehe schlecht ist. Die Christen aber glaubten an einen einzigen Gott, den Ewigen, den Schöpfer von allen. Sie lehrten, daß die Ehe gut ist und sie empfehlen sie in ihren Büchern. Aber ihre Führer verzichten darauf, damit die Ehe sie nicht hindert, das zu tun, wozu sie eingesetzt sind, nämlich die Leitung ihrer Herde, das Gebet und die Fürbitte für die Erde und ihre Bewohner, für den König und das Königreich. Die Manichäer verhalten sich so wie die Christen, um sich zu tarnen. Der König war mit ihrer Antwort zufrieden und befahl, sie nicht mehr zu verfolgen.“⁴¹

Obwohl Bahrām II. durch seine Erziehung eine gewisse Kenntnis des Christentums besaß, konnte er die christliche Askese von der des Manichäismus nicht klar unterscheiden. Tatsächlich bestand zwischen beiden auch nur ein Unterschied in der Begründung, nicht aber in der praktischen Ausübung.⁴² Es bleibt dahingestellt, ob der nestorianische Chronist nicht nachträglich die Ursache dieser ersten Christenverfolgung in einem Streitpunkt zwischen der Kirche und dem Mazdaismus sehen möchte, der selbst keineswegs den unmittelbaren Anlaß zu Unterdrückungsmaßnahmen gegeben hat. Die Chronik von Arbela sieht nämlich diese Verfolgung in einem anderen Licht. Nach ihrer Darstellung kommt der Bischof von Arbela Aḥadaḥūi mit zwei Mitbischöfen nach Ktesiphon, um dort fünf Männer zu Priestern zu weihen. Einer seiner Gefährten, der Bischof Šabtā von Bēt-Zabdai, er-

⁴¹ Histoire nestorienne, *Scher* 237–238. Der fragmentarische Bericht über das Martyrium der Qandirā findet sich bei *F. Nau*, *Résumé de monographies syriaques*, X: ROC 20 (1917), 23–24.

⁴² Ein eindrucksvolles Bild der Praxis und Begründung dieser christlichen Askese gibt uns *Afrahaṭ*, vgl. *Georg Günter Blum*, Artikel „Afrahat“: TRE 1 (1977), 625–635, besonders 632 ff.

liegt bei dieser Gelegenheit der Versuchung, eine politische Predigt über die Vergänglichkeit irdischer Macht zu halten, deren Inhalt dem König zu Ohren kommt und sein Mißfallen erregt. Bischof Šabtā muß daraufhin fluchtartig die Stadt verlassen, und nur dem Einfluß eines gewissen Radagān ist es zu verdanken, daß trotz dieser Provokation der Friede zwischen Staat und Kirche wiederhergestellt wurde.⁴³ Es besteht allerdings die Möglichkeit, daß der Anlaß für die Predigt Šabtās Repressalien gewesen sein können, von denen die Chronik von Se'ert berichtet, auf die in der Chronik von Arbela aber nicht ausdrücklich Bezug genommen wird.⁴⁴ Tatsache ist wenigstens, daß der Friede mit der Kirche schnell wiederhergestellt wurde, während die Verfolgung der Manichäer weiter andauerte.

Einige Zeit nach dieser Affäre um die Predigt Šabtās in Ktesiphon, in den letzten Jahren der Regierung Bahrām II., wahrscheinlich um 290, wurde Pāpā zum ersten Bischof der Hauptstadt geweiht. Hierüber berichtet die Chronik von Arbela: „Die Bewohner von Ktesiphon baten ihn (sc. Bischof Aḥadabī von Arbela) dringend, daß er einen Bischof weihe . . . Er erfüllte ihre Bitte mit Freuden und erfüllte ihren Wunsch. Er benachrichtigte hiervon den Hai-Be'el, Bischof von Susa, und sie beide erwählten in völliger Übereinstimmung mit dem ganzen Volke der Aramäer Pāpā, einen kundigen und weisen Mann.“⁴⁵ Von einer Verfolgung Pāpās während der ersten Jahre seines Episkopats ist in der Chronik nicht die Rede. Hingegen wird berichtet, daß der Ordinator des neuen Bischofs der Hauptstadt bei seiner Heimkehr nach Arbela nicht nur von den Christen, sondern auch von Heiden und Magiern mit Ehren empfangen wurde.⁴⁶

Unter Bahrām II. Nachfolger Nersēs lebten die christlichen Gemeinden in Frieden und Freiheit (293–303). Die am Vorbild Šāpūr I. orientierte wohlwollende Haltung dieses Herrschers gegenüber dem Christentum fand einen Niederschlag in der Legende von einem Briefwechsel zwischen Nersēs und dem König Abgar von Edessa, die sich in der jüngeren Traditionsschicht der Doctrina Addai findet. „Als Nersēs, der König der Assyrer, von diesen Dingen hörte, die Addai getan hatte, sandte er zu Abgar, dem König: Entweder sende mir den Mann, der diese Zeichen bei dir gewirkt hat, daß ich ihn sehen und seine Rede hören kann, oder sende mir einen Bericht über all die Dinge, die du in deiner Stadt gesehen hast. Und Abgar schrieb Nersēs und machte ihn bekannt mit der ganzen Geschichte Addais von Anfang bis Ende und er ließ nichts aus, was er ihm nicht schrieb. Und als Nersēs diese Dinge hörte, die ihm geschrieben wurden, wunderte er sich sehr und war

⁴³ Chronik von Arbela, *Sachau* 67–69.

⁴⁴ Ebd. 69: „Eines Tages erhob sich Šabtā inmitten einer Volksmenge und wollte predigen und dem Volke zeigen, daß sie sich nicht fürchten sollten vor dem, der nur den Leib verderben kann, sondern vor dem, der Leib und Seele in die Gehenna des Feuers werfen kann (Mt. 10, 18). Er sprach hierüber mit Leidenschaft und führte aus, der Sieg unseres Herrn sei der Sieg in Wahrheit, hingegen sei der Sieg der Könige der Erde nichts als Hochmut, Prahlerei, Schmerzen, Sorgen, Leiden und Tod.“

⁴⁵ Ebd. 69.

⁴⁶ Ebd. 70.

erstaunt.“⁴⁷ Daß der Großkönig hier über den Apostel Edessas mit Jesus selbst in Verbindung gebracht werden soll, ist als Anerkennung seiner positiven Einstellung zum christlichen Glauben zu werten. Diese änderte sich auch nicht, als die politische Lage sich höchst ungünstig für Nersēs entwickelte. Galerius, der Sohn und Cäsar Diokletians, hatte Nisibis erobert und war siegreich nach Armenien und in das Zweistromland vorgestoßen. Durch den 298 von Diokletian diktierten Friedensvertrag verlor Nersēs fünf mesopotamische Provinzen einschließlich Nisibis.⁴⁸ Zugleich mußte er das römische Protektorat über das von König Tiridates III. (Trdat) regierte Armenien anerkennen. Auch unter Hormizd II. (303–309), der nach der Chronik von Arbela einen sonst nicht bezeugten Krieg gegen die Römer geführt haben soll,⁴⁹ scheint das Christentum Persiens sich der staatlichen Duldung erfreut zu haben. Dieser Zustand änderte sich auch nicht, als nach dem Tode von Hormizd II. dessen unmündiger Sohn als Šāpūr II. zum neuen Herrscher designiert wurde.

Das Verhältnis des persischen Staates zur christlichen Kirche ist erst dann in ein neues Stadium eingetreten, als der mündig gewordene Großkönig sich tatkräftig für die innere Festigung seiner Herrschaft und zugleich für die militärische Expansion seines Imperiums einzusetzen begann. Das erste Ziel versuchte Šāpūr II. durch eine weitere Konsolidierung des Mazdaismus als Staatsreligion zu erreichen. Zu diesem Zweck berief er eine Religionsversammlung ein, bei der er durch seinen Obermöbed Aturpāt die im Sinne des Staates orthodoxe Lehre aufs neue feststellen ließ und gegen abweichende Auffassungen abgrenzte. „Der König der Könige, Šāpūr, Sohn des Hormizd, ließ aus allen Ländern Männer einladen zur Prüfung und Erforschung aller Lehren, damit es keinen Anlaß zum Streit mehr geben solle. Nachdem Aturpāt gegenüber allen anderen Repräsentanten der verschiedenen Sekten, Lehren und Schulen durch die Konsequenz seines Arguments gerechtfertigt worden war, gab er folgende Erklärung ab: Nun, da wir die (wahre) Religion auf der Erde gesehen haben, werden wir niemand seiner falschen Religion überlassen, und wir werden sehr eifrig sein. Und so handelte er auch.“⁵⁰ Die Frage, ob es sich hier in erster Linie um die Frontstellung gegen den mit dem zoroastrischen Dualismus konkurrierenden Zurvanismus handelte oder mehr um die Abgrenzung gegenüber dem Manichäismus, dem Christentum und Judentum, ist nicht sicher zu entscheiden, aber kann gewiß nicht alternativ beantwortet werden.⁵¹ Auf jeden Fall

⁴⁷ G. Philipps (ed.), *The Doctrine of Addai, the Apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac with an English translation and notes*, London 1876, Übersetzung 35–36.

⁴⁸ Zu dem Friedensschluß des Jahres 298 s. *Evangelos Chrysos*, *Some Aspects of Roman-Persian legal relations*: Kl. 8 (1976), 1–60, 11–17.

⁴⁹ Chronik von Arbela, *Sachau* 71.

⁵⁰ *Madan*, *Dinkard* 413, Übersetzung nach *Zaehner*, *The Dawn* 176.

⁵¹ Zur ersteren Möglichkeit s. *Zaehner*, *Zurvan* 7 ff. Die Diskussion der Iranisten referiert *Jacob Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia, IV: The Age of Shapur II.*, Leiden 1969, 17–20.

wollte Šāpūr II. ähnlich wie Konstantin bei der Einberufung des Konzils von Nikaia durch die religiöse Einheit die innenpolitischen Verhältnisse des Reiches festigen. Trotzdem hatte er zunächst kaum die Absicht, den offiziellen Staatskult allen Dissidenten mit Gewalt aufzuzwingen. Abgesehen von zwei lokal begrenzten Progromen in den Jahren 318 und 327⁵² ist es in dieser Zeit zu keinen Christenverfolgungen gekommen. Die 340 beginnende förmliche Ausrottungskampagne hatte hauptsächlich politische Gründe, obgleich natürlich auch religiöse Motive eine wichtige Rolle im Hintergrund spielten.

Suchen wir nach einer der tiefsten Ursachen für die spätere Verfolgungswelle, so finden wir sie sicherlich im Zusammenhang mit den Bemühungen Pāpās, des ersten Bischofs von Seleukeia-Ktesiphon, eine Vorrangstellung über seine Mit Bischöfe zu erringen und auf diese Weise die Kirche Persiens zentral zu leiten. Daß Kaiser Konstantin hierbei – wie es die Chronik von Arbela darstellt – einen Einfluß ausgeübt habe und die westliche Patriarchatsverfassung Vorbild gewesen sei, ist eine anachronistische Projektion.⁵³ Fest steht jedoch, daß Pāpā sich der Unterstützung westlicher Bischöfe und besonders seines Kollegen Sa'dā in Edessa versicherte, um sein kirchenpolitisches Ziel zu erreichen. Dieser ökumenische Kontakt über die Westgrenze zu den angrenzenden Kirchengebieten des römischen Herrschaftsbereiches hat dann offenbar zu ernststen Schwierigkeiten mit der Staatsgewalt geführt. Die Furcht des persischen Episkopats vor politischen Implikationen einer solchen westlichen Orientierung, der durch die Regierung unterstützte Widerstand des Archidiacons Šem'ōn gegen die Pläne Pāpās und nicht zuletzt der noch 30 Jahre später von Afrahaṭ beklagte übermäßige Ehrgeiz des Bischofs von Ktesiphon stürzten die Kirche Persiens in eine tiefe Krise.⁵⁴ Schließlich wurde

⁵² Im Jahre 318 soll es in Tūr Braīn in Bēt Garmai zu Martyrien gekommen sein, s. *Bedjan*, AMSS II, 1 und *Georg Hoffmann*, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880 (AKM 7, 3), 9 ff. Auf das Jahr 327 ist datiert das Martyrium des Jawnān Brikišō' und seiner Freunde, s. *Bedjan*, AMSS II, 39 und *R. P. Delehay* (ed.), *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II, grec et latin*, Paris 1905 (PO 2, 4), 421. *Arthur Vööbus*, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution of the history of culture in the Near East. I. The origin of asceticism. Early monasticism in Persia*, Louvain 1958 (CSCO 184, Sub 14), 235–236 hält eine Verfolgung in solch früher Zeit für unwahrscheinlich und deshalb diese Datierung für legendär.

⁵³ Chronik von Arbela, *Sachau* 70–71: „Er (sc. Pāpā) schrieb an die Bischöfe des Westens und speziell an den Bischof von Edessa namens Sa'dā. Und sämtliche Bischöfe antworteten ihm, da sie glaubten, daß er ein kräftiger energischer Mann sei, und versprachen ihm zu helfen bei dem König der Könige Konstantin. Denn sie waren der Ansicht, daß es schön sein werde, wenn der Bischof der Residenz die Obmacht habe über alle Bischöfe des Ostens. Sie schrieben ihm in diesem Sinne einen Brief wie in ihrem Namen und demjenigen der Könige und Großen der Westvölker. Sie schrieben, daß wie im Westen unter der Herrschaft der Römer mehrere Patriarchen seien, der von Antiochien, von Rom, Alexandrien und Konstantinopel, ebenso im Orient unter der Herrschaft der Perser ein Patriarch sein müsse.“

⁵⁴ *Aphraatis Sapientis Persae demonstrationes*, ed. *Ioannes Parisot* I. Paris 1894 (PS 1, 1), dem. 14, 8; Parisot 588, 14–15: „Unter euch wurde einer unserer Brüder

aber ein länger andauernder Konflikt verhindert und durch eine Synode im Jahre 315 ein Ausgleich zwischen den streitenden Parteien erzielt. Die von drei Parallelberichten⁵⁵ verifizierte Darstellung der Chronik von Arbela lautet: „Gott nun . . . gestattete durch seinen göttlichen Wink und seine anbetungswürdige Weltregierung, daß der Plan Pāpās zur Ausführung gelangte. Ohne sein Wissen wurde er nun also aufgestellt als allgemeines Haupt für alle Bischöfe und alle Christen des Orients. Demgemäß erklärten sich die Bischöfe einverstanden mit demjenigen, was der Westen verordnet hatte, und sie fürchteten sich vor den dortigen (den westlichen) Bischöfen, daß diese sie zwischen zwei mächtige Feinde setzen möchten, den christlichen Königen der Römer vom Westen und den frevlerischen Königen der Perser vom Osten. Simeon aber, der Archidiakonus des Pāpā, wollte absolut von dieser neuen Ordnung nichts wissen, strebte vielmehr danach, sie durch seine Eltern im Namen des Königs hinfällig zu machen. Pāpā jedoch fand Mittel und Wege, den Vater des Simeon zu gewinnen und versprach ihm, daß er für die Zeit nach seinem Tode ihn (den Simeon) zu seinem Nachfolger designieren werde.“⁵⁶

gefunden, der sich eine Krone aufsetzte, und sein Ort beachtete ihn nicht. Und da sein Ort ihn nicht aufnehmen wollte, ging er zu anderen Königen, zu solchen, die fern von ihm waren und forderte von ihnen Ketten und Fesseln und fing an, sie an seinen Ort und Stadt zu verteilen.“ Ebenso wie die metaphorische Rede-weise wird auch die historische Situation verkannt, wenn die gemeinte Persönlichkeit wie von *Georg Bert*, *Aphraats des Persischen Weisen Homilien*, Leipzig 1888 (TU 3, 3), 214 Anm. 2 mit einem christlichen Fürsten identifiziert wird oder wie von *Labourt*, *Christianisme 27* mit Šem'ōn bar Šabbā'ē. *Jean Maurice Fiey*, *Notule de littérature Syriaque. La démonstration XIV d'Aphraate*, Muséon 81 (1968) 449–454, 453 hält die Charakterisierung des Bischofs nur für Pāpā zutreffend. Er möchte jedoch das chronologische Problem lösen, indem er das Synodalschreiben von dem. XIV vor den Tod Pāpās und nach seiner Bestätigung durch die westlichen Väter datiert. Ob dem. XIV aber ursprünglich von der ganzen Sammlung der Unterweisungen unabhängig war und dem. XXIII an ihrer Stelle gestanden hat, kann nur durch eine genaue literarkritische Untersuchung erwiesen werden.

⁵⁵ Der eine Bericht stammt aus den Akten der Synode des Dādišō' (410), s. *Jean Baptiste Chabot* (ed.), *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris 1902, 289–292, die Übersetzung bei *Oskar Braun*, *Das Buch der Synhadōs* nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert, Stuttgart/Wien 1900, 50–52, der andere aus den Akten des Martyriums des Milēs von Susa, s. *Bedjan*, *AMSS II*, 266–268, der dritte von 'Amr ibn Mattā, s. *De patriarchis nestorianorum commentaria* (s. Anm. 2), *Gismondi I*, 7. *Wilhelm de Vries*, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?* in: *Melanges Eugène Tisserant*, III: *Orient Chrétien, deuxième partie*, Città del Vaticano 1964 (StT 233), 429–450, 437 ff. untersucht die vier vorliegenden Berichte über das Eingreifen der westlichen Väter zugunsten Pāpās und kommt zu dem Schluß, daß nach Abstrich einiger Anachronismen die Darstellung der Chronik Arbelas im wesentlichen zuverlässig ist (S. 444).

⁵⁶ Chronik von Arbela, *Sachau 72*. Zur Datierung dieser Synode auf das Jahr 315 s. *M. J. Higgins*, *Chronology of the Fourth-Century Metropolitans of Seleucia-Ctesiphon*: Tr. 9 (1953), 45–100, zur weiteren Entwicklung des neu geschaffenen Amtes s. *Caspar Detlef Gustav Müller*, *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum*: *OrChr 53* (1969), 227–245. Über die grundsätzliche Frage nach der Entstehung einer Hegemonie des Sitzes von

Durch die Synode von 315 war das Kernproblem des Christentums in Persien offen zutage getreten, ging es doch letzten Endes bei der vorläufig beigelegten Auseinandersetzung um die Alternative kirchlichen Selbstverständnisses zwischen einer überstaatlichen ökumenischen Gemeinschaft oder einer von dem heidnischen Imperium kontrollierten Partikularkirche. Es sollte noch über 100 Jahre dauern, bis dieses Problem im Sinne einer völligen Autonomie der persischen Kirche vom Westen gelöst wurde.⁵⁷ Im Hinblick auf die Einführung des Christentums als Staatsreligion in Armenien durch Tiridates III. um 300 und die Bekehrung Kaiser Konstantins im Jahre 312, der dann auch 324 durch seinen Sieg über Licinius zur Herrschaft im Osten gelangte, sah sich Šāpūr II. einer immer stärker werdenden Front christlicher Staaten gegenübergestellt. Für die Christen in Persien mußte der im Zeichen des Kreuzes erfochtene Triumph Konstantins über Maxentius an der Milvischen Brücke als entscheidende Wende der Geschichte erscheinen,⁵⁸ durch die ihnen um so schmerzlicher ihre eigene notvolle Situation bewußt wurde.⁵⁹ Es ist wohl kaum zutreffend, daß Konstantin sich als Schutzherr der Christen in Persien betrachtete. Sicherlich hat er aber versucht, auf diplomatischem Wege durch freundschaftliche Übereinkunft die Lage seiner Glaubensbrüder in Persien günstig zu beeinflussen.⁶⁰ Zu Lebzeiten des mächtigen christlichen Nachbarn im Westen hat Šāpūr in realer Einschätzung seiner eigenen Kräfte eine militärische Konfrontation vermieden, wenn man davon

Seleukeia-Ktesiphon und des Gebrauches der Titel Katholikos und Patriarch s. zuletzt *Fiey*, Jalons 66–84.

⁵⁷ Diese Verselbständigung wurde 423/24 vollzogen durch die Synode von Markabta de ʿAjjāje unter Mār Dādīšō, die das Appellationsrecht an die Patriarchen des Westens annullierte. Fortan war der „Katholikos des Orients“ nur noch Christus verantwortlich, der ihn erwählt und an die Spitze seiner Kirche gestellt hatte. Es gab keine Möglichkeit mehr, sich gegen seine Entscheidung an seine Mitpatriarchen zu wenden, s. *Chabot*, Synodicon 51, 25 f. und *Braun*, Das Buch der Synhados 57 f.

⁵⁸ Diesem christlichen Geschichtsbewußtsein gibt die Chronik von Arbela, *Sachau* 71, beredten Ausdruck: „Er gab Macht über sie (sc. die Feinde Gottes) seinem Knecht Konstantin und zeigte ihm das Zeichen des Kreuzes auf den Wolken des Tages, auf dem geschrieben stand: ‚In diesem Zeichen siegst du.‘ Er nahm das Kreuz als Zeichen an und verlieh es all seinen Truppen. Unter diesem Zeichen schlugen sie die Soldaten der frechen Dämonen in die Flucht wie Fliegen. Und das Kreuz, das ein Zeichen des Schimpfes gewesen war, wurde ein Zeichen des Sieges für jedermann, für reich und arm, für hoch und niedrig, für Gebildete und Ungebildete.“

⁵⁹ Zu den tiefgreifenden Konsequenzen der konstantinischen Wende für das Verhältnis zwischen Rom und Persien s. *Wolfgang Hage*, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches: ZKG 84 (1973), 174–187. Dieses Verhältnis behandelt unter staatsrechtlichen Gesichtspunkten eingehend *Chrysos*, Some Aspects of Roman-Persian legal relations 17 ff.

⁶⁰ Von diesem Bemühen zeugt ein Brief Konstantins an Šāpūr II., s. Eusebius Werke 1, 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, hg. *Friedhelm Winkelmann*, Berlin 1975 (GCS), IV, 9–13; Winkelmann 123, 8–125, 11. Die Übersetzung bei *Hermann Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954 (AGWG 3, 34), 125–127, s. besonders S. 126: „Um so mehr freue ich mich über die Nachricht, die persischen Länder seien durch Christen ausgezeichnet. Dir und ihnen wünsche ich das Beste. So wirst du den Herrn der Welt gnädig finden. Dir, dem durch

absieht, daß sāsānidische Reiterverbände 334 den Nachfolger des armenischen Königs Tiridates III. als Gefangenen verschleppten. Aber unmittelbar nach dem Tode Konstantins am 22. Mai 337 war für den Großkönig die Stunde gekommen, seine lang gehegten Pläne zur Rückgewinnung der 298 abgetretenen Provinzen zu verwirklichen. Ebenso wie im folgenden Jahr 338 endeten jedoch die militärischen Operationen vor den starken Mauern der christlichen Stadt Nisibis, die unter der Führung ihres von Afrēm besungenen Bischofs ya'qōb heldenhaft Widerstand leistete.⁶¹ Nach der Chronik von Arbela ist diese vergebliche Belagerung von Nisibis der Anlaß für eine einschneidende Wende in der Haltung Šāpūr II. zum Christentum.⁶² Nach dem eklatanten Mißerfolg und der schweren Enttäuschung seiner imperialen Ambitionen bei dem Angriffskrieg gegen seinen christlichen Nachbarn mußte ihm nun die Kirche als potentieller Gegner seines Staates erscheinen.

Daß das Mißtrauen des Großkönigs und seine Feindseligkeit nicht völlig unbegründet gewesen ist, zeigt Afrahaṭ „Unterweisung von den Kriegen“ aus dem Jahre 337, die noch ganz unter dem Eindruck der im Westen beginnenden Kampfhandlungen steht.⁶³ Im Hinblick auf die persischen Siege vergangener Zeiten und eine mögliche Wiederholung dieser Triumphe möchte Afrahaṭ seinen Glaubensbrüdern Trost und Mut zusprechen.⁶⁴ Die neue Situation deutet er durch eine aktuelle Interpretation der Vision Daniels von den vier Tieren. An ihrem Leitfaden entwickelt er eine Geschichtstheologie, nach der das Römische Reich die Rolle des Bockes übernimmt, der dem Widder aus dem Osten die Hörner zerbricht.⁶⁵ Das vierte Reich ist das christlich gewordene römische Imperium. Die Kinder Esaus sind an die Stelle der Kinder Jakobs getreten und haben damit ihre heilsgeschichtliche Rolle übernommen.⁶⁶ Die Anerkennung des Christentums durch Konstantin markiert

Frömmigkeit Berühmten, empfehle ich sie . . . Liebe sie nach deiner Menschenfreundlichkeit. Damit wirst du dir selbst wie uns am meisten nützen.“ Über die Echtheit dieses Briefes kann kein Zweifel bestehen. Vgl. die entsprechenden Berichte der Kirchengeschichten des Theodoretos (I, 25, 1–11) und des Sozomenos (II, 15).

⁶¹ S. *Edmund Beck* (Hg.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, I, Louvain 1961 (CSCO 218 u. 219), II, Louvain 1963 (CSCO 240 u. 241).

⁶² Chronik von Arbela, *Sachau* 74: „Als nämlich König Sapor II., der ungefähr 70 Jahre, von 620 der Griechen bis 690 regierte, erfahren hatte, daß der siegreiche König Konstantin, der die Erde mit der Furcht vor ihm angefüllt hatte, gestorben und sein Sohn Constantius für die östliche Reichshälfte als sein Nachfolger eingesetzt war, dachte er, daß für ihn die Zeit gekommen sei, ohne Hindernis die Länder der Christen zu erobern und zog vor die Grenzstadt Nisibis.“ Nach der Schilderung der vergeblichen Belagerung heißt es dann: „Drohend zog der König (der Perser) ab und schwor, daß er das Bekenntnis der Römer aus seinen Ländern ausrotten werde“ (*Sachau* 75).

⁶³ Dem. 5, 1; *Parisot* 184, 2–3 spricht Afrahaṭ von der „Bewegung, die geschehen soll zu dieser Zeit“ und dem „Heer, das sich versammelt zur Schlacht“.

⁶⁴ Dem. 5, 25; 237, 14–16: „Denn wenn auch die Heere heraufkommen und siegen, so wisse, daß es eine Mahnung Gottes ist.“

⁶⁵ Dem. 5, 10 ff.; 204 ff.

⁶⁶ Dem. 5, 22; 229, 26–232, 2: „ . . . und das Reich wiederum übergab er bei seiner Ankunft den Römern, welche Kinder Esaus genannt werden, und diese Kinder Esaus bewahrten das Reich für den Geber desselben.“

die entscheidende Wende im Heilsplan Gottes, denn jetzt erst tritt die Kirche aus den Heiden an die Stelle des alten Bundesvolkes.⁶⁷ Unübersehbar ist auch die eschatologische Perspektive in der Geschichtstheologie des persischen Weisen. Das römische Imperium ist für ihn der Statthalter der kommenden Herrschaft Christi.⁶⁸ Aus diesem Grunde kann Rom nicht besiegt werden. Würde es in der Vergangenheit geschlagen, dann nur deshalb, weil es noch nicht christlich war. Jetzt ist es aber unüberwindbar, „weil der starke Mann, dessen Name Jesus ist, kommt im Heere, und seine Waffe trägt das ganze Heer des Reiches“.⁶⁹ Die Anspielung auf den Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke im Zeichen des Christusmonogramms ist unverkennbar. Afrahaṭ steht ganz im Banne des ersten christlichen Kaisers und der durch ihn herbeigeführten Anerkennung des christlichen Glaubens als der Religion seines Imperiums. Allerdings scheint diese Sicht der Dinge unter den persischen Christen nicht unbestritten gewesen zu sein.⁷⁰

Angesichts der in Afrahaṭs „Darlegung von den Kriegen“ artikulierten negativen Einstellung zum heidnischen Staat und seinen Aktionen gegen den christlichen Nachbarn ist es allzu erklärlich, daß die Christen in Persien sehr bald dem Verdacht der Konspiration mit dem römischen Erbfeind ausgesetzt waren.⁷¹ Es dauerte dann nicht lange, bis es von staatlicher Seite zu erheblichen Schikanen und Repressalien gegen die Kirche kam. Das aus-

⁶⁷ Dem. 5, 24; 233, 5–14: Gott nahm das Reich „von den Kindern Jakobs und gab es den Kindern Esaus, bis der kommt, dem es gehört; und sie übergeben, was ihnen anvertraut war, dem Geber desselben, und verweigern es nicht; und es wird ihm dienstbar der, der das Reich bewahrt hat, ihm, dem alles dienstbar ist“.

⁶⁸ Dem. 5, 23; 232, 23–233, 1: „Denn wenn er kommt, dem das Reich gehört, in seiner zweiten Ankunft, nimmt er, was er gegeben hat, und ist König in Ewigkeit, und sein Reich vergehet nicht, weil ihm das Reich der Welt gehört.“

⁶⁹ Dem. 5, 24; 233, 19–21.

⁷⁰ Am Schluß seiner Ausführungen betont Afrahaṭ ausdrücklich die Unabgeschlossenheit seiner Gedanken, die nicht auf Offenbarung beruhen und deshalb der Diskussion offenstehen, s. dem. 5, 25; 237, 4–13: „Darum entstehe dir kein Streit hierüber, daß du sprichst: So ist es, und nun ist's fertig. Aber das höre von mir, und auch bei unseren Brüdern, den Kindern des Glaubens, forsche darüber. Denn wer über die Worte seines Bruders spottet, auch wenn er spricht, die meinigen sind weise, dessen Worte höre nicht. Und wenn ich dir geschrieben habe über die Heere, die sich aufgemacht haben zum Gericht, so habe ich das nicht getan, als ob mir etwas geoffenbart worden wäre, das ich dir hiermit mitgeteilt hätte...“

⁷¹ Chronik von Arbela, *Sachau* 75: „Juden und Manichäer, die Feinde des christlichen Namens, hetzten die Magier auf... Sie legten ihnen dar, daß die Christen alle Spione der Römer seien und daß nichts im (Perser-)Reiche vorgehe, das sie nicht ihren römischen Glaubensgenossen berichteten.“ Dementsprechend lautete die Anklage der Juden gegen Sem'ôn bar Šabbā'e, s. *Bedjan*, AMSS II, 143, 9–17, Übersetzung *Braun*, *Ausgewählte Akten* 14: „Wenn du, o König der Könige, Herr der ganzen Erde, dem Kaiser lange und weise Schreiben deiner Majestät, herrliche Geschenke und prächtige Ehrengaben schickst, so finden sie vor seinen Augen keine Anerkennung. Wenn aber Simon ihm einen verächtlichen kleinen Brief schickt, so steht er auf, adoriert, nimmt ihn mit beiden Händen und erfüllt sofort seinen Befehl. Überdies hast du kein Staatsgeheimnis, das er nicht sofort dem Kaiser schriebe und mitteilte.“ Zur Literarkritik und Formgeschichte der verschiedenen Redaktionen dieses Martyriums s. *Wießner*, *Untersuchungen* 45–46 u. 180 ff.

lösende Moment für die im Jahre 340 einsetzende Verfolgung war ein königlicher Erlaß, der allen Christen als Entschädigung für den von ihnen verweigerten Militärdienst eine doppelte Steuer auferlegte.⁷² Durch diese Maßnahme sollten die für den Krieg mit den Römern notwendigen Staatseinnahmen beträchtlich erhöht und zugleich die Loyalität der christlichen Bevölkerung auf die Probe gestellt werden. Da diese aber weder die Mittel besaß noch die Bereitschaft aufbrachte, den sie diskriminierenden Forderungen nachzukommen, wurde die planmäßige und systematische Verfolgung der Gemeinden begonnen. Diese erreichte 344 ihren ersten Höhepunkt im Martyrium des Bischofs der Hauptstadt Mār Šem'ōn bar Šabbā'ē, aus dessen Akten klar hervorgeht, daß die blutigen Ausschreitungen zunächst mit politischen Motiven gerechtfertigt wurden, die in der Steuerfrage sich aufs äußerste zuspitzten.⁷³ Erst an zweiter Stelle erscheint als Ursache der Feindschaft die vergebliche Forderung an die Christen, der Sonne, dem Mond, dem Feuer und dem Wasser religiöse Verehrung zu erweisen.⁷⁴ Dabei handelt es sich nicht um verschiedene Gottheiten, sondern vielmehr um Manifestationen des göttlichen Lebens in der Welt der Materie. Die sichtbare Erscheinung von Ahura Mazdāh ist die Sonne, und die Attribute dieses höchsten Gottes wie z. B. Wahrheit und Ganzheit werden im Feuer und im Wasser angebetet.⁷⁵

⁷² Das Steueredikt des Großkönigs findet sich bei *Bedjan*, AMSS II, 136, 5–16 und bei *Michel Kmosko* (ed.), S. Siméon bar Šabbā'ē, Paris 1907 (PS 1, 2), 669–1054, 791, 2–18, die Übersetzung bei *Braun*, Ausgewählte Akten 8–9. Nach diesem Erlaß soll Šem'ōn und „das ganze Volk der Nazarener“ mit folgender Begründung zum doppelten Kopfgeld und zur zweifachen Steuer gezwungen werden: „Denn wir, die Götter, sind in Kriegsnöten; sie sind in Freuden und Vergnügen. Sie wohnen in unserem Lande, sind aber Gesinnungsgenossen des Kaisers, unseres Feindes.“ Die Chronik von Arbela, *Sachau* 75, berichtet von der Weigerung der Christen, in den Krieg zu ziehen, die mit der doppelten Kopfsteuer bestraft wird. – Zur genauen Datierung des Ediktes s. *Kmosko*, S. Siméon 695 ff.

⁷³ Besonders aufschlußreich für diesen Sachverhalt ist die Verteidigungsrede Šem'ōns, s. *Bedjan*, AMSS II, 137, 1–138, 18 und *Kmosko*, S. Siméon 791, 23–798, 4, Übers. bei *Braun*, Ausgewählte Akten 9–13. – Zur Datierung des Martyriums von Šem'ōn bar Šabbā'ē auf das Jahr 344 s. *Kmosko*, S. Siméon 709 ff., *M. J. Higgins*, Date of Martyrdom of Simeon bar Sabbā'ē: Tr. 11 (1955), 1–17 und *ders.*, Aphraates' dates for the Persian persecution: ByZ 44 (1951), 265–271, hingegen auf das Jahr 340 s. *Paul Peeters*, La date du martyre de S. Symeon, archevêque de Seleucie-Ctesiphon: AnBoll 56 (1938), 118–143 und *Vööbus*, History of Asceticism I, 239–241. – Gesamtdarstellungen der Verfolgung geben *Labourt*, Le christianisme 45–82, *Kmosko*, S. Siméon 690–713, *Christensen*, L'Iran 261–268 und *Vööbus*, History of Asceticism I, 234–258. Zur Verfolgung in der Adiabene s. *Paul Peeters*, Le 'Passionnaire d'Adiabene': AnBoll 43 (1925), 261–304 und *Jean Maurice Fiey*, Assyrie Chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord d'Iraq, Beyrouth 1965, 43–47, *ders.*, Jalons 85–99.

⁷⁴ Chronik von Arbela, *Sachau* 76, werden Sonne und Feuer genannt. Eine Zusammenstellung der Formeln aus den Märtyrerakten, die bei der Aufforderung zur Unterwerfung unter die zoroastrische Staatsreligion gebraucht wurden, gibt *Wießner*, Untersuchungen 205.

⁷⁵ So z. B. die Anklage der Magier im Martyrium des Šāpūr, *Bedjan* AMSS II, 52; *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 1: „Wir können der Sonne nicht dienen,

Zusammen mit der Ablehnung der zoroastrischen Staatsreligion wird den Christen auch die Verachtung des persischen Königs Kultes⁷⁶ und eine grundsätzlich negative Einstellung zur Ehe vorgeworfen.⁷⁷

Während der Regierungszeit von Šāpūr II. sieht sich die Kirche aber nicht nur der Verfolgung durch die Staatsgewalt ausgesetzt. Es sind auch andere religiöse Minderheiten, die nun gegen das Christentum zu Felde ziehen. Neben den Manichäern sind es besonders die Juden, die als Ankläger und Scharfmacher gegen die Christen genannt werden.⁷⁸ Ihre jetzt offen zum Ausbruch kommende Feindschaft wurzelt zutiefst in der Ablehnung der Messianität Jesu.⁷⁹ Das Martyrium des Mār Šem'ōn bar Šabbā'ē ist in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Beteiligung der Juden dargestellt worden.⁸⁰ Diese hätten, so heißt es, ihre guten Beziehungen zur Mutter Šāpūr II., der Königin P'phrā Hörmīz, die zu ihrem Glauben übergetreten war, zur Anklage gegen den Bischof ausgenutzt.⁸¹ Ihr Einfluß auf diesen Prozeß wird sogar verglichen mit ihrer ähnlichen Rolle beim Prozeß gegen Jesus. Daß den Juden eine solche Mitsprache bei der Anklage gegen den Bischof von Seleukeia-Ktesiphon am Königshof zugeschrieben wird, ist aufgrund der tatsächlichen Gegebenheiten durchaus erklärlich. Durch das zielstrebige Be-

noch die Luft klären, noch das Wasser hell machen, noch die Erde reinigen wegen der Nazarener, welche die Sonne schmähen, das Feuer verachten und das Wasser nicht ehren.“

⁷⁶ So antworten die Magier auf die Frage Šem'ōns nach dem Grund der Verfolgung, *Bedjan* AMSS II, 160 f.; *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 26: „Weil ihr nicht Glaubensgenossen des Königs der Könige seid, dessen Natur von den Göttern ist.“

⁷⁷ In den Märtyrerakten findet sich wiederholt neben der Aufforderung zur Sonnenverehrung auch die zur Heirat, so z. B. *Bedjan*, AMSS II, 233, 11 ff.; 236, 13; 309, 6 f.; 346, 18; 368, 4. Die asketische Praxis der christlichen Kirche ist auf dem Hintergrund der unter den Persern üblichen Geschwisterehe zu würdigen.

⁷⁸ Chronik von Arbela, *Sachau* 75: „Juden und Manichäer, die Feinde des christlichen Namens, hetzten die Magier auf und brachten ihnen die Ansicht bei, sie sollten nicht zulassen, daß der König das täte (sc. den Verfolgungsbefehl aufzuheben).“

⁷⁹ Chronik von Arbela, *Sachau* 76: „Wir wurden nun der Spott der Heiden und Gottesleugner. Die Juden höhnten uns und sprachen: ‚Wo ist euer Gott? Jetzt soll sich doch euer Messias erheben, der, der da mit Schimpf auf Golgatha gekreuzigt ist, und soll euch helfen und eure Verfolger vernichten. Hat er denn nicht zu euch gesagt: Ich bin bei euch, bis an das Ende der Welt.‘“

⁸⁰ *Wießner*, Untersuchungen 180, kann zwei zunächst voneinander unabhängige Traditionen dieses Martyriums herausarbeiten, nämlich die Überlieferung, die von der Anklage der Juden ausgeht, und die Überlieferung, die die Weigerung zur Steuerzahlung in den Mittelpunkt stellt. Zu Šem'ōn bar Šabbā'ē s. besonders *Kmosko*, S. Siméon 773–777.

⁸¹ Vgl. *Bedjan*, AMSS II, 143, *Kmosko*, S. Siméon 806, 24–807, 2, Übers. bei *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 13–14. Weitere Belege für die Anklagen der Juden gegen Šem'ōn und deren Analyse bei *Wießner*, Untersuchungen 45–46. Hier nach verwertete ein Redaktor andere schriftliche Quellen und allgemeine Kenntnisse der Zeit Šāpūr II. Die Begünstigung der Juden durch die Mutter des Großkönigs wird auch an mehreren Stellen im Talmud erwähnt, s. die Belege bei *Bert*, *Aphraats des Persischen Weisen Homilien* 329 Anm. 1, bei *Kmosko*, S. Siméon 693 f. und zuletzt bei *Neusner*, *A history of the Jews in Babylonia*, IV, 35–39, der alle vorhandenen rabbinischen Nachrichten untersucht.

mühen von Pāpā und Šem'ōn bar Šabā'ē war mit der ideellen Unterstützung der westlichen Kirche eine organisatorische Zusammenfassung der bisher selbständigen Gemeinden unter dem Bischof der Königsstadt erreicht worden. Damit war in Kūkā, dem Sitz dieses Bischofs, innerhalb der sāsānidischen Neustadt Ktesiphons am Westufer des Tigris eine christliche Zentrale entstanden, die in unmittelbarem Kontakt stand mit dem Königshof wie auch mit der Hochburg des jüdischen Glaubens, der rabbinischen Akademie von Māhōzē.⁸² Das schon immer gespannte Verhältnis zwischen Synagoge und Kirche wurde noch verschärft durch die Verbitterung der Juden über Konstantin, unter dem das Christentum die volle staatliche Anerkennung erlangte, während das Judentum durch die staatliche Gesetzgebung benachteiligt wurde.⁸³ Ob es in dieser Zeit sogar zur Flucht römischer Juden nach Babylonien gekommen ist, kann nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden.⁸⁴

Nach dem Zeugnis der persischen Märtyrerakten und der Chronik von Arbela hat die Verfolgung der Christen bis zum Ende der Regierungszeit Šāpūr II. angedauert. Auch als Julian bei seinem mißglückten Perserfeldzug den Tod fand und der zum neuen Kaiser ausgerufene Jovinian 363 ebenso wie Singara und Nisibis die östlichen Provinzen am Oberlauf des Tigris abtreten mußte und damit zu einem großen Teil die persischen Ansprüche erfüllt waren, scheint immer noch keine Besserung der Lage der Christen unter sāsānidischer Herrschaft eingetreten zu sein. Erst unter den Nachfolgern Šāpūr II. bahnte sich ein spürbarer Wandel an, obwohl Ardašīr II. (379–383) als Kleinkönig noch Hinrichtungen angeordnet hat.⁸⁵ Unter Šāpūr III. (383–388) und Bahrām IV. (388–399) kam es zum politischen Ausgleich mit dem römischen Nachbarn, und auch die Kirche konnte wieder in Frieden leben. Besonders günstig entwickelte sich ihre Lage unter Jezdegerd I. (399–420), weil dieser im offenen Gegensatz zur zoroastrischen Priesterschaft stand und deshalb der Mazdaismus keinen Rückhalt mehr in der staatlichen Religionspolitik finden konnte. Aus diesem Grunde gilt Jezdegerd I. in der zoroastrischen Tradition schlechthin als der „Sünder“, während er in der syrischen Literatur als „der Christliche, der Gesegnete der Könige“ be-

⁸² Über die Schule von Māhōzē und Raba bar Hana vgl. *Bacher*, Die Agada der babylonischen Amoräer 114 ff. Nach Rav (+ 247) war Raba der bedeutendste Vertreter der Agada in Babylonien.

⁸³ Die Gesetzgebung Konstantins für die Juden wurde zuletzt zusammengestellt von *Marcel Simon*, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425), Paris 1964, 155–157 und 338. Von einer Judenverfolgung kann nicht die Rede sein, höchstens von einer Beschneidung jüdischer Rechte. Ausgesprochen antijüdisch ist nur das Verbot des Proselytismus. Alle ältere Literatur zu dieser Frage referiert und diskutiert *Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, IV, 27–35.

⁸⁴ Dies wird allerdings behauptet in dem wahrscheinlich in Ktesiphon entstandenen unechten Brief Pāpās an Helena, s. das Zitat bei *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 13 Anm. 2.

⁸⁵ Vgl. hierzu *Bedjan*, AMSS II, 28 und 333.

zeichnet wird.⁸⁶ Mit seiner Billigung wurde auf Initiative des Gesandten des oströmischen Kaisers Arkadios, des Bischofs Marūtā von Maiperqat, im Jahre 410 in Seleukeia-Ktesiphon die erste christliche Synode im Reich der Sāsāniden unter dem Vorsitz des Katholikos Mār Ishāq abgehalten, bei der die persische Kirche das Bekenntnis von Nikaia offiziell anerkannte.⁸⁷ Erst als Jezdegerd I. in seinen letzten Regierungsjahren eine Annäherung an den Zoroastrismus suchte, indem er den Christenhasser Mihr-Narsē zum Oberpriester ernannte, erlitten die guten Beziehungen zur christlichen Kirche einen schweren Rückschlag, deren Folgen sich in der Zukunft zeigen sollten.

⁸⁶ J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, I, Leiden 1863, S. 8, 24–25. Zur zoroastri-schen Tradition über Jezdegerd I. vgl. *Asmussen*, *Das Christentum in Iran* 3.

⁸⁷ *Chabot*, *Synodicon* 17–22, und *Braun*, *Das Buch der Synhados* 8–16. Durch den 12. Kanon dieser Synode wurde der Patriarchen-Rang des Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon ausdrücklich festgestellt, s. *Chabot*, ebd. 26–27 und *Braun*, ebd. 21.