

Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches¹

Von Wolfgang Hage

Als die Missionsbewegung des jungen Christentums von Palästina aus ihren Anfang nahm, standen sich im Vorderen Orient zwei Großmächte gegenüber, deren gegenseitige Feindschaft über Jahrhunderte hin die Geschichte Vorderasiens bestimmte: das Imperium Romanum (später als Byzantinisches Reich) im Westen und das Reich der Parther (seit 226 als Reich der persischen Sassaniden) im Osten. Die Grenze, die diese beiden Machtblöcke voneinander trennte, folgte – im einzelnen mehrfach verändert – etwa der Ostgrenze des heutigen Staates Syrien und verlief nach Norden hin weit westlich der heutigen türkischen Ostgrenze, zerschnitt also Mesopotamien und teilte dessen syrisch sprechende Bevölkerung. Diese Zweiteilung Mesopotamiens und damit des Vorderen Orients überhaupt währte bis in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, bis zum Sieg des Islam, der ganz Vorderasien zu einem arabischen Großreich vereinigte.²

Jene Grenze zwischen den beinahe ununterbrochen miteinander ringenden Römern und Persern trennte politisch und kulturell zwei Welten, setzte aber der christlichen Mission kein Hindernis entgegen. Denn während das Christentum von Palästina aus nach Ägypten und über Kleinasien bis Europa vordrang und sich damit im Römischen Reich selbst ausbreitete, überschritt es zugleich auch den Euphrat nach Osten. Die hier noch im Westen gelegene Stadt Edessa (Urfa) nahm das Christentum bereits um die Wende zum 2. Jahrhundert in seine Mauern auf und entwickelte sich bis zum Ende des 3. Jahrhunderts zur prozentual am stärksten von Christen bevölkerten Stadt jener Zeit überhaupt.³ Vielleicht schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts fanden sich Christengemeinden östlich des Tigris im

¹ Im folgenden handelt es sich um die am 28. Januar 1971 zu Marburg an der Lahn gehaltene Antrittsvorlesung anlässlich der Habilitation für das Fach „Kirchengeschichte unter besonderer Berücksichtigung des christlichen Orients“. Der Text ist für den Abdruck (von den beigegebenen Anmerkungen abgesehen) nur geringfügig verändert worden.

² Zur Geschichte der römisch-persischen Grenze vgl. *Ernst Honigmann*, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, Brüssel 1935 (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae*, 3, 3), S. 3–37.

³ Vgl. dazu *Adolf von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2, 4. Aufl. Leipzig 1924, S. 678–683, und zur Geschichte des edessenischen Christentums in den ersten Jahrhunderten *Judah Ben-Sion Segal*, Edessa, „the blessed city“, Oxford 1970, S. 62–109.

Nordosten des heutigen Irak, und hundert Jahre später gab es mehrere christliche Bistümer östlich des heutigen Bagdad, im Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris, sowie in den Landschaften nördlich des Persischen Golfes im heutigen Staatsgebiet des Iran, also tief im Inneren des damaligen Persischen Reiches. Zugleich stieß die christliche Mission bis zum Oberlauf des Oxus (Amu-Darja) vor und erreichte damit schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts das Gebiet im Norden des heutigen Afghanistan.⁴

Das Christentum, das sich so über das Persische Reich hin ausbreitete, wurde im wesentlichen vom einheimischen syrischen und persischen Volkstum getragen, zum geringeren Teil aber auch von solchen Syrern und Griechen, die als Kriegsgefangene aus den römischen Grenzprovinzen in den Osten deportiert worden waren.⁵ Von der Christenheit im Römischen Reich unterschied sich diejenige unter persischer Herrschaft in mancherlei Zügen. Es sei nur an eine Gestalt wie die Afrahats, des „persischen Weisen“, erinnert, dessen theologische Schriften zu Beginn noch des 4. Jahrhunderts kaum Einflüsse griechischer Philosophie zeigten, in denen etwa der arianische Streit, der die Theologen des Westens beschäftigte, keine Spuren hinterließ, in denen dafür aber die Auseinandersetzungen mit dem mesopotamischen Judentum eine wesentliche, dem Westen wiederum ganz ungewohnte Rolle spielten.⁶ Doch waren die äußeren Bedingungen für die Christen hier wie dort zumindest in einem Punkte vergleichbar: im Reiche der Römer wie in dem der

⁴ Vgl. im einzelnen dazu *Eduard Sachau*, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, Berlin 1919 (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1919, philosophisch-historische Klasse, 1), S. 26, 38, 48 f., 52, 55, ferner *Harnack*, Mission und Ausbreitung (Anmerkung 3), S. 689–697, und *Jacob Neusner*, The conversion of Adiabene to Christianity, in: Numen, Bd. 13, Leiden 1966, S. 144–150. – Die „Chronik von Arbela“, die Hauptquelle für die älteste Ausbreitungsgeschichte des Christentums östlich des Tigris, ist in ihrer Zuverlässigkeit neuerdings freilich umstritten; vgl. zum Stand der Diskussion *Gernot Wiessner*, Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II., Göttingen 1967 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge, 67), S. 24, Anm. 1; vgl. ferner *J. M. Fiey*, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, in: L'Orient Syrien, Bd. 12, Vernon 1967, S. 265–302, und *dens.*, Jalons pour une histoire de l'église en Iraq, Löwen 1970 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 310; Subsidia, 36), S. 10 u. 47. – Zum Christentum unter den Kuschan am Oxus vgl. *H. J. W. Drijvers*, The book of the laws of countries, dialogue on fate of Bardaisan of Edessa, Assen 1965 (Semitic texts with translations, 3), S. 60.

⁵ Zum iranischen Element in der Christenheit Persiens vgl. *Gernot Wiessner*, Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran, in: XVII. Deutscher Orientalistentag (Würzburg 1968), Vorträge, Teil 2, Wiesbaden 1969 (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa, 1, 2), S. 411 bis 417, und zum griechischen *dens.*, Zu den Subskriptionslisten der ältesten christlichen Synoden in Iran, in: Festschrift für Wilhelm Eilers, Wiesbaden 1967, S. 292 bis 294; vgl. dazu ferner *Fiey*, Jalons (Anmerkung 4), S. 55–64.

⁶ Vgl. dazu *F. Crawford Burkitt*, Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, S. 53–63, *Otto Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 4, 2. Aufl. Freiburg 1924, S. 336–340, und neuerdings *Jacob Neusner*, Aphrahat and Judaism, the Christian-Jewish argument in fourth-century Iran, Leiden 1971 (Studia post-biblica, 19).

Perser lebten die Christen als Minderheit in einer nichtchristlichen Bevölkerung unter Herrschern, die anderen Religionen anhingen. In beiden Reichen gab es christliche Märtyrer.

In Persien hatte es freilich bis in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts hinein nie solche Christenverfolgungen gegeben, die vom Großkönig selbst ausgegangen waren. Sie hatten hier in den ersten Jahrhunderten der persischen Kirchengeschichte stets nur lokalen Charakter. Hinter den Martyrien einzelner Christen standen nicht die Repräsentanten des Staates selbst, sondern einzelne Vertreter der herrschenden Religion Persiens, des Zoroastrismus, der als Staatsreligion der Perser und ihres Großkönigs seit dem 3. Jahrhundert unter den ersten Sassaniden eine Restauration erlebte und es dem Christentum von vorneherein unmöglich machte, seinerseits das Herrscherhaus zu bekehren und damit selbst zur Staatsreligion Persiens zu werden.⁷ Im Römischen Reich dagegen war es seit dem Auftreten eines Decius um die Mitte des 3. Jahrhunderts aber gerade die Staatsgewalt, der Kaiser selbst, der in systematischen und blutigen Verfolgungen das Christentum zu vernichten suchte, und die Zahl der Märtyrer übertraf hier bei weitem die der Opfer des Zoroastrismus im Herrschaftsgebiet der Perser, das sich deshalb sogar den im Westen bedrängten Christen als Zufluchtsort anbot.⁸ Aber dem Imperium Romanum fehlte eine in sich geschlossene und damit machtvolle Staatsreligion, die allein auf die Dauer das sich ausbreitende Christentum hätte zurückhalten können. Ganz anders als in Persien sah sich die Christenheit hier vielmehr einer nichtchristlichen Umwelt gegenüber, die bei allen gegenseitigen synkretistischen Annäherungen religiös uneinheitlich war, und über die das Christentum daher letztlich den Sieg davontragen konnte.⁹

Als Kaiser Konstantin zu Beginn des 4. Jahrhunderts der Christenheit seines Reiches zu diesem Sieg verhalf, änderten sich damit nicht nur deren *äußere* Lebensbedingungen. Die Christenheit des Römischen Reiches, die nun zur Staatskirche erhoben wurde, sah sich als solche folgerichtig auch in ihrem *inneren* Wesen geändert. In die Kirche und in ihre Theologie trat als ein ganz neues Moment der Kaiser ein: nicht als schlichter Christ unter den

⁷ Zu den Christenverfolgungen dieser ältesten Zeit und der Rolle der Zoroastrier vgl. *Fiey*, Jalons (Anmerkung 4), S. 50, 53–55, 87. – Zum Zoroastrismus als Staatsreligion der Sassaniden vgl. *Arthur Christensen*, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen 1936, S. 136–173, und *Geo Widengren*, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965 (Die Religionen der Menschheit, 14), S. 243–245, 274–278.

⁸ Vgl. dazu *W. A. Wigram*, An introduction to the history of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire, 100–640 A. D., London 1910, S. 34 f., und zu den Christenverfolgungen im Römischen Reich im Zusammenhang *Albert Ehrhard*, Die Kirche der Märtyrer, ihre Aufgaben und ihre Leistungen, München 1932, S. 8–121.

⁹ Gegen eine Unterschätzung der Kraft des Heidentums besonders in nachkonstantinischer Zeit wendet sich freilich *Johannes Geffcken*, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920 (Religionswissenschaftliche Bibliothek, 6), S. 242–245 (zusammenfassend). Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts war jedoch – wenn auch nur vorübergehend – eine Zeit des Niedergangs für die heidnischen Kulte, die das Christentum zu nutzen wußte, vgl. ebd., S. 20–30.

übrigen Christen, sondern gerade in seinem kaiserlichen Amt als Repräsentant der römischen Staatsmacht.¹⁰ Daß der bislang heidnische Kaiser des Imperium Romanum sich in die Christenheit einreihete, war nur die eine Seite der kirchengeschichtlichen Wende, die sich in diesem Reich vollzog. Die andere Seite dieser Wende bestand darin, daß hier ein Staat mit der ihm eigenen Rason die Kirche in sich einbezog, indem der Kaiser als Herr dieses Staates nun auch der Herr seiner Kirche wurde. Diese ganz neue Lage, in die sich die Kirche des Römischen Reiches versetzt sah, fand darin ihren innersten Ausdruck, daß das römische Kaisertum und mit ihm das Imperium in die kirchliche Theologie aufgenommen wurde. Es entstand eine kirchliche Kaiser-Ideologie, die für die Folgezeit das charakteristische Wesen der oströmisch-byzantinischen Staatskirche ausmachen sollte. Wenn Konstantin selbst auch dem Christentum noch nicht zu ausschließlicher Geltung verhalf, sondern es bei allgemeiner Religionsfreiheit zunächst nur zum bevorzugten Bekenntnis des Römischen Reiches machte, wenn es auch erst seinen Nachfolgern, vor allem Theodosios gegen Ende des 4. Jahrhunderts, vorbehalten blieb, das Christentum zur allein zulässigen Religion und damit erst im eigentlichen Sinne zur Staatsreligion zu erheben: zur Ausbildung einer christlichen Kaiser-Ideologie reichte es aus, daß nach den langen Jahrzehnten staatlicher Christenverfolgungen nun zum erstenmal der höchste Repräsentant dieses Staates selbst sich dem Christentum zugewandt hatte.¹¹

Es war Konstantins Zeitgenosse und großer Bewunderer Euseb, Bischof des palästinensischen Cäsarea, der dem nun christlich gewordenen Imperium Romanum und seinem Kaiser den Platz in der göttlichen Heilsgeschichte zuwies. Euseb sah in Konstantin den von Gott selbst zur Verwirklichung seines Planes Erwählten. Jetzt nämlich waren durch den christlichen Kaiser und das christliche Reich die biblischen Verheißungen der kommenden Heilszeit erfüllt. Euseb konnte hier an Gedanken anknüpfen, die sich schon vor ihm bei christlichen Theologen fanden und die letztlich auf alttestamentlich-jüdische Vorstellungen zurückgingen.¹² Hier nämlich glaubte man die Hei-

¹⁰ Vgl. dazu *Hendrik Berkhof*, Kirche und Kaiser, eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947. Den Berkhofschen Schematismus in der Gegenüberstellung einer östlichen (byzantinischen) und westlichen (abendländischen) Auffassung des Staatskirchentums kritisiert *Kurt Aland*, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, S. 257–279.

¹¹ Konstantins Stellung zu Christentum und Kirche einerseits und zum Heidentum andererseits skizziert, die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenfassend, *Rudolf Lorenz*, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), Göttingen 1970 (Die Kirche in ihrer Geschichte, 1), S. C 8 f., 11–13, 16 f. – Zur Religionspolitik der Söhne Konstantins vgl. ebd., S. C 17–19.

¹² Die Anschauungen Eusebs in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt im einzelnen *Hans Eger*, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 38, Berlin 1939, S. 97–115. Vgl. ferner *D. S. Wallace-Hadrill*, Eusebius of Caesarea, London 1960, S. 168–189, und neuerdings ausführlich *Raffaele Farina*, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, la prima teologia politica del Cristianesimo, Zürich 1966 (Bibliotheca Theologica Salesiana, 1, 2). – Zum fol-

denvölker auf Erden durch je einen Engel im Himmel vertreten, während allein dem Volk Israel Gott selbst vorstand. Das Volk der Juden hatte also sein Gegenüber als Gottesvolk zu den Heidenvölkern zugleich in die himmlische Sphäre erhoben zu einem Gegenüber Gottes zu jenen Völkerengeln. Dem Sieg Israels über die Heidenvölker auf Erden am Ende der Tage aber sollte der Sieg Gottes über die Völkerengel im Himmel vorausgehen. Diese Vorstellungen waren auch in das Christentum eingeflossen, zugleich aber umgeformt und dahin verschärft worden, daß man in Christi Tod und Auferstehung den göttlichen Sieg über die Völkerengel bereits erfodten sah. Damit aber hatte zugleich das neue Gottesvolk, die Christenheit, den Sieg über die Heiden wider allen Augenschein errungen, und es war nur eine Frage der Zeit, daß dieses vor aller Welt äußerlich erkennbar wurde. Diese eschatologische Spannung löste sich jetzt in dem christlich gewordenen Imperium Romanum. In ihm als einem christlichen Einheitsreich und in seiner politischen Macht offenbarte sich Christi Sieg nun auch auf Erden. Zugleich sah man dieses Reich am Ende einer Traditionslinie, deren Anfang Abraham und die göttliche Verheißung an ihn bildete. Daß in ihm, dem durch seinen Glauben Gerechtfertigten, alle Völker gesegnet werden sollten, wußte man in dem nun christlichen Imperium mit seiner auf den Glauben gegründeten Gottesverehrung erfüllt.

Das alles machte den heilsgeschichtlichen Charakter der kirchengeschichtlichen Wende zu Beginn des 4. Jahrhunderts aus, wie sie sich in den Augen eines Euseb dartat. Konstantin selbst verstand sich als „Mensch Gottes“ und „Diener des Höchsten“, man sah in ihm den „Apostelgleichen“, und man bestattete ihn in der Apostelkirche, der Hauptkirche der neuen Residenzstadt Konstantinopel, symbolisch im Kreise der zwölf Apostel.¹³ Für Euseb

genden vgl. *Erik Peterson*, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Studien und Untersuchungen, Freiburg 1959, S. 51–63, besonders S. 58 f. (Völkerengel), sowie *Endre von Ivánka*, Rhomäerreich und Gottesvolk, das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung, Freiburg und München 1968, S. 51–53 (Abraham). – Zur Auffassung des Origenes über das Verhältnis von Kirche und Imperium im Unterschied zu derjenigen seines Schülers Euseb vgl. *Francis Dvornik*, Early Christian and Byzantine political philosophy, origins and background, Bd. 2, Washington 1966, S. 600–605, und *Ivánka*, a.a.O., S. 57, Anm. 152, u. S. 161–165.

¹³ Zu diesen Titeln, die Konstantin sich selbst, beziehungsweise seine Mit- und Nachwelt ihm beilegte, vgl. *Hermann Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge, 34), S. 256–259, und *Dvornik*, Political philosophy (Anmerkung 12) II, S. 758–762. – Konstantins religiöse Haltung verteidigt (gegen *Jacob Burckhardts* abwertendes Urteil) *Kurt Aland*, Das konstantinische Zeitalter, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe (Anmerkung 10), S. 177–196, und *ders.*, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins, ebd., S. 202–239. – Zur Bedeutung der Beisetzung in der Apostelkirche vgl. *Dörries*, a.a.O., S. 416–424, und zur umstrittenen Frage des Erbauers dieser Kirche (Konstantin selbst oder erst sein Sohn Konstantius) vgl. *Dvornik*, a.a.O., S. 649, 746–751, unter Berücksichtigung der älteren Literatur (entscheidet sich selbst für Konstantius und vermutet Konstantins ursprüngliches Grab in der Kirche des Akakios).

aber war dieser Kaiser, der die Heilszeit, die messianische Zeit, heraufgeführt hatte, das Abbild Christi selbst; und die christlichen Kaiser nach ihm verstanden sich als „Stellvertreter Christi auf Erden“. Als der *eine* Herrscher des irdischen Reiches war der Kaiser das Abbild des *einen* Herrschers im Himmel.¹⁴ Wenn man in der Konsequenz dieser christlichen Kaiser-Ideologie später den oströmisch-byzantinischen Kaiser als Melchisedek darstellen konnte, das heißt als König und Priester zugleich, so deshalb, weil er als Kaiser Träger des Heiligen Geistes war.¹⁵ Ganz unabhängig von der kirchlichen Hierarchie und ihren Weihen trug er die priesterliche Weihe kraft seines kaiserlichen Amtes als Abbild Gottes, als der sichtbare Repräsentant der Kirche.

Das christliche Imperium und sein Kaiser hatten also als solche eine heilsgeschichtliche Bedeutung; Staat und Kirche gehörten deshalb fortan als eine Einheit zusammen. Darin bestand das Wesen des nun anhebenden „konstantinischen Zeitalters“, das nicht allein die oströmisch-byzantinische Kirchengeschichte bestimmte, sondern auch nach dem Untergang des Byzantinischen Reiches und nach dem Tode des letzten byzantinischen Kaisers im Jahre 1453 dort weiterwirkte, wo man – wie im Reich des russischen Zaren – diese Tradition ungebrochen weiterführte.¹⁶

Die Umformung der Christenheit des Römischen Reiches zur Staatskirche in der angedeuteten Weise zog jedoch Konsequenzen nach sich, welche die Christenheit jenseits der römischen Staatsgrenze betrafen. Wenn das christliche Imperium Romanum mit seinem christlichen Kaiser solcherart heilsgeschichtliche Bedeutung gewonnen hatte, was war dann mit jenen Christen, die außerhalb dieses gottgewollten Imperiums wohnten? Wenn in der politischen Macht dieses Reiches Christi Sieg über die Völkerengel sichtbar wurde, was war dann mit den Christen unter solchen Völkern, die sich außerhalb dieses eschatologisch verstandenen Reiches befanden? Wenn der nun christlich gewordene Kaiser des Römischen Reiches als „Abbild Christi“ galt, als höchster Repräsentant der Kirche, wie war dann sein Verhältnis zu solchen Christen, welche die Untertanen anderer Herrscher waren, wie etwa des Großkönigs der Perser?

¹⁴ Zum byzantinischen Kaiserbild, in dem zugleich vorchristliche, hellenistische Vorstellungen fortlebten, vgl. *Joan M. Hussey*, Die byzantinische Welt, Stuttgart 1958 (Urban-Bücher, 35), S. 70–77, und *Dvornik*, Political philosophy (Anmerkung 12) II, S. 611–658. – *Dörries*, Selbstzeugnis (Anmerkung 13), S. 418, Anm. 3, weist darauf hin, daß Konstantin selbst sich noch nicht „Vicarius Christi“ nannte und auch von Euseb nicht als solcher bezeichnet wurde.

¹⁵ So deutet *Hussey*, Byzantinische Welt (Anmerkung 14), S. 76, das berühmte, aus dem 6. Jahrhundert stammende Mosaik im Presbyterium von S. Vitale zu Ravenna; vgl. dazu auch *Anton Michel*, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), Darmstadt 1959, S. 4, Anm. 22. – Zur Konsequenz dieser Kaiser-Ideologie für das Hofzeremoniell vgl. *Herbert Hunger*, Reich der neuen Mitte, der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz–Wien–Köln 1965, S. 74–84.

¹⁶ Vgl. dazu *Ivánka*, Rhomäerreich (Anmerkung 12), S. 123–125; ein zusammenfassender Vergleich dieser Tradition mit der ganz anders verlaufenen Entwicklung im abendländischen Westen ebd., S. 97–103.

Es ergab sich als eine notwendige Folge der christlichen Kaiser-Ideologie im Bereich des Imperium Romanum, daß hier – wenn auch unbeabsichtigt und nicht sogleich erkennbar – in der Christenheit ein Schisma vollzogen wurde. Das war freilich kein Bruch in dem Sinne, daß jetzt zwischen der Christenheit diesseits und jenseits der römisch-persischen Grenze organisatorische Bande zerrissen worden wären: die hatte es nie gegeben, und selbst innerhalb des Römischen Reiches war die Kirche erst noch auf dem Wege dahin, eine einheitliche hierarchische Struktur auszubilden und abschließend zu sanktionieren.¹⁷ Aber es war doch eine Entzweiung in dem Sinne, daß die persische Christenheit als religiöse Minderheit eines nichtchristlichen und mit dem Römerreich verfeindeten Staates es auf die Dauer vermeiden mußte, mit der Staatskirche im Westen Verbindungen zu pflegen, die das Mißtrauen des Großkönigs erwecken mußten. Das heilsgeschichtliche Verständnis des römischen Kaisers und seines Reiches mußte es zwangsläufig mit sich bringen, daß sich dieser Kaiser als Herr *aller* Christen verstand, als Schutzherr auch derer, die noch außerhalb seines Reiches lebten, dessen Glieder – heilsgeschichtlich gesehen – ja auch sie waren.¹⁸ Das aber bedeutete letztlich, daß die Christenheit Persiens ganz ohne eigenes Zutun, aber in der Konsequenz westlicher Vorstellungen, zur politischen Vorhut des Imperium Romanum innerhalb des Perserreiches wurde. Dabei war es nicht einmal entscheidend, daß von römischer Seite solche Gedanken offiziell vertreten wurden, entscheidend für die Kirchengeschichte östlich der römischen Reichs-

¹⁷ Die kirchliche Metropolitanverfassung wurde in Nizäa (325) bestätigt, die hierarchische Gliederung des Reiches in fünf Patriarchate („Pentarchie“) fand aber erst in Chalzedon (451) ihren kirchenrechtlichen Abschluß; vgl. dazu *Hans-Georg Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 2, 1), S. 27–32, und *Hans Grotz*, Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), Rom 1964 (Orientalia Christiana Analecta, 169), S. 111–125. – Zu dem der persischen Christenheit am nächsten benachbarten Patriarchat Antiochia vgl. besonders *Robert Devreesse*, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe, Paris 1945 (Études Palestiniennes et Orientales), S. 119–123. – Daß die Kirche Persiens niemals wirklich der Jurisdiktion Antiochias unterstand, zeigt *Wilhelm de Vries*, Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Bd. 2, Vatikanstadt 1964 (Studi e Testi, 233), S. 429–450; vgl. dazu auch neuerdings *Fiey*, Jalons (Anmerkung 4), S. 66–82 passim und zusammenfassend S. 82 f.

¹⁸ Diesen Anspruch vertrat schon Konstantin ausdrücklich dem persischen Großkönig gegenüber, und noch in byzantinisch-persischen Verhandlungen späterer Jahrzehnte ging es um den gegenseitigen Schutz der Christen im Perserreich und der Zoroastrier auf byzantinischem Boden; vgl. dazu *Dörries*, Selbstzeugnis (Anmerkung 13), S. 125–127, und *Eduard Sachau*, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich, in: *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Jahrg. 10, 2. Abteilg., Berlin 1907, S. 71. – Übrigens führte derselbe Anspruch auf der anderen Seite zu der logischen Konsequenz, daß man die politische Verselbständigung des Westens, die sich in der Annahme des Kaisertitels durch Karl den Großen ausdrückte, zugleich als Abfall von der wahren Kirche empfand; vgl. dazu *Franz Dölger*, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Darmstadt 1964, S. 288–320, und *Ivánka*, Rhomäerreich (Anmerkung 12), S. 59.

grenze war es vielmehr, daß der persische Staat diese Konsequenzen erkannte und danach handelte, und daß die Christenheit des Persischen Reiches dieser Haltung ihres Staates Rechnung tragen mußte.

Auf die Errichtung der römischen Staatskirche im Westen antwortete der persische Großkönig noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit einer Christenverfolgung in seinem Reich, die nun zum erstenmal in der Kirchengeschichte Persiens vom Staate aus zentral betrieben wurde und sich über mehrere Jahrzehnte hinzog. Weitere staatliche Verfolgungen von kürzerer Dauer fanden in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts statt.¹⁹ Zu dieser Zeit schuf sich die bislang noch ungeordnete Christenheit innerhalb des Perserreiches ihre eigene Kirchenorganisation und wurde damit zur „Kirche des Ostens“. Die einzelnen, auf persischem Boden bestehenden Bistümer wurden jetzt zu sechs Metropolitanverbänden zusammengefaßt, und den Metropolitane der großköniglichen Residenzstadt Seleucia-Ktesiphon erhob man zum gemeinsamen Haupt der neugeschaffenen Kirche mit dem Titel eines „Katholikos“. Dieses alles geschah auf einer Synode, die im Jahre 410 in der Stadt Seleucia-Ktesiphon selbst zusammentrat.²⁰ Zugleich regelte man hier in einzelnen Kanones die wichtigsten Grundsätze und Verfahrensweisen des innerkirchlichen Lebens, wie Amtseinsetzung der Hierarchen und Umfang ihrer Jurisdiktionsgewalt, Gliederung des Klerus und Priesterweihe. Damit war hier, im Persischen Reich, zu Beginn des 5. Jahrhunderts eine in sich geschlossene und einheitliche Kirche mit eigener Hierarchie und eigenem Kirchenrecht außerhalb des Römischen Reiches entstanden. Diese prinzipielle Selbständigkeit schloß freilich noch nicht aus, daß sich persische Bischöfe etwa in Streitfällen mit ihrem Katholikos über die Grenze hinweg an den reichskirchlichen Patriarchen von Antiochia als an einen Schiedsmann außerhalb der eigenen Kirche wenden konnten. Aber auch diesen Weg schnitt im Jahre 424 eine ostsyrische Synode ab, die eine Berufungsinstanz über dem eigenen Katholikos für unmöglich erklärte. Damit war die Kirche des Ostens auch in der letzten Konsequenz unabhängig, autokephal geworden, und der Katholikos nannte sich alsbald selbst „Katholikos-Patriarch“.²¹

¹⁹ Vgl. dazu *Jérôme Labourt*, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*, Paris 1904, S. 43–82, 104–118, 126–128, *Wigram*, *Introduction* (Anmerkung 8), S. 59–76, 138–141, *Widengren*, *Religionen Irans* (Anmerkung 7), S. 279–282 (unter Berücksichtigung auch der im Perserreich lebenden armenischen Christen), und *Fiey*, *Jalons* (Anmerkung 4), S. 87–92.

²⁰ Vgl. dazu zuletzt *Caspar Detlef Gustav Müller*, *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum*, in: *Oriens Christianus*, Bd. 53, Wiesbaden 1969, S. 229–231. – Zur Synode selbst vgl. *Jean Baptiste Chabot*, *Synodicon Orientale, ou recueil de synodes nestoriens, publié, traduit et annoté*, Paris 1902 (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque National et autres bibliothèques, 37), S. 17–36/253–275. – *Fiey*, *Jalons* (Anmerkung 4), S. 66–82 passim und zusammenfassend S. 82 f., erwägt, die zentrale Bedeutung Seleucia-Ktesiphons für die persische Christenheit bis in das 3. Jahrhundert zurückzudatieren, wenn auch der Titel „Katholikos“ frühestens im Jahre 410 auftritt.

²¹ Vgl. dazu *Müller*, *Stellung und Bedeutung* (Anmerkung 20), S. 233, und zur Synode selbst *Chabot*, *Synodicon Orientale* (Anmerkung 20), S. 43–53/285–298. –

Auf jener ersten Synode des Jahres 410 hatte die neuerrichtete Kirche des Ostens überdies das Bekenntnis der Synode von Nizäa angenommen, jener ersten reichskirchlichen Synode, die Kaiser Konstantin 85 Jahre zuvor, im Jahre 325, abgehalten hatte.²² Damit hatte sich die Kirche im Perserreich in durchaus positivem Sinne an die dogmatische Entwicklung angeschlossen, die inzwischen die Geschichte der Kirche im Römischen Reich bestimmte. Die Kirche des Ostens nahm gegen Ende desselben Jahrhunderts noch einmal Stellung zur dogmatischen Entwicklung der römischen Staatskirche. Jetzt aber, auf einer Synode im Jahre 486, entschied sie gegen die offizielle Theologie des Westens und schloß sich der Christologie des Nestorios an, den man auf oströmischer Seite im Jahre 431 zu Ephesus verurteilt hatte.²³

Dasjenige, was sich hier im Verlaufe des 5. Jahrhunderts in der Christenheit des Perserreiches ereignete, die Errichtung der Kirche des Ostens und die Annahme des Nestorianismus, stand natürlich zunächst folgerichtig am Ende einer kirchengeschichtlichen Entwicklung innerhalb Persiens selbst. Das Zusammenwachsen einzelner bischöflicher Gemeinden oder Gemeindeverbände zu einer Kirche mit einheitlicher Hierarchie geschah innerhalb des Persischen Reiches mit der gleichen Konsequenz, mit der sich im Bereich des Imperium Romanum eine einheitliche Hierarchie in den einzelnen Patriarchaten herausgebildet hatte. Hier wie dort wuchsen im Zuge einer vergleichbaren Entwicklung zunächst unabhängige oder in lockerem Verbände stehende Einheiten zu fest organisierten Kirchen zusammen. Auch die offizielle Hinwendung zum Nestorianismus vollzog sich in der Kirche des Ostens nicht unvorbereitet. Hatte doch Nestorios als Patriarch von Konstantinopel eine Christologie vertreten, die der theologischen Schultradition Antiochias entsprach, jenes bedeutenden kirchlichen Zentrums im Römischen Reich, das der Kirche im Perserreich am nächsten benachbart war. Als man die Lehre des Nestorios im Römischen Reich mit kaiserlicher Autorität für häretisch erklärt hatte, waren es deshalb gerade Theologen in den Grenzgebieten nach Persien hin, die weiterhin – wenn auch in gemäßigter Form – der verurteilten Lehre anhingen. Diese aber wirkten mit ihren nestorianischen Gedanken um so leichter auch auf die persische Kirche ein, als dort alle jene Anschauungen, die der staatskirchlichen Orthodoxie widersprachen, dem Zugriff der oströmischen Staatsgewalt entzogen waren.²⁴

Nach *Fiey*, Jalons (Anmerkung 4), S. 17 u. 83, wäre der Doppeltitel „Katholikos-Patriarch“ nicht vor Mitte des 5. Jahrhunderts angenommen und dann nachträglich in die Akten der Synode von 424 eingetragen worden.

²² Vgl. dazu *Chabot*, *Synodicon Orientale* (Anmerkung 20), S. 22 f./262 f.

²³ Zur ostsyrischen Synode von 486 vgl. *Chabot*, *Synodicon Orientale* (Anmerkung 20), S. 53–60/299–307. – Zum Nestorianismus der persischen Kirche, der auf dieser Synode offiziell angenommen wurde, sich aber erst seit dem 7. Jahrhundert endgültig durchsetzte, vgl. *Wilhelm de Vries*, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, in: *Aloys Grillmeier* u. *Heinrich Bacht* (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg 1951, S. 603–635.

²⁴ Besonders hervorzuheben ist hier die Bedeutung der die antiochenische Theolo-

Dennoch erwies sich die Geschichte der Christenheit des Perserreiches im 5. Jahrhundert zugleich als Antwort auf das, was sich in dem Jahrhundert zuvor im Römischen Reich ereignet hatte: die Umwandlung der dortigen Christenheit zur Staatskirche. Der feindseligen, aber politisch allzu verständlichen Reaktion des persischen Staates mit seinen Christenverfolgungen in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts konnte die Christenheit hier im Interesse der Selbsterhaltung nur dadurch entgegenreten, daß sie sich von der Staatskirche des Westens distanzierte. Es galt, dem Großkönig zu verdeutlichen, daß das Christentum schlechthin nicht identisch war mit dem Staatskirchentum des oströmischen Reichsfeindes. Das aber mußte die Bemühungen der persischen Christenheit in der Organisation einer eigenen Kirche unterstützen, einer Kirche, die sich auf die Dauer in aller Form als von der Staatskirche des Westens unabhängig erklärte. Dieser Interpretation der kirchengeschichtlichen Entwicklung im Perserreich widerspricht es nicht, daß sich die Kirche des Ostens nicht in polemischer Haltung, in offener Frontstellung gegen die Kirche des Imperium Romanum konstituierte. Waren doch auch einige Bischöfe aus den oströmischen Grenzgebieten gekommen, um an jener Synode zu Seleucia-Ktesiphon im Jahre 410 teilzunehmen und die inzwischen im Westen gültigen kanonischen Bestimmungen auch hier einführen zu helfen.²⁵ Das allein Entscheidende war zunächst, daß die Christenheit unter persischer Herrschaft eine hierarchisch selbständige Kirche gründete.

Wie richtig dieser Schritt für den Fortbestand der Christenheit im Persischen Reich war, bewies das Wohlwollen, mit dem der Großkönig dieser Kirchengründung begegnete. Es war das staatliche Wohlwollen einer religiösen Minderheit gegenüber, die nun deutlich zu erkennen gegeben hatte, daß sie nicht als ein Teil der Staatsreligion des Reichsfeindes verstanden werden wollte. Als die Kirche des Ostens gegen Ende des 5. Jahrhunderts jenen zweiten Schritt tat und sich durch die offizielle Annahme des im Westen verurteilten Nestorianismus auch dogmatisch von der römischen Staatskirche trennte, geschah auch dieses mit dem Wohlwollen und der Unterstützung des persischen Großkönigs. Überdies zeigte sich hier, als sich die Kirche im Perserreich mit nicht mehr zu überbietendem Nachdruck von der Kirche des Westens distanzierte, wie stark das politische Interesse des persischen Staates war, das hinter den kirchlichen Entscheidungen stand. Es offenbarte sich am Schicksal des Katholikos-Patriarchen selbst, der sich mit einer Minderheit seiner Gläubigen der Einführung des Nestorianismus zu wider-

gie vertretenden und noch auf oströmischem Gebiet gelegenen „Schule der Perser“ von Edessa und ihres Lehrers Hībā (Ibas); vgl. dazu *Arthur Vööbus*, *History of the School of Nisibis*, Löwen 1965 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 266; *Subsidia*, 26), S. 7–32.

²⁵ Vgl. dazu *Müller*, *Stellung und Bedeutung* (Anmerkung 20), S. 230. – Ebd., S. 232, wird daran erinnert, daß gerade wegen der guten kirchlichen Kontakte über die Staatsgrenze hinweg die Christen des Perserreiches noch im 5. Jahrhundert den Großkönigen als politische Sonderbotschafter in den Westen dienten.

setzen suchte und darauf vom Großkönig als Freund und Parteigänger der Oströmer ermordet wurde.²⁶

Die Christenheit im Persischen Reich hatte also in ihrer Geschichte während des 5. Jahrhunderts zugleich die Konsequenzen gezogen, die sie angesichts der Tatsache hatte ziehen müssen, daß die Christenheit im Römischen Reich zur Staatskirche geworden war. Die Annahme des Nestorianismus schließlic und damit die Einnahme der dogmatischen Gegenposition zur Kirche im Westen war in diesem Sinne nur die letzte Konsequenz und der deutlichste Ausdruck dafür, daß man gewillt war, jede Verbindung zur Kirche jenseits der Grenze zugunsten der lebensnotwendigen Loyalität zum persischen Staat aufzugeben. Es war also nicht so, daß die Kirche des Ostens erst wegen ihrer Hinwendung zum Nestorianismus als „häretische Sekte“ aus dem Verband der „orthodoxen“ Kirche ausgeschieden wäre. Vielmehr war es letztlich die Kirche des Römischen Reiches selbst, die durch ihre heilsgeschichtliche Wertung des Imperiums und seines Kaisers jene Kirche jenseits der Reichsgrenze – zwar ungewollt, aber mit innerer Notwendigkeit – von sich abstieß, eine Kirche, die sich erst *daraufhin* einem Bekenntnis anschloß, das im Sinne der oströmischen Staatskirche „häretisch“ war.

Die kirchliche Entwicklung im 4. und 5. Jahrhundert westlich und östlich der römisch-persischen Grenze lehrt aber noch ein anderes: Die Geschichte der Kirche des Ostens relativiert die Geschichte der oströmischen Staatskirche.

Euseb von Cäsarea, der als Zeitgenosse Kaiser Konstantins die heilsgeschichtliche Deutung von Kaiser und Reich vertrat, tat dieses an entscheidender Stelle als der erste christliche Kirchengeschichtsschreiber. Damit aber bestimmten dieses Bischofs Anschauungen über Konstantin und sein Imperium nicht allein seine eigene Interpretation der Kirchengeschichte, sondern diese Schau des „Vaters der Kirchengeschichte“ übte ihren Einfluß auch auf die Kirchengeschichtsschreibung nach ihm aus. Bis in unsere Gegenwart hinein identifiziert diese in den Spuren Eusebs fast ohne Ausnahme die Geschichte des Christentums allgemein mit der Geschichte des Christentums innerhalb des Imperium Romanum und seiner Nachfolgestaaten.²⁷ Setzt

²⁶ Die Ermordung des Katholikos Bābowai (Bābūjah) war zugleich das Ergebnis innerkirchlicher Intrigen, hinter denen kirchenpolitische Ambitionen des Metropolitens von Nisibis, Baršaumā, standen, der als Vorkämpfer der nestorianischen Christologie die Gunst des Großkönigs besaß und diesem ein Schreiben des Katholikos an den byzantinischen Kaiser zuspielte; vgl. dazu *Labourt*, *Christianisme* (Anmerkung 19), S. 141 f. (besonders S. 142, Anm. 6), und *Müller*, *Stellung und Bedeutung* (Anmerkung 20), S. 234. – Zur Verbesserung der Lage der Christen im Perserreich nach der offiziellen Annahme des Nestorianismus vgl. auch *Widengren*, *Religionen Irans* (Anmerkung 7), S. 282 f.

²⁷ Das zeigt besonders nachdrücklich in seiner programmatischen Marburger Antrittsvorlesung *Peter Kawerau*, *Allgemeine Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Bd. 14, Köln 1962, S. 305–315, besonders S. 306–308. – Eine gleichberechtigte Darstellung der orientalischen Kirchen innerhalb der Kirchengeschichte unternahm zum erstenmal *ders.*, *Geschichte der Alten Kirche, Geschichte der mittelalterlichen Kirche*, 2 Bde., Marburg 1967 (Lehrbuch der Kirchengeschichte).

man aber in solcher Weise die Geschichte des Christentums schlechthin in eins mit der Kirchengeschichte des Römischen Reiches, so erhält die Erhebung der Christenheit dieses Reiches zur Staatskirche ein Gewicht, das ihr nicht zukommt. In der Nachfolge Eusebs nämlich gilt mit der Verbindung von Kirche und Staat zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine neue Epoche in der Geschichte des Christentums *allgemein* angebrochen. In der Nachfolge Eusebs will es so scheinen, als sei die *gesamte* Christenheit in ihr „konstantinisches Zeitalter“ eingetreten. Diese Schau der Kirchengeschichte ist es, die durch die Geschichte der Christenheit im Persischen Reich relativiert wird. Angesichts dessen, was hier unter persischer Herrschaft im Verlaufe des 5. Jahrhunderts geschah, erweist sich die Geschichte der Christenheit des Westens als Staatskirche nur als die eine Alternative. Die andere Alternative aber stellt die Kirche des Ostens dar, jene Kirche, die sich nicht allein in ihrer hierarchischen Verfassung selbständig neben der oströmischen Staatskirche konstituierte, sondern die zugleich auch ein ganz anderes Verhältnis von Kirche und Staat repräsentierte. Für diese Kirche des Ostens, die unter der Herrschaft der Perser und dann der Muslime stets nichtchristlichen Herrschern unterstand, hatte es nämlich ein „konstantinisches Zeitalter“ niemals gegeben. Dieses entscheidenden Unterschiedes zum Westen war man sich im Osten durchaus bewußt und konnte daraus – wie es der nestorianische Katholikos-Patriarch Timotheos I. um die Wende zum 9. Jahrhundert in einem Brief an die Mönche des Klosters Mār Mārōn tat – ein Argument für die eigene Rechtgläubigkeit herleiten: „Bei uns selbst blieb das Wort der Orthodoxie richtig und unverändert, und niemals war es unserem Bekenntnis zuwider, indem wir etwas hinzugefügt oder gemindert hätten an der Perle der Wahrheit, welche die heiligen Apostel in diesem Teil des Ostens überlieferten. Bei euch aber regierten christliche Herrscher. Wem die Sympathien der Herrscher jeweils galten, den Häretikern oder den Orthodoxen, dahin brachten sie die Priester und Gläubigen. Deswegen gab es also Hinzufügungen wie Abstriche im Bekenntnis bei euch. Was nämlich Konstantin der Große bekräftigt hatte, löste und entfernte Konstantius; und was dieser bekräftigt hatte, löste und verwarf dessen Nachfolger“.²⁸ Als das „konstantinische Zeitalter“ im 4. Jahrhundert im Bereich des Imperium Romanum anbrach, da betraf diese entscheidende Wende also den zu dieser Zeit zwar größeren Teil der Christenheit, aber eben nur einen Teil derselben.

Daß sich mit dieser grundsätzlichen Alternative in der Kirchengeschichte seit dem 4. und 5. Jahrhundert zugleich Alternativen in den einzelnen Bereichen des kirchlichen Lebens ergeben mußten, lehrt beispielhaft die Geschichte der christlichen Mission, wie sie von beiden Teilen der Christenheit betrieben wurde. Die Heidenmission der oströmisch-byzantinischen Kirche war stets zugleich ein politisches Instrument, weil hinter ihr als höchste

²⁸ Vgl. *Raphael J. Bidawid*, Les lettres du patriarche Timothée I, étude critique avec un appendice: La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Mārōn (traduction latine et texte chaldéen), Vatikanstadt 1956 (Studi e Testi, 187), S. 120 f., u. syrischer Anhang, S. 41.

Autorität nicht etwa der Patriarch, sondern der Kaiser selbst stand.²⁹ Christianisierung und Befriedung von Grenzvölkern – wie etwa auf dem Balkan, an der Nordküste des Schwarzen Meeres und in Nubien – waren ein und dasselbe. Politischer Einfluß der Byzantiner im Gewande christlicher Mission führte dann auch außerhalb des Reiches zur Entstehung von Staatskirchen tümern nach byzantinischem Vorbild, wie etwa im Kaiserreich Äthiopien und in Rußland. Es braucht hier nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden, wie sehr auch die Missionsbewegung des dann selbständig gewordenen abendländischen Teiles des Imperium Romanum aus solcher Verbindung von Kirche und Staat heraus betrieben wurde. Auch die Christianisierung des germanischen Europa war von politischen Absichten begleitet und zeigte sehr deutlich den hinter ihr stehenden staatlichen Nachdruck. Die Heidenmission der Kirche des Ostens war dagegen ganz allein die Mission dieser Kirche selbst. Diese innerhalb nur weniger Jahrhunderte bis nach Indien und China getragene Mission kannte keine Zwangsbekehrungen. Hier sah sich die Kirche ohne staatliche Hilfe der Konkurrenz der anderen Weltreligionen Asiens gegenüber, und doch wurde sie, die Kirche des Ostens, deren Missionare im Süden den Jemen und die Insel Sokotra und im fernen Osten die Insel Java erreichten, zur weiträumigsten Kirche des Mittelalters.³⁰

Auch auf einem anderen Gebiet erwies die Kirche des Ostens die im Grunde nur relative Bedeutung dessen, was in der oströmischen Staatskirche geschah. Hier trug der christliche Kaiser kraft seines Amtes auch die Verantwortung für die dogmatische Einheit der Kirche seines Imperiums. Als Kaiser war er der Hort der „Orthodoxie“: dieser allein galt der Schutz des Staates, alle ihr widersprechenden „heterodoxen“ Auffassungen galten folgerichtig zugleich als „crimen publicum“, als Staatsverbrechen. Der Definition staatskirchlicher Orthodoxie aber dienten jene vom Kaiser berufenen Synoden, die man offiziell als „ökumenische“, das heißt in ihren Beschlüssen als für die gesamte Christenheit verbindliche ansah.³¹ Daß die Wirklichkeit diesem Anspruch sehr deutlich widersprach, zeigte sich da, wo die politische Macht des oströmischen Kaisers ihr Ende fand. Die Kirche des Ostens unter persischer Herrschaft fühlte sich keineswegs automatisch jenen Synodalbeschlüssen unterworfen, die in dem Reich jenseits der Grenze formuliert worden waren. Stimmt sie ihnen zu, so rezipierte sie diese ausdrücklich auf eigenen Synoden, wie es 85 Jahre nach Nizäa im Jahre 410 und auf späte-

²⁹ Vgl. dazu *Michel*, *Kaisermacht* (Anmerkung 15), S. 87 u. 181.

³⁰ Zur Asienmission dieser Kirche vgl. die Karte „Das orientalische Christentum in Asien bis zum 14. Jh.“, in: *Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette u. Jochen Martin* (Hrsg.), *Atlas zur Kirchengeschichte, die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 1970, S. 27, und dazu die im zugehörigen Kommentar, S. 24, angegebene Literatur, besonders (auch die Ausbreitung dieser Kirche im Vorderen Orient und in Arabien berücksichtigend) *Jean Dawillier*, *Les provinces chaldéennes „de l'extérieur“ au moyen âge*, in: *Mélanges au Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, S. 260–316.

³¹ Vgl. dazu *Michel*, *Kaisermacht* (Anmerkung 15), S. 56–78, 144–149, *Hunger*, *Reich der neuen Mitte* (Anmerkung 15), S. 69–74, und zu Konstantin selbst vor allem *Dörries*, *Selbstzeugnis* (Anmerkung 13), S. 303–320.

ren Synoden geschah.³² Ungeachtet ihres Anspruches und ungeachtet ihrer tatsächlichen Bedeutung für die fernere kirchen- und dogmengeschichtliche Entwicklung hatten die „ökumenischen Synoden“ doch zu ihrer Zeit – will man nicht die Gesamtchristenheit aus den Augen verlieren – nur partikularen Charakter, galten nur so weit, wie die staatliche Macht des Kaisers, die „Oikumene“ des Imperium Romanum reichte.

Weder die oströmische Staatskirche noch die Christenheit des Perserreiches bestimmen also für sich allein die Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts; beide Kirchen haben in diesen und den folgenden Jahrhunderten grundsätzlich und ungeachtet etwa ihrer Größe ihren gleichberechtigten Platz in der Geschichte. Diese Geschichte nämlich zeigt uns, daß nicht die eine Kirche der „häretische Abfall“ der anderen ist, sondern daß im Gegenüber des Ostens zum Westen Alternativen in der kirchengeschichtlichen Entwicklung sichtbar werden, die das enge Geschichtsbild eines Euseb und seiner Nachfahren sprengen. Am Gegenüber der oströmischen Staatskirche zur Christenheit des Perserreiches zeigt es sich damit beispielhaft, warum es sinnvoll, ja notwendig ist, sich im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte auch mit der Geschichte des christlichen Orients zu befassen.

³² Zur Rezeption westlicher Synodalbeschlüsse durch die Ostsyrer vgl. *Vries*, Syrisch-nesorianische Haltung (Anmerkung 23), S. 604 f. (Nicaenum und Constantinopolitanum I), 607 f. (Chalcedonense außerhalb seiner dogmatischen Entscheidungen), und dazu *Chabot*, Synodicon Orientale (Anmerkung 20), S. 132/394 (Synode von 585), 209/473 (Synode von 605), 545/555 f. (Synode von 544), 609 f./611 (Aufzählung der von der nestorianischen Kirche rezipierten Kanones bei 'Abdišo'). – Mit Recht folgert *Vries*, a.a.O., S. 608, daraus, daß reichskirchliche Synoden auch von den Nestorianern als kirchenrechtliche Autorität betrachtet wurden; es zeigt sich jedoch zugleich, daß sie dieses eben nicht automatisch waren, sondern daß sie dazu der ausdrücklichen Approbation bedurften. – Im übrigen war es für solche Approbation unerheblich, ob Vertreter der persischen Christenheit selbst jenen reichskirchlichen Synoden beigewohnt hatten, was nur in Nizäa der Fall gewesen war, wo auch ein Bischof der „Persis“ die Akten unterzeichnet hatte; vgl. *Eduard Schwartz*, Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel, München 1937 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, 13), S. 73, und *Ernest Honigmann*, The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon, in: Byzantion, Bd. 16 (1942–1943), Boston 1944, S. 24 u. 27.