

Josef Rist

Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen¹

Zu keiner Zeit erfreute sich die Situation der christlichen Gemeinden im spätantiken Sasanidenreich eines besonderen Interesses der Kirchengeschichtsforschung². Die Hintergründe dieser erstaunlichen Minderbewertung einer der ältesten christlichen Kulturen außerhalb des Römischen Reiches sind sicherlich vielfältig. Neben dem durch sprachliche Barrieren erschwerten Zugang zum Quellenmaterial dürfte jedoch auch die besondere Situation der persischen Kirche im Verhältnis zum sasanidischen Staat eine bedeutsame Rolle spielen: Während der rund vierhundertjährigen Herrschaft der Dynastie wechseln sich Phasen eines toleranten Umgangs des Staates mit seinen christlichen Untertanen ab mit Zeiten verbissener Verfolgung jeglicher christlicher Lebensäußerungen. Daher läßt sich die Lage der Christen im persischen Imperium nur schwer in das aus der Kirchengeschichte des Römischen Reiches bekannte Schema der Beziehungen zwischen staatlicher Autorität und christlicher Glaubensgemeinschaft einordnen³.

Im Gegensatz zu den in den ersten drei Jahrhunderten nachweisbaren Verfolgungen von Christen im Römischen Reich kann im Falle Persiens gerade nicht – über einen längeren Zeitraum betrachtet – von einem das Christentum aus weltanschaulichen Gründen verfolgenden Staat gesprochen werden. Eine der sogenannten Konstantinischen Wende vergleichbare Entwicklung fand hier ebenfalls nicht statt. In Persien kam es bis zum Ende der sasanidischen Herrschaft im

1 Der Beitrag ist die erweiterte und mit Literatur versehene Fassung eines anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 26. 10. 1994 in Bamberg in der Sektion »Kunde des Christlichen Orients« gehaltenen Vortrags.

2 Zur marginalen Behandlung des persischen Christentums vgl. etwa K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. In: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte I, Freiburg 1962, 417 f. sowie K. Bihlmeyer, H. Tüchle, Kirchengeschichte I, Paderborn¹⁸ 1982, 220 f. Auch für den Bereich der Iranistik muß Schippmann in seiner Darstellung des Forschungsstandes feststellen, daß »nach dem Ende des 2. Weltkrieges die Sasaniden in der Forschung nicht so »in Mode« waren« (K. Schippmann, Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches, Darmstadt 1990, 2).

3 Auf diesen Umstand machte insbesondere der in Oxford lehrende Syrologe Sebastian Brock aufmerksam. Vgl. S. Brock, Christians in the Sasanid Empire: A Case of Divided Loyalties. In: St. Mews (Ed.), Religion and National Identity, Oxford 1982, 2 f. (nachgedruckt in: ders., Syriac perspectives on late antiquity, London 1984, VI).

7. Jahrhundert zu keiner von den Führungspositionen des Reiches ausgehenden Christianisierung des Staatswesens, wie sie etwa durch die Folgen der Mailänder Vereinbarung (313) bzw. die Konversion des armenischen Königs Tiridates III. Anfang des vierten Jahrhunderts für das Römische Reich bzw. das Persien benachbarte Armenien ermöglicht wurde⁴.

Aufgrund dieser Faktoren muß die Situation der Christen im spätantiken Sasanidenreich das besondere Interesse des Kirchenhistorikers finden. Stellt sie doch in ihrer historischen Ausprägung ein mögliches Paradigma des Verhältnisses staatlicher Gewalt und religiöser Institution dar, welches bis heute das Leben zahlreicher Christen des Vorderen Orients nachhaltig prägt und bestimmt⁵. Vor diesem Hintergrund bietet jede Beschäftigung mit dem Christentum im spätantiken Perserreich über den historischen Diskurs hinaus auch eine Bereicherung der Perspektiven christlicher Existenz in der Gegenwart.

1. Die Ursprünge des Christentums

Die Anfänge des Christentums auf dem Territorium des Perserreiches liegen weitgehend im dunkeln. Wohl wurden verschiedentlich Versuche unternommen, Licht in das Dickicht der beiden ersten Jahrhunderte christlicher Verkündigung am östlichen Rand des Römischen Reiches zu bringen, doch müssen bis heute viele der vorgelegten Forschungsergebnisse dem Bereich der Mutmaßungen zugeordnet werden⁶.

Von den gesicherten Erkenntnissen seien einige, für unsere Fragestellung wesentliche Punkte festgehalten. So darf als geographischer Ausgangspunkt des neuen Glaubens im Perserreich die Adiabene gelten, eine Landschaft, die sich für die christliche Mission aufgrund ihres hohen jüdischen Bevölkerungsanteils und der Konversion des dortigen lokalen Herrscherhauses zum Judentum im ersten nachchristlichen Jahrhundert in besonderer Weise anbot⁷. Von diesem Ter-

4 Zur Mailänder Vereinbarung vgl. Baus, Urgemeinde 462-468. Zur Missionierung Armeniens vgl. R. W. Thomson, Mission, conversion and christianization: the Armenian example. In: Harvard Ukrainian Studies XII/XIII (1988/89) 28-45. Zur unterschiedlichen Situation der Kirche im Römischen Reich und in Persien vgl. W. Hage, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches. In: ZKG 84 (1973) 175 f.

5 Zu denken wäre an die Situation der koptischen Kirche in Ägypten. Vgl. M. P. Martin, Ch. van Nispen, F. Sidarouss, Gegenwärtige Entwicklungen in der koptischen Kirche. In: A. Gerhards, H. Brakmann (Hrsg.), Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum, Stuttgart 1994, 105-118.

6 Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. M.-L. Chaumont, La christianisation de l'empire iranien. Des origines aux grandes persecutions du IV^e siècle, Louvain 1988 (CSCO 499).

7 Vgl. J. P. Asmussen, Christians in Iran. In: The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2), Cambridge 1983, 925: »It is now generally assumed that Adiabene was the actual center, even more important than Edessa.« Zur Vorgeschichte vgl. J. Neusner, The Conversion of Adiabene to Christianity. In: Numen 13 (1966) 144-150. Seit dem ersten Jahrhundert gab es eine starke jüdische Präsenz in der

rain aus erfolgte das weitere Ausgreifen der christlichen Mission entlang der Handelswege nach Osten. In der späteren Hervorhebung des apostolischen Ursprungs der persischen Kirche, verbunden mit dem Namen des aus Edessa stammenden Glaubensboten Mārī, findet dieses Geschehen seinen literarischen Niederschlag⁸. Ohne näher in die diffizile Bewertung einzelner Quellen und ihrer sich zuweilen widersprechenden Angaben einzudringen, darf festgehalten werden, daß es kleine christliche Gemeinschaften auf persischem Boden wohl bereits ab dem Beginn des 2. Jahrhunderts gegeben haben dürfte⁹. Die damaligen parthischen Herrscher scheinen der noch zahlenmäßig unbedeutenden neuen Religion im Rahmen ihres synkretistischen Ansatzes von Religion zunächst weitgehend tolerant gegenübergestanden zu sein¹⁰.

Für das dritte nachchristliche Jahrhundert liegen detailliertere Informationen vor. So unterliegt es keinem Zweifel, daß die christliche Präsenz im Perserreich zu diesem Zeitpunkt an Umfang und Zahl bereits dramatisch zugenommen hatte. Begünstigt wurde diese Entwicklung nicht zuletzt durch äußere Faktoren. So entwickelte sich das Persien des dritten Jahrhunderts – im Übergang von der parthischen zur sasanidischen Herrschaft – zu einem in dieser Weise bislang nicht gekannten Treffpunkt verschiedenster religiöser Strömungen und Gruppierungen. Pagane semitische Kulte lebten dabei Seite an Seite mit zoroastriischen Gläubigen, Juden und Christen¹¹. Die Präsenz christlichen Gedankengutes in der persischen Gesellschaft jener Zeit zeigt sich nicht zuletzt auch im Auftreten des auf häretische christliche Grundlagen zurückgreifenden Religionsstifters Mani († 276), der sich über längere Zeit eine bedeutende Position bei Hofe sichern kann¹². Schließlich lassen sich in dieser Zeit mit den beiden

Adiabene und den benachbarten Regionen. Vgl. S.N.C. Lieu, *From Mesopotamia to the Roman East – The Diffusion of Manichaeism in the Eastern Roman Empire* (with a contribution of Dominic A. S. Montserrat). In: ders., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden 1994 (*Religions in the Graeco-Roman World* 118), 25.

8 Zur apostolischen Tradition des Ursprungs der persischen Kirche vgl. Chaumont, *Christianisation* 8–29.

9 Vgl. Asmussen, *Christians* 928. Vorsichtiger bei Chaumont, die, allerdings unbestimmt, für »une date plus tardive« (dies., *Christianisation* 53) eintritt. Als besonders problematisch erweisen sich die Angaben der Chronik von Arbela. Sie liegt vor in der Edition und Übersetzung von P. Kawerau, *Die Chronik von Arbela*, Louvain 1985 (CSCO 467 + 468). Zu ihrer unterschiedlichen Bewertung vgl. Chaumont, *Christianisation* 29–35 sowie jüngst W. Hage, *Early Christianity in Mesopotamia. Some Remarks Concerning Authenticity of the Chronicle of Arbela*. In: *The Harp* 1 (Kottayam 1988) 39–46.

10 Vgl. G. G. Blum, *Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert*. In: *ZKG* 91 (1980) 11. Erste lokale Verfolgungen, wie sie etwa die Chronik von Arbela für das Jahr 123 für den zweiten Bischof der Stadt, Šemšōn, berichtet, widersprechen diesem Befund im Grundsatz nicht.

11 Vgl. Lieu, *Mesopotamia* 25. Er spricht im Blick auf die religiöse Situation von einer »splendid confusion in Mesopotamia« (ebd.).

12 Zu Mani, seiner Glaubensbewegung und ihrer Rolle am persischen Hof vgl. M. Hutter, *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion*, Innsbruck 1988.

großen Hypogäen auf der dem iranischen Festland vorgelagerten Insel Kharg auch erste christliche Bauten nachweisen¹³.

Ein weiteres zeitgenössisches Zeugnis für die Bedeutung der Christen als gesellschaftliche Gruppierung findet sich in der berühmten Inschrift des zoroastrischen Oberpriesters und Kirchenführers Kirdīr¹⁴. In einer in der Nähe von Persepolis an einem turmartigen Bauwerk aus achämenidischer Zeit angebrachten Inschrift berichtet dieser wohl bedeutendste Repräsentant des Zoroastrismus im frühen Sasanidenreich über seine umfangreiche Tätigkeit für Staat und Gesellschaft¹⁵. In einer bedeutsamen Passage seines mittelpersisch abgefaßten Rechenschaftsberichts geht der im dritten Jahrhundert in die politische Spitze seines Landes aufgestiegene Staatsbeamte auch auf die religiöse Situation in Persien ein. Dabei führt der emsige Lobbyist des zoroastrischen Kultes in seiner Aufzählung derjenigen religiösen Gruppierungen, die er während seiner Amtszeit tatkräftig bekämpfte, auch die Christen auf. Hierbei verwendet er erstaunlicherweise eine zweifache Ausdrucksweise (mittelpersisch: n'cl'y bzw. klstydn), um die Ortsgemeinden der Christen in Persien zu beschreiben¹⁶.

Eine mögliche Erklärung der Doppeltitulatur findet sich in der Tatsache, daß die christliche Bevölkerung des Perserreiches durch die Deportation christlicher Kriegsgefangener in der Mitte des dritten Jahrhunderts massiv zugenommen hatte. Namentlich aus Antiochien stammte das Gros der in siegreichen Kampagnen gegen die Römer durch Großkönig Šāpūr I. in den Jahren 256 und 260 in Persien angesiedelten Gefangenen¹⁷. Folgt man Hinweisen in den Quellen, so

Über die religionspolitische Bedeutung Manis informiert ders., *Manichaeism in the Early Sasanian Empire*. In: *Numen* 40 (1993) 2-16. Zur schnellen Verbreitung des Manichäismus vgl. S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Late Roman Empire and Medieval China*, Tübingen² 1992, 219-230. Die Beziehungen Manis zum Christentum analysiert M. Hutter, *Mani und das persische Christentum*. In: A. van Tongerloo, S. Giversen (edd.), *Manichaica Selecta*, Louvain 1991, 125-135.

13 Vgl. Asmussen, *Christians* 928 f. bzw. Chaumont, *Christianisation* 130-132.

14 Zur Namensform vgl. Ph. Gignoux, *L'Inscription de Kirdīr à Naqš-i Rostam*. In: *Studia Iranica* 1 (1972) 177. Anm. 1.

15 Eine deutsche Übertragung findet sich bei M. Back, *Die sasanidischen Staatsinschriften*, Leiden u. a. 1978 (*Acta Iranica* 18), 384-489. Zum Inhalt und seinem Verfasser vgl. P. O. Skjaervø, *Kirdīr's Vision: Translation and Analysis*. In: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16 (1983) 269-306. Zu Aufstieg und Stellung des Kirdīr vgl. die inschriftlich belegten Titulaturen und ihre Deutung bei K. Mosig-Walburg. *Die frühen sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion. Eine Untersuchung der zeitgenössischen Quellen*, Frankfurt-Bern 1982 (*Europäische Hochschulschriften* III/166), 93-105.

16 Die Passage lautet in deutscher Übertragung (Back, *Staatsinschriften* 414-416): »Und die Yahūd (Juden), Š(r)amān (Buddhisten), Brāmān (Hindus), Našurā (Mandäer), Kristiyān (Christen), Muktak (?) (Jainas) ... wurden im Reich zerschlagen, ihre Götzenbilder wurden zerstört und die Behausungen der Daewas wurden vernichtet und zu Stätten und Sitzen der Götter gemacht.« Die beiden fraglichen Nominalformen – vgl. ebd. 415: n'cl'y bzw. klstydn; syrische Äquivalente wären nāšrāyē bzw. kristyānē – wurden in der Forschung höchst verschieden übersetzt. Vgl. die fünf von Back aus der Literatur zusammengestellten Varianten in ebd. 509. Anm. 264.

17 Vgl. Chaumont, *Christianisation* 56-74. Zur Begünstigung der Ansiedlung von Christen im

dürften diese Christen eigenständige, griechischsprechende Ortsgemeinden gebildet haben, die sich nicht nur sprachlich von den syrisch geprägten Christengemeinden Persiens unterscheiden haben¹⁸. Eine sprachliche Reflexion der so entstandenen Situation wurde allem Anschein nach in der oben genannten Passage der Inschrift des Kirdīr bewahrt.

Mit der zunehmenden Stärke der christlichen Gemeinschaften geht in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts auch der konsequente Aufbau einer christlichen Hierarchie und Kirchenstruktur Hand in Hand. In diesem Zusammenhang kommt der Ortsgemeinde von Seleukeia-Ktesiphon besondere Bedeutung zu, deren bischöfliches Oberhaupt zunehmend patriarchale Rechte im Bereich der Ortsgemeinden im Perserreich beansprucht¹⁹.

2. Eine besondere Quellengattung: die syro-persischen Märtyrerakten

Zahlreiche Quellen, insbesondere die syrische und griechische Kirchengeschichtsschreibung sowie armenische Historiographen, berichten in mehr oder minder umfangreicher Art und Weise über die Verfolgung der Christen im persischen Herrschaftsgebiet²⁰. Die hier zu findenden Informationen bleiben jedoch weitgehend punktueller Natur und ermöglichen es nicht, ein umfassendes Bild der entsprechenden Vorgänge zu zeichnen²¹. So müßten die uns zur Verfügung stehenden Informationen notwendigerweise unvollständig bleiben, träte nicht als weitere, bedeutsame Quellengattung, welche über die Christenverfolgungen

Perserreich vgl. F. Decret, *Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des empires romains et sassanide de Šāpūr I^{er} à Yazdgard I^{er}*. In: *Recherches Augustiniennes* 14 (1979) 102-115. Die Umschriften der Namen der Großkönige orientieren sich an der mittelpersischen Form. Vgl. die chronologische Übersicht in *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3 (1), Cambridge 1983, 178.

18 Vgl. Chronik von Se'ert II (ed. A. Scher: PO 4, 222). Mit Brock dürfen im erstgenannten Ausdruck die autochthonen persischen Christen, im zweiten jene griechischen Ursprungs gesehen werden. Vgl. Brock, *Christians* 3f. bzw. 6. Anm. 21. Eine genauere Erläuterung dieser Ansicht aufgrund sprachlicher Gesichtspunkte in ders., *Some Aspects of Greek Words in Syriac*. In: A. Dietrich (Hrsg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, Göttingen 1975 (AAWG III/96), 91-95 (Nachdruck in: ders., *Syriac perspectives on late antiquity*, London 1984, IV).

19 Vgl. C. D. G. Müller, *Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum*. In: *OrChr* 53 (1969) 227-245.

20 Bezüglich der für die Geschichte des Christentums in Persien relevanten Quellen siehe als Überblick die umfangreiche Auflistung bei J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq*, Louvain 1970 (CSCO 310), 8-31. Ein knapper Überblick zur Geschichte und theologischen Eigenentwicklung der persischen Kirche findet sich nun bei S. Brock, *L'Eglise de l'Orient dans l'Empire Sassanide jusqu'au VI siècle et son absence au concile de l'Empire romain*. In: *Istina* 40 (1995) 25-43.

21 Als Beispiel mögen hier die Angaben des Kirchengeschichtsschreibers Sozomenos über die große Christenverfolgung unter Šāpūr II. Mitte des 4. Jahrhunderts dienen. Vgl. Sozomenos, *Kirchengeschichte* II, 9-14.

im Sasanidenreich berichtet, das umfangreiche Corpus der sogenannten syro-persischen Märtyrerakten zu den bereits genannten Quellen hinzu. Für bestimmte Phasen der persischen Geschichte stellen die Akten die Hauptquellen für die Bewertung des Vorgehens des sasanidischen Staates gegenüber der christlichen Religion dar. Ihre Eigenart und Bedeutung für die historische Forschung läßt sich aufgrund umfangreicher Vorarbeiten am besten anhand jener Akten zeigen, die sich mit der großangelegten Verfolgung der Christen unter Großkönig Šāpūr II. (341-379) Mitte des 4. Jahrhunderts befassen.

Die sogenannten syro-persischen Märtyrerakten aus dieser Zeit liegen heute in zwei Ausgaben vor. Eine erste Edition unternahm – allerdings auf einer schwachen handschriftlichen Basis – der aus dem Libanon stammende Maronit St. E. Assemani († 1782). Im Jahre 1748 gab er die Texte, versehen mit einer lateinischen Übersetzung und Anmerkungen im ersten Band seiner *Acta sanctorum martyrum orientalium* heraus²². Wertvoll sind bei Assemani insbesondere die den einzelnen Martyrien vorangestellten Belegstellen aus Parallelzeugnissen (Chroniken, Synaxarien u. a.). Über eine breitere handschriftliche Basis verfügte dagegen die Ausgabe des chaldäischen Priesters P. Bedjan († 1920). Er veröffentlichte die bedeutsamsten Texte der Akten zusammen mit anderem syrischen Material im zweiten und vierten Band seiner ab 1890 in Paris erscheinenden *Acta martyrum et sanctorum*.

In der nun vorliegenden Form stellte das Aktenmaterial mehr Fragen als es Antworten zu geben vermochte. So mußte sich die Forschung Schritt für Schritt vorantasten. Zunächst galt es die bedeutsame Frage zu lösen, ob im Blick auf die überlieferten Martyrien aus der Zeit Šāpūrs II. von einem einheitlichen Corpus einer einem bestimmten Verfasser zuzuordnenden Sammlung gesprochen werden kann. Assemani hatte dies noch bejaht und in der Sammlung den verlorenen ›Liber martyrorum‹ des Bischofs Mārūtā von Maiṣerqat († vor 420 n. Chr.) erblickt²³. Dieser habe auf seinen Reisen durch Persien die Akten gesammelt und in einem zusammenhängenden Werk die verschiedenen, ihm zugänglichen, zerstreuten Teile zu einem neuen Ganzen vereinigt²⁴.

Die kritische Forschung nach Assemani konnte sich dessen Ansichten bezüglich der Autorschaft Mārūtās nicht anschließen. Ohne in Details über die Entste-

22 Zur Forschungsgeschichte vgl. G. Wiessner, Untersuchungen zu einer Gruppe syrischer Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Schapurs II., Diss. Masch. Würzburg 1962, 9-37. Die Dissertation erschien ebenfalls – mit einigen Veränderungen und Kürzungen – als ders., Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. Göttingen 1967 (AAW III/67).

23 Zur Person des Bischofs vgl. J.-M. Sauge, Art. Marūtā. In: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, hrsg. von A. Di Berardino, II (1983) 2157-2159; ders., Art. Marūtā. In: *Bibliotheca Sanctorum*, hrsg. vom Istituto Giovanni XXIII, VIII (1967) 1305-1310 bzw. J. Noret, La vie grecque ancienne de S. Marūtā de Mayferkat. In: *AnBoll* 91 (1973) 77-103.

24 Vgl. Wiessner, Untersuchungen 1962, 10f.

hung des Corpus näher einzutreten²⁵, mag für unsere Zwecke eine knappe Zusammenstellung der insbesondere durch die Arbeiten Wiessners gewonnenen Ergebnisse genügen. Zum einen kann die Autorschaft eines einzelnen Kompilators, sei es nun Bischof Mārūtā oder ein anderer, nicht mehr angenommen werden²⁶. Zudem konnte als literarisches Vorbild der behandelten Märtyrerakten die syrische Übersetzung der jüngeren Fassung der ›Geschichte der palästinensischen Märtyrer‹ des Eusebius von Caesarea ermittelt werden²⁷. Schließlich handelt es sich auch bei den aus mehreren Martyrien bestehenden Textsammlungen, aus welchen sich das Corpus der Akten aufbaut, um kein einheitliches Textganzes, vielmehr sind diese Aktensammlungen aus »verschiedenen, zum mindesten literarisch voneinander zu trennenden, aber auch wohl historisch verschieden zu bewertenden Einheiten, Einzelstücken, Zyklen und kleineren Sammlungen u.ä.«²⁸ in späterer Zeit zusammengesetzt worden.

Eine genauere Analyse einzelner Stücke dieser Sammlungen läßt weitere Schlußfolgerungen zu. Wiessner untersuchte dazu zwei Komplexe: Einmal eine Gruppe von elf Martyrien, die mit der Gestalt des Bischofs Šemʿōn bar Šabāʿē (†341) eng verbunden sind (sogenannter Simon-Kreis). Darunter sind die beiden Fassungen des Martyriums dieses Šemʿōn (BHO 1117 + 1119), die Akten des Pūsai (BHO 993) und seiner Tochter Martha (BHO 698), des Patriarchen Šahdōst (BHO 1033), des großen Schlachtens von Bēt Hūzāyē (BHO 704) und andere Texte²⁹. Eine zweite Gruppe, die Wiessner literarkritisch untersuchte, umfaßt acht Texte, welche über Christenverfolgungen in der Adiabene berichten³⁰. Zu ihnen zählen, neben anderen, die Akten des Arbeler Bischofs Yōhannān (BHO 500) und des Abraham (BHO 12)³¹.

Zunächst lassen sich im Simonkreis verschiedene Phasen einer redaktionellen Bearbeitung der aus verstreuten Quellen stammenden Texte erkennen, welche durch einen festen äußeren Rahmen, insbesondere der Chronologie, zusammengehalten werden³². Aufgrund dieser Anordnung lassen sich aus den Texten wichtige historische Rückschlüsse bezüglich des Verlaufs und der Intensität der Verfolgungen gewinnen. Dagegen ist bei den adiabenenischen Akten von einer ge-

25 Vgl. die Forschungsgeschichte: ebd. 14-22.

26 Vgl. Wiessner, Untersuchungen 1967, 38f.

27 Vgl. ebd. 36. Verweise dazu: ebd. Anm. 1. Zur Schrift des Eusebius vgl. *Clavis Patrum Graecorum*, ed. M. Geerard, Turnhout 1974, Nr. 3420 (2).

28 Wiessner, Untersuchungen 1967, 39.

29 Eine vollständige Liste findet sich ebd.

30 Vgl. ebd. 39.

31 Eine vollständige Liste findet sich ebd. 20.

32 Vgl. ebd. 198. Im Simonkreis läßt sich auch das besondere Anliegen erkennen, die Sukzession des Patriarchenstuhls von Seleukeia-Ktesiphon zu sichern. Der terminus ante quem der Entstehung des Zyklus ist das 5./6. Jahrhundert. Das juristische Procedere der Christenprozesse verläuft nach einem stets gleichbleibenden Schema, welches in zwei Ausprägungen vorliegt. Vgl. ebd. 176f.

ringen Historizität der Berichte in den Redaktionsteilen auszugehen. Die Authentizität der Martyrien selbst ist aber durch anderweitig verfügbare Parallelberichte gesichert³³. Aufgrund der in der Darstellung dieser Martyrien verwendeten Topoi kann zudem auf einen engen Austausch mit dem westlichen – syrischen und griechischen – Christentum in der fraglichen Zeit geschlossen werden³⁴. Eine detaillierte Chronologie des Verlaufs der Verfolgungen läßt sich aber weder aus den Daten des Simonkreises, welcher viele historisch zuverlässige Hinweise enthält, noch aus den adiabenenischen Akten erarbeiten³⁵.

Die von Wiessner untersuchten Akten der Verfolgungen unter Šāpūr II. bilden nun lediglich einen kleinen Teil der uns aus der Zeit der sasanidischen Großkönige schriftlich belegten Martyrien. Bereits der rudimentäre Versuch einer Zusammenstellung der bedeutsamsten Martyrien führt notwendigerweise zu einer Liste von mehreren Seiten Länge³⁶. Gerade unter Berücksichtigung der am Beispiel der Akten der šāpürschen Verfolgungen aufgezeigten Problematik bilden die Texte eine unverzichtbare Grundlage jeglicher historischer Darstellung der Christenverfolgungen im Perserreich.

3. Der Verlauf der Verfolgungen

Als am 28. April 224 der parthische Großkönig Artabanos IV. auf der Hochebene von Hormizdagan mit seinem Heer eine vernichtende Niederlage gegen den aufständischen Provinzgouverneur Ardašīr erleidet, beginnt damit ein neuer Abschnitt der persischen Geschichte³⁷. Die alte arsakidische Herrscherdynastie, ermüdet und bar jeglicher Möglichkeit zur Regeneration, weicht den neuen

33 In einem der ältesten syrischen Manuskripte, dem 411 in Edessa entstandenen Brit. Mus. Add. 12150, findet sich als Anhang zum Martyrologium Syriacum eine erste Liste mit Martyrien persischer Christen aus dem 4. Jahrhundert. Vgl. die Edition von F. Nau (PO 10, 5-26). Zu den griechischen erhaltenen Akten persischer Märtyrer vgl. H. Delehaye, *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II.* In: PO 2 (Paris 1907) 401-560.

34 Vgl. Wiessner, *Untersuchungen* 1967, 287.

35 Vgl. ebd. 288.

36 Siehe dazu die Zusammenstellung bei I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rom² 1965, 194-198 sowie P. Devos, *Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques*. In: *Atti del Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-Romano* (Roma 11-14 aprile 1965), Roma 1966 (Accademia nazionale dei lincei. *Problemi attuali di scienza e di cultura*. Anno 363-1966. Quaderno 76), 213-225. Vgl. ebenso die Angaben zu den Martyrien bei Fiey, *Jalons* 45-65, 85-99.

37 Zum Datum der Schlacht vgl. Schippmann, *Grundzüge* 15. Anm. 23. Zu den politischen und gesellschaftlichen Folgen der Ablösung der Arsakiden in Persien vgl. J. Wolski, *L'Empire des Arsacides*, Louvain 1993 (*Acta Iranica* 32), 195-199. Zu den Sasaniden vgl. folgende Übersichtsartikel neueren Datums: L. Marlow, *Art. Sasanian History*. In: *Dictionary of the Middle Ages*, hrsg. von J. R. Strayer, X (1988) 666-671; S. Vryonis, A. Kazhdan, *Art. Sasanians*. In: *The Oxford Dictionary of Byzantium* III (1991) 1845 f. bzw. M. Schottky, *Art. Sāsāniden*. In: *Lexikon des Mittelalters* VII (1995) 1385 f.

Herren aus dem Geschlecht Sāsāns, denen es in den folgenden Jahrzehnten gelingt, das Perserreich wieder zur führenden Großmacht des Vorderen Orients zu machen.

Erstmals in der iranischen Geschichte beginnt nun mit dem Aufstieg der Sasaniden der Zoroastrismus eine entscheidende Rolle im politischen Leben des bislang von zahlreichen, sich gegenseitig befruchtenden Religionen bestimmten Landes zu spielen. In der Retrospektive späterer Jahrhunderte konnte so das Werden der neuen Dynastie und ihres Reiches auch als Geburtsstunde der zoroastrischen Staatsreligion gedeutet werden. Ihren Niederschlag fand diese Bewertung in der von der späteren Tradition dem Gründer der Dynastie, Ardašīr, zugewiesenen Aussage, daß es sich bei Religion und Königtum um Zwillinge handle und keiner von beiden ohne den anderen dauernden Bestand haben könne³⁸.

Kann im Blick auf die Regierungszeit des Ardašīr und die seines Sohnes, Šāpūr I., noch in keinem Fall von einer Bevorzugung einer bestimmten Religion gesprochen werden, so begann doch die religiöse Ausrichtung des Staates zunehmend eine entscheidende Rolle im Selbstverständnis des Reiches zu spielen³⁹. Zudem scheint in den ersten Jahrzehnten der sasanidischen Dynastie ein Wettlauf unter den verschiedenen Religionen um die Einflußnahme am Hofe stattgefunden zu haben⁴⁰. Man kann geradezu davon sprechen, daß jeder Groß-

38 Diese Ansicht findet sich erstmals im legendarischen ›Brief von Tansar‹, welcher mit Sicherheit erst aus dem Ende der sasanidischen Regierungszeit stammt: »For Church and State were born of one womb, joined together and never to be sundered. Virtue and corruption, health and sickness are of the same nature for both.« (The Letter of Tansar, translated by M. Boyce, Rom 1968, 33 f.). Aufschlußreich sind auch die auf Ardašīr zurückgehenden sasanidischen Herrschertitulauren, in welchen der Großkönig als *Mazda-verehrend* gekennzeichnet wird. Vgl. Mosig-Walburg, Frühe Könige 47 f.: »Mit einem solchen Attribut als festem Bestandteil ihres Titels verwiesen die Sasaniden mit Nachdruck auf ihr eigenes Bekenntnis wie auf die staatstragende Kraft, die sie dem Zarathustrismus in ihrem Reich zuerkannten, bekundeten sie, daß ihnen die Förderung dieser Religion als wichtigstes politisches Anliegen galt.«

39 Vgl. Schippmann, Grundzüge 92 f. Dieser setzt den Beginn einer zoroastrischen Staatskirche mit der Regierungszeit Bahrāms II. (274-293) an. Mit dramatischen Worten beschreibt auch J. R. Russell die Veränderung der religiösen Situation unter den Sasaniden: »...Ardešīr transformed the Zoroastrian Church into a militant, highly centralised bureaucracy at the service of a similarly centralised state«. (J. R. Russell, Zoroastrianism in Armenia, Cambridge/Mass. 1987, 121). Zur Vorsicht beim Postulat einer sasanidischen Staatskirche zwingen die Ergebnisse einer Untersuchung der hierfür relevanten Quellen durch Gignoux: »...the sacred alliance between kingship and religion is but a literary theme which developed mainly after the Sasanid period and, I would add, under Islamic influence...« (Ph. Gignoux, Church-State Relations in the Sasanid Period. In: T. Mikasa (Ed.), Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East, Wiesbaden 1984, 80). Zum Zoroastrismus als Religion vgl. M. Boyce, A History of Zoroastrianism, 2 Vol., Leiden 1975. 1982 bzw. dies., Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, Manchester 1984.

40 Vgl. Schippmann, Grundzüge 94: »Ich bin der Ansicht, daß bis zur Zeit Karders unter Bahram II. verschiedene Religionen um die Macht kämpften: einmal sicherlich die durch Anahita verkörperte, dann der Manichäismus und sicherlich werden auch die Magier aus dem alten Medien eine Rolle gespielt haben.«

könig des dritten Jahrhunderts seinen eigenen Hoftheologen besaß⁴¹. Vor dem Eindruck einer Dominanz des religiösen Elements muß jedoch nachdrücklich gewarnt werden. Eine religiöse Fundierung von Entscheidungen der Großkönige läßt sich wohl bei einzelnen Herrschern deutlich nachweisen, doch trat sie stets in einem »complex of motives« auf, welcher dominierend politische und ökonomische Überlegungen mit religiösen Absichten verband⁴².

Erste größere Maßnahmen persischer Herrscher im Zusammenhang mit dem Christentum lassen sich bereits unter dem bedeutenden Großkönig Šāpūr I. (241-270/273)⁴³ Mitte des 3. Jahrhunderts nachweisen. Bei den bereits erwähnten, großangelegten Deportationen von Christen aus den durch siegreiche Feldzüge des Großkönigs eingenommenen östlichen Teile des Römischen Reiches handelt es sich jedoch keinesfalls um ein spezifisch antichristliches Phänomen. So führte der Herrscher auch in späteren Feldzügen in Syrien und Arabien Deportationen durch. Zudem können weniger religionspolitische, vielmehr wirtschaftliche und demographische Überlegungen als Begründung des Vorgehens deutlich erkannt werden⁴⁴. Den Höhepunkt seiner Macht erreichte Šāpūr, als es ihm im Jahre 260 bei seiner dritten großen Kampagne gegen die Römer gelang, deren Kaiser Valerian bei Carrhae gefangenzunehmen⁴⁵. Eine Vielzahl baulicher Maßnahmen, insbesondere die Neugründung von Städten, unterstrichen den nunmehrigen imperialen Anspruch des Reiches⁴⁶.

In religiöser Hinsicht bemühte sich Šāpūr um die Förderung des zoroastriischen Kultes, nicht nur im iranischen Kerngebiet, sondern gerade auch in den von ihm eroberten Gebieten. Dieses Bemühen schloß gegebenenfalls die Missionierung Andersgläubiger – auch mit Mitteln der Gewalt – ein⁴⁷. Betroffen war

41 Vgl. Hutter, Manichaeism 11. Für Ardašīr wäre hier Tansar, für Šāpūr I. Mani und Ohrmazd sowie für Bahrām I. und II. Kirdīr zu nennen.

42 Asmussen, Christians 934. So ließ beispielsweise Šāpūr III. Ende des vierten Jahrhunderts christliche Gefangene frei, da es für den persischen Staat nützlicher sei, daß diese ehrbare Berufe ausübten und so dem Staat Steuern zahlten. Vgl. ebd. 933. Anm. 2.

43 Die Chronologie der frühsasanidischen Zeit stellt ein besonderes Problem dar. Paradigmatisch läßt sich dies an der Datierung der Krönung Šāpūr I. zeigen. Vgl. jüngst die Argumentation Sundermanns für den 12. April 240 in ders., Shapur's Coronation: The Evidence of the Cologne Mani Codex Reconsidered and Compared with Other Texts. In: Aspects of Iranian Culture. In honor of R. N. Fryre, Ames 1990 (Bulletin of the Asia Institute N. S. 4), 295-299. Unsere Chronologie orientiert sich an Schippmann, Grundzüge 141-146.

44 Vgl. J. Wiesehöfer, »Geteilte Loyalitäten«. Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran. In: Klio 75 (1993) 369. Zu Deportationen anderer Bevölkerungsgruppen vgl. P. Christensen, The Decline of Iranshahr. Irrigation and Environments in the History of the Middle East 500 B.C. to A.D. 1500, Kopenhagen 1993, 69.

45 Vgl. Chaumont, Christianisation 59f. Die imperialistische Grundhaltung des Großkönigs läßt sich am deutlichsten in seinen *Res gestae divi Saporis* ablesen. Vgl. E. Chrysos, Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations. In: KAHAPONOMIA 8 (1976) 7-11.

46 Vgl. Christensen, Decline 67-69.

47 Vgl. die inschriftlichen Berichte sowohl des Großkönigs als auch seines Vertrauten Kirdīr bei

insbesondere Armenien. So verwundert es nicht, daß der armenische Historiograph Elišē aus seiner Abneigung gegenüber dem Großkönig kein Hehl macht und diesem – völlig zu Unrecht – eine erste, zentral gelenkte Christenverfolgung zuschreibt⁴⁸. Demgegenüber war die persönliche religiöse Haltung des Königs von einer bemerkenswerten Toleranz gekennzeichnet. So schenkte Šāpūr Mani und seiner Lehre besondere Aufmerksamkeit, nicht zuletzt auf der Suche nach einer auf dem Zoroastrismus aufbauenden, neuen, das große Reich verbindenden Einheitsreligion⁴⁹. Offenkundig suchte sich der Herrscher in religiöser Hinsicht alle Wege offenzuhalten. Diese Haltung der Toleranz findet ihren Ausdruck in einem wiederum bei Elišē und Johannes von Ephesus überlieferten vorgeblichen Toleranzedikt des Großkönigs, welches jedoch später im armenischen Umfeld entstanden sein dürfte und als nicht authentisch anzusehen ist⁵⁰.

Unter *Bahrām I.* (274–277) beginnt der unaufhaltsame Aufstieg des Priesters Kirdīr in das Zentrum der Macht. Sogleich gelingt es diesem, die führende Stellung Manis am Hof zu brechen. Letzterer stirbt, in Ungnade gefallen, im Jahre 276 im Gefängnis⁵¹. Nicht wenig spricht dafür, daß die ersten Verfolgungen von Christen im Perserreich im Zusammenhang mit Aktionen gegen das Auftreten und die weitere Verbreitung des Manichäismus stehen. So dürften die gegen diese mißliebige, bislang bedeutende Religionsgemeinschaft ausgeübten Verfolgungsmaßnahmen – nach dem Tod des Religionsstifters auf das ganze Reich ausgreifend – auch auf die Christen übergegangen sein. Überhaupt geraten nun alle nicht dem Zoroastrismus entsprechenden religiösen Anschauungen in das Fadenkreuz des immer mächtiger werdenden Oberpriesters Kirdīr.

Dessen mit Fug und Recht als pauschal zu bezeichnende Ablehnung anderer Religionen – östlichen und westlichen Typs – und ihrer Denksysteme läßt sich am deutlichsten in seiner bereits erwähnten Ruhmesinschrift ablesen. So galt sein besonderer Ehrgeiz der Gründung von Feuertempeln und der Einsetzung einer iranischen Priesterschaft in allen Teilen des Imperiums. Welchen globalen Charakter sein religionspolitisches Konzept umfaßte, kann am besten daran ersehen werden, welche Gebiete Kirdīr zu seinen Einflußsphären zählt und wo

Mosig-Walburg, *Frühe Könige* 49–68. Sie folgert daraus: »Allem Anschein nach setzte man eine zarathustrische Missionierung Andersgläubiger ... in Gang, wobei durchaus Zwang ausgeübt wurde und man auch ... vor Verfolgungen nicht zurückschreckte.« (ebd. 67). Zu Armenien vgl. Russell, *Zoroastrianism* 123 f.

48 Die Angaben bei Elišē (*Geschichte des Vardan III*; Langlois, *Collection II*, Paris 1869, 202 f.) beruhen offenkundig auf Verwechslungen mit den großen Verfolgungen unter Šāpūr II. Ebensolches gilt für Johannes von Ephesus (*Kirchengeschichte II*, 20). Vgl. Blum, *Situation* 15 f.

49 Vgl. Hutter, *Manichaeism* 7.

50 Vgl. Fiey, *Jalons* 51 f. Ebd. 52: »Il semble également que l'invention de cet édit ait eu lieu dans les milieux arméniens«. Der Text findet sich bei Elišē (*Geschichte des Vardan III*; Langlois, *Collection II*, Paris 1869, 202 f.) sowie Johannes von Ephesus (*Kirchengeschichte II*, 20). Vgl. auch Blum, *Situation* 15 f. Für die Historizität des Erlasses tritt ein: Asmussen, *Christians* 935 f.

51 Vgl. Blum, *Situation* 17 f.

er – im Zuge der Siege der persischen Großkönige – missionarisch tätig werden konnte: »Und ich machte in großer Zahl Feuerheiligtümer und deren Mitglieder glücklich im Reich Ērān, in der Persis... Und ebenso die Feuerheiligtümer und Magier in Anērān, die in den anērānischen Ländern (= in römischen Provinzen) waren, wohin die ›Rosse und Männer‹ des Königs der Könige gelangt waren, zur Provinzhauptstadt Antiochia und der Provinz Syrien...« Die Aufzählung nennt weiter Kilikien, Kappadokien mit den jeweiligen Hauptorten, die Kolchis, Armenien, Georgien, Albanien sowie Balasagan bis zum Tor der Alanen. »Auch dort wurden von mir auf Befehl des Königs der Könige jene Magier und Feuerheiligtümer, die diesen Provinzen angehörten, (die wurden von mir) in die ›rechte Ordnung‹ gebracht.«⁵²

Erste, allerdings vereinzelte christenfeindliche Aktionen lassen sich für die Regierungszeit *Bahrāms II.* (276-293) nachweisen. Bei seiner Thronbesteigung wohl erst 18 Jahre alt, hat der Sohn Bahrāms I. verstärkt mit innenpolitischen Problemen zu kämpfen. Nach den Quellen, insbesondere der Chronik von Seʿert, besaß er wohl eine gewisse Kenntnis des Christentums, die allerdings nicht allzu tief gegangen sein dürfte⁵³. Doch wurde die am Hofe herrschende, gegen andere Religionen feindlich gesinnte Grundstimmung nachhaltig durch Kirdīr genährt. Dieser erlangte unter Bahrām II. seine größte Machtfülle: »Ohne Übertreibung kann man sagen, daß während der Regierungszeit Bahrams II. Thron und Altar niemals enger verknüpft waren.«⁵⁴ Eine sasanidisch-zoroastri-sche Staatskirche war im Ansatz erstmals Realität geworden. Andersgläubige jeglicher Couleur waren damit der unnachsichtigen Verfolgung ausgesetzt.

In die Regierungszeit Bahrāms und eng mit dessen Person verbunden fällt das Martyrium der jungen Christin Candida. Die aus einer kurzen Notiz in der Chronik von Seʿert zusammen mit Qārībā, dem Sohn des Ḥananyā, und dem Bischof Pāpā von Seleukeia-Ktesiphon als Opfer dieser Verfolgung genannte Qndyr' läßt sich nach einem Manuskript des 6. Jahrhunderts mit der dort mit ihrer Biographie kurz vorgestellten Candida identifizieren⁵⁵. Diese war als christ-

52 Back, Staatsinschriften 420-428.

53 Vgl. Chronik von Seʿert IX (ed. A. Scher: PO 4, 237): »Il examina la religion chrétienne, comme avait fait son grandpère Sapor: il en possédait quelques éléments, car selon Milès ar-Razi, il avait été élevé à Karka de Djoddan (Karkh Djoddān) et il avait appris un peu de syriaque. Il fit venir quelques Pères, les interrogea: et ils lui expliquèrent les doctrines.«

54 Schippmann, Grundzüge 29. Zum Wirken Kirdīrs vgl. ebd. 29 bzw. 93-95. Ebd. 29 sind kurz die zahlreichen, die Machtfülle des nunmehrigen Großmagiers dokumentierenden Titel aufgelistet.

55 Vgl. Chronik von Seʿert IX (ed. A. Scher: PO 4, 238). Zur Überlieferung vgl. S. Brock, A Martyr at the Sasanid Court under Vahram II: Candida. In: AnBoll 96 (1978) 167 f. (Nachdruck in ders., Syriac perspectives on late antiquity, London 1984, IX). Die kurze Passio findet sich ebd. 173-177 (Edition) bzw. 178-181 (englische Übertragung). Vgl. auch die Darstellung bei Chaumont, Christianisation 108-111. Diese nennt als terminus ante quem der Passio den November 340 (vgl. ebd. 110).

liche Kriegsgefangene unter Šāpūr I. nach Persien gekommen und wird aufgrund ihrer körperlichen Vorzüge ein Mitglied des königlichen Harems. Dort erfreut sie sich der besonderen Gunst des Herrschers und wird deshalb den übrigen Angehörigen des Harems verhaßt. Diese verklagen Candida aufgrund ihres christlichen Glaubens beim König. Bei der Befragung durch diesen bekennt sie sich standhaft als Christin, wird gefoltert und hingerichtet.

Daß diese erste zaghaft zu nennende Christenverfolgung ihren Ursprung wohl in der von ihren Peinigern so gesehenen Nähe des Christentums zum Manichäismus hatte, läßt sich deutlich aus der einführenden Passage zu den drei oben genannten Martyrien in der Chronik von Seʿert erkennen: »Als er (Bahrām II.) 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.«⁵⁶

Diese Vorgänge blieben jedoch eine kurze blutige Episode. Wohl gingen die Verfolgungen der Manichäer im Perserreich weiter, doch wurde der Friede zwischen der erstarkenden christlichen Kirche und dem Staat bald wiedergestellt. So dürften die nicht sehr blutigen Verfolgungen noch vor dem Ende der Regierung Bahrāms II. im Jahre 293 eingestellt worden sein⁵⁷.

Unter den folgenden Großkönigen Bahrām III. (293) und Narsē (293-302) schwindet der Einfluß des mächtigen zoroastrischen Propagandisten Kirdīr rasch. Das religiöse Klima beginnt sich so zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts merklich zu entspannen⁵⁸. Diese Entwicklung wird in den folgenden Jahrzehnten nachdrücklich durch die im Gefolge der sogenannten Konstantinischen Wende erfolgte Hinwendung des Römischen Reiches zum Christentum gefährdet. Für das Sasanidenreich verändern sich die außenpolitischen Koordinaten dadurch nachhaltig. In zunehmendem Maße entwickelt sich die Großmacht im Westen nun zur Sachwalterin christlicher Interessen, nicht zuletzt auch außerhalb ihrer Grenzen. Zwei höchst unterschiedliche imperiale Grundkonzepte, nunmehr fokussiert auch im Blick auf religiöse Zuordnungen, treffen damit aufeinander⁵⁹. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich,

56 Chronik von Seʿert IX (ed. A. Scher: PO 4, 237). Übersetzung nach Blum, Situation 21.

57 Vgl. das Fazit bei Fiey, Jalons 55: »La persécution, qui ne dut pas être très sanglante, avait déjà cessé avant la fin du règne de Vahrām II...« Weitere Martyrien aus dieser Zeit sind nicht namentlich bekannt.

58 Der Name Kirdīrs taucht ein letztes Mal in der zwischen 293 und 296 vom Großkönig Narsē (293-302) im irakischen Paikuli angebrachten Inschrift auf. Dieser Großkönig beendet auch die Verfolgung der Manichäer und duldet erneut diese Religionsgemeinschaft. Vgl. Schippmann, Grundzüge 29.

59 In diesem Kontext ist auch der Briefwechsel zwischen Konstantin und Šāpūr II. zu sehen. Euse-

daß die in Art und Umfang bedeutendsten Christenverfolgungen im persischen Machtbereich in das vierte Jahrhundert fallen, eine Zeit, in der die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Großmächten Rom und Persien im Ringen um die Ausdehnung des jeweiligen Herrschaftsbereiches ihren Höhepunkt erreichten.

Die erste große, als allgemein zu bezeichnende Verfolgung von Christen im iranischen Herrschaftsbereich fällt in die Regierungszeit *Šāpūrs II.* (309-379). Noch als Kind von den Vasallenfürsten auf den Thron gehoben, sollte er zu einem bedeutenden Herrscher heranwachsen⁶⁰. Mündig geworden beginnt der Großkönig sogleich mit der inneren Konsolidierung seines Reiches und unternimmt, zunächst noch zaghaft, Versuche einer militärischen Expansion. Auch war die politische Einheit des Reiches für *Šāpūr* eng verknüpft mit der Frage der religiösen Ausrichtung des Staates. So fördert er nach Kräften den – im Gegensatz zu Judentum und christlichem Bekenntnis – auf das iranische Herrschaftsgebiet beschränkten Zoroastrismus. Doch kommt es, sieht man einmal von lokalen Pogromen der Jahre 318 und 327 ab⁶¹, zunächst zu keinen christenfeindlichen Aktionen.

Militärische Mißerfolge – so die vergebliche Belagerung von Nisibis 338 und die Wiedereinsetzung des armenischen Königs Arsakes III. durch Kaiser Constantius II.⁶² – sowie zahlreiche Kontakte der christlichen Hierarchie in die Gebiete des Römischen Reiches führen, verbunden mit der kritischen Einstellung der Christen bezüglich der militärischen Aktionen gegenüber ihren Glaubensbrüdern im Westen⁶³, zu einem Sinneswandel des Großkönigs. Armenien dürfte bei seinen Überlegungen wiederum eine wichtige Rolle gespielt haben. Dort war die Stellung Persiens durch die Christianisierung des strategisch wichtigen Lan-

bis (Leben des Konstantin IV, 8-13) und Sozomenos (Kirchengeschichte II, 15) berichten über diesen Briefwechsel, dem ein Ersuchen des Großkönigs zwecks eines Bündnisses zugrunde lag. Konstantin bittet in seinem Antwortschreiben ausdrücklich um die Erlaubnis für die Christen Persiens, ihren Glauben unbehindert ausüben zu können: τοιαῦτα Σαβώρη γράψας Κωνσταντίνος ἐπειράτο πείθειν αὐτὸν εὐνοεῖν τῇ θρησκείᾳ (Sozomenos, Kirchengeschichte II, 15,5; ed. J. Bidez – G. C. Hansen, GCS 50, 70, 17f.). Zum Briefwechsel und der Bedeutung der Konstantinischen Wende für Persiens Christen vgl. M. R. Vivian, A Letter to Shapur: the effect of Constantine's conversion on Roman-Persian relations, Ann Arbor 1987.

60 Zu seiner Person vgl. Schippmann, Grundzüge 31-37.

61 Zu den Vorgängen und deren Authentizität vgl. Blum, Situation 24. Anm. 52. So soll es 318 zu Verfolgungen in *Ṭūr Braīn* in *Bēt Garmai* gekommen sein. Für das Jahr 328 ist das Martyrium des *Yaunān Brīkīšō'* datiert.

62 Vgl. P. Barceló, Roms auswärtige Beziehungen unter der Konstantinischen Dynastie (306-363), Regensburg 1981 (Eichstätter Beiträge. Alte Geschichte 3), 84f.

63 Vgl. Blum, Situation 24-28. Die negative Einstellung der Christen gegenüber der Expansion nach Westen ist gut greifbar in den Schriften des *Afrāhat* (vgl. ebd. 27f.). Bereits der späte Konstantin hatte bei seinen Plänen, Persien anzugreifen, mit Recht auf die Zustimmung der dortigen Christen gehofft. Vgl. T. D. Barnes, Constantine and the Christians of Persia. In: The Journal of Roman Studies 75 (1985) 126-136. Zu den Hintergründen der Verfolgungen *Šāpūrs II.* vgl. Wieshöfer, Loyalitäten 376-379, 380f.

des unter massiven ideologischen Druck gekommen. Zudem versuchte sich das Römische Reich gerade in Armenien zunehmend als christliche Schutzmacht zu profilieren⁶⁴.

So beginnt – nach vorangehenden schweren finanziellen Bedrückungen der Christen – mit der Hinrichtung des Bischofs der Hauptstadt, Šemʿon bar Šabāʿē, am 17. April 341 eine blutige Christenverfolgung⁶⁵. Den konkreten Hintergrund des Martyriums bildet der Konflikt des Bischofs mit dem Großkönig bezüglich einer von den Christen zu leistenden Sondersteuer, bei deren Einziehung der Bischof nach dem Wunsch des Herrschers mitzuwirken hatte. Doch stehen im Hintergrund auch zunehmende religiöse Animositäten zwischen Christen und zoroastrischer Staatsführung (Ablehnung der Verehrung von Feuer und Gestirnen, des Königs Kultes sowie der in Persien häufig praktizierten Leviratehe)⁶⁶. Die mit dem Paukenschlag der Hinrichtung des Šemʿon eingeleitete Christenverfolgung sollte während der nächsten rund 40 Jahre bis zum Ende der Regierungszeit Šāpūr II. im Jahre 379 andauern und zur ersten systematischen Verfolgung persischer Christen werden. Wie die umfangreichen Märtyrerakten jener Zeit zeigen, gingen die persischen Behörden mit ausgesuchter Grausamkeit gegen ihre christlichen Untertanen vor. Ziel war es, die christlichen Gemeinden zur Auflösung zu zwingen. Insbesondere im territorial umstrittenen Grenzgebiet zum Römischen Reich sollte eine Parteinahme der Christen für Rom ein für alle Male gewaltsam verhindert werden⁶⁷.

Unter den Nachfolgern Šāpurs, welche wieder verstärkt den politischen Ausgleich mit dem Römischen Reich suchten, kommt es zu einer Entspannung der Lage. Der Handel zwischen den Reichen nimmt zu. Gegenseitige Kontakte verstärken sich. In der nun folgenden Friedenszeit erstarkt auch die christliche Kir-

64 Vgl. B. Utas, *Byzantium seen from Sasanian Iran*. In: L. Rydén, J.O. Rosenqvist (Hrsg.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Stockholm 1993 (Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions 4), 24. Utas setzt in diese Zeit auch das Entstehen einer »political and religious borderline« (ebd.) zwischen beiden Kulturen an.

65 Zum Datum vgl. Fiey, Jalons 88. Für 344 als Todesjahr tritt ein: Blum, Situation 29 (Literatur zur Verfolgung: ebd. Anm. 73). Das Martyrium des Šemʿon und seiner Gefährten liegt in zwei Fassungen (BHO 1117 + 1119) vor. Herausarbeitung der literarischen Abhängigkeiten bei Wiessner, Untersuchungen 1962, 37–76. Vgl. jüngst W. Schwaigert, *Aspects of the persecution of Christians in the Sasanian Empire during the reign of Shapur II*. In: *The Harp* 1 (Kottayam 1988) 73–82.

66 Vgl. Blum, Situation 29f. Auch waren erneut militärische Mißerfolge im Kampf gegen Rom eingetreten. Vgl. J. Wiesehöfer, *Das antike Persien*, Zürich 1994, 269f.

67 Vgl. Schippmann, Grundzüge 32f. Die Verfolgungen fanden besonders im Nordwesten des Reiches und den Grenzgebieten zum Römischen Reich statt. Vgl. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen² 1944, 268. Es ist wohl von einigen Tausend Getöteten auszugehen. Neben den bereits im 2. Teil genannten Martyrien verdienen das Martyrium des Bischofs Narsai (BHO 806) sowie der Bundestochter Tārbō (BHO 1149) besondere Beachtung. Eine kurze Liste der bedeutendsten Martyrien unter Šāpūr bei Devos, *Martyrs* 221f. Vgl. auch Fiey, Jalons 88f.

che. Besonders günstig gestalteten sich die Beziehungen unter Großkönig *Yazdgird I.* (399-421). Dies war nicht zuletzt dem diplomatischen und auch medizinischen Geschick des Bischofs *Mārūtā* von *Maïperqat* zu verdanken, welcher anlässlich einer Mission in Persien dem Sohn des Großkönigs das Leben rettete. Machtpolitische Überlegungen taten ein übriges. Autokratisch ausgerichtet, strebte *Yazdgird* die Oberhoheit über die christliche Kirche in seinem Reich an. Zudem konnte er mit der Begünstigung der Christen die für seine Regierung stets gefährlichen Führer der iranischen Nobilität und der zoroastrischen Priesterkaste niederhalten⁶⁸. Unter diesem Blickwinkel dürften auch die Ereignisse des Jahres 410 zu sehen sein. In diesem Jahr fand – in Anwesenheit des Bischofs *Mārūtā* – in den Königsstädten *Seleukeia-Ktesiphon* eine Synode der Bischöfe des persischen Reiches statt. Diese nahm die Beschlüsse des Konzils von *Nikaia* (325) für ihre Ortsgemeinden offiziell an und erkannte Bischof *Isaak* von *Seleukeia-Ktesiphon* mit ausdrücklicher Billigung des Großkönigs als Oberhaupt der persischen Nationalkirche an⁶⁹.

Und doch kommt es um 420, in den letzten Regierungsjahren *Yazdgirds I.*, zu gut in syrischen Quellen und bei *Theodoret von Kyrrhos* belegten Maßnahmen gegen einzelne Christen⁷⁰. Den Hintergrund bilden die sich wieder steigernden Spannungen zwischen Rom und Persien⁷¹ – Zankapfel ist hier erneut Armenien und die syrischen Grenzgebiete – sowie der Versuch des zoroastrischen Klerus, gegen die verstärkt zu beobachtenden Konversionen von Gläubigen zum Christentum mit gewaltsamen Mitteln vorzugehen⁷². Die um ihre Stellung besorgten Magier erhalten im als Christengegner ausgewiesenen Oberpriester *Mihr-Narsē*, der nun als *vuzurg-framatār* (Chefminister) in das Zentrum der Macht aufsteigt, tatkräftige Unterstützung⁷³. Das aggressive Verhalten einzelner Christen tut ein Übriges, den ursprünglich wohlgesonnenen Großkönig auf die Seite der Gegner

68 Vgl. R. C. Blockley, *East Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds 1992 (Arca 30), 48-50 sowie Christensen, Iran 271 f.

69 Zur territorialen Gliederung der persischen Kirche und der Bedeutung der Synode von 410 vgl. C. D. G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen 1981 (Die Kirche in ihrer Geschichte D2), D294-296. Die Akten der Synode von 410 finden sich bei O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart-Wien 1900, 8-35; J. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, 17-36/254-275. Eine zweite Synode findet 419/420 in *Vēh-Ardašīr* statt. Vgl. Braun 37-44, Chabot 37-42/276-284.

70 Vgl. Fiey, Jalons 90.

71 Zu den Spannungen mit Rom vgl. Blockley, Policy 56. Auch eine zunehmende Intoleranz der römischen Autoritäten gegenüber den Gemeinschaften der Feueranbeter in der *Asia minor* läßt sich nachweisen.

72 Vgl. L. van Rompay, *Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the last years of Yazdgard I (419-420)*. In: M. Lamberigts, P. van Deun (Edd.), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven 1995, 370-372. Sein Fazit (ebd. 375): »The conversion of large numbers of Zoroastrians to Christianity may have been a decisive factor in these developments.«

73 Vgl. Schippmann, Grundzüge 97.

zu ziehen. Ein Beispiel dafür liefern die im Martyrium des Bischofs ʿAbdā und seiner Gefährten (BHO 6) dokumentierten Ereignisse, in welchen Theodoret von Kyrrhos, der ebenfalls über sie berichtet, den Grund der Verfolgungen unter Yazdgird I. sieht⁷⁴. So habe ʿAbdā, Bischof der Stadt Hormizd-Ardašīr, mutwillig einen zoroastrischen Feuertempel zerstört und sich, vor dem Großkönig zur Rede gestellt, bei Androhung der Zerstörung aller Kirchen geweigert, diesen wiederaufzubauen. Daraufhin wird er getötet und es beginnt eine allgemeine Christenverfolgung. Ausdrücklich mißbilligt Theodoret, der von den Vorgängen als bloßen Vorwänden für die bereits festliegende Absicht Yazdgirds zur Christenverfolgung spricht, die Tat des Bischofs als unzeitgemäß⁷⁵. Unter den Opfern der nun beginnenden, lokal begrenzten Christenverfolgungen befinden sich der Asket Narsāi (BHO 786), der einen in einer früheren Kirche eingerichteten Feuertempel zerstört⁷⁶, der frühere Hofbeamte Țaṭaq (BHO 1139) sowie Hormizd und seine Gefährten aus Bēt Garmai /BHO 387)⁷⁷. Trotz des 421 überraschend eintretenden Todes des Großkönigs – bereits Nöldeke hat einen Mordanschlag vermutet⁷⁸ – gehen die Christenverfolgungen im Reich weiter.

Die Verfolgungen werden von Yazdgirds Sohn und Nachfolger *Bahrām V. Gōr* (421-439), der ebenfalls unter dem Einfluß des Mihr-Narsē steht, zunächst fortgesetzt, ja noch intensiviert. Auch Bahrām, zunächst als schwacher Herrscher angesehen, sucht die militärische Konfrontation mit dem als ständige Bedrohung des Reiches angesehenen Rom. Während seiner gesamten Regierungszeit wechseln im Verhältnis zum Römischen Reich stets Perioden relativen Friedens mit solchen kriegerischer Auseinandersetzungen⁷⁹. So führt der Großkönig bereits zu Beginn seiner Regierung einen kurzen Krieg gegen das Römische Reich. Dieser wird mit einem 422 zwischen beiden Großmächten geschlossenen Friedensvertrag jedoch schnell beendet⁸⁰. Für unsere Fragestellung verdient dieser Vertrag besonderes Augenmerk, werden doch bei den Verhandlungen auch die Christen Persiens und ihre besondere Situation thematisiert. Wohl in einem Anhang des Vertrags wurde den Christen im Perserreich Versammlungsfreiheit, der Bau von Kirchen sowie die Erlaubnis zur Abhaltung von

74 Vgl. Theodoret von Kyrrhos, Kirchengeschichte V, 39, 1-4.

75 Vgl. ebd. (ed. L. Parmentier – F. Scheidweiler: GCS 44, 343); οὐκ εἰς κακὸν γεγενῆσθαι φημι. Die Passio des ʿAbdā weist dagegen die Schuld für die Zerstörung des Feuertempels einem Priester namens Haššū zu. Vgl. van Rompay, *Impetuous Martyrs* 366.

76 Vgl. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris² 1904, 107-109 sowie van Romay, *Impetuous Martyrs* 367 f.

77 Weitere Angaben (*Passiones* und Umfeld) bei Devos, *Martyrs* 218-220.

78 Vgl. Schippmann, *Grundzüge* 41.

79 Vgl. Blockley, *Policy* 56-61.

80 Umfassend informiert über die Vorgänge O.J. Schrier, *The Roman-Persian War of 421-422 in the Light of Syriac Evidence*. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33 (1992) 75-82.

Gottesdiensten ausdrücklich zugestanden⁸¹. Nach einer Notiz bei Priscus gab auch die römische Seite eine entsprechende Zusage für die in ihrem Machtbereich lebenden zoroastrischen Gläubigen⁸². Mit dem Vertrag und der Wiederherstellung friedlicher Beziehungen zum Römischen Reich enden auch die Christenverfolgungen⁸³. Bahrām, der zu einem der populärsten Herrscher Irans werden sollte, hat sie in seiner Regierungszeit – trotz des Wiederaufflammens der Kämpfe mit Rom – nicht wieder aufgenommen. Aus der von 420 bis 422 andauernden Verfolgung unter Yazdgird I. und Bahrām sind nur wenige Martyrien, darunter keines von Frauen, überliefert⁸⁴.

In der Reihe der dem Christentum abweisend gegenüberstehenden Herrscher auf dem persischen Thron kommt *Yazdgird II.* (439-457) eine besondere Rolle zu. Der armenische Historiograph Eliše berichtet, daß dieser von seinem Charakter her eher verschlossene Herrscher sich am Beginn seiner Regierung intensiv mit vergleichender Religionsgeschichte beschäftigt habe⁸⁵. Diese Überlegungen, falls ernsthaft betrieben, führten zunächst jedoch zu keinem greifbaren Ergebnis. Vielmehr setzt sich unter Yazdgird zunächst die unter seinem Vater eingetretene Friedenszeit fort. Erst um das Jahr 445 trat offenkundig eine Veränderung der Haltung des Großkönigs ein. Über die Hintergründe kann nur spekuliert werden. So berichten die umfangreichen Akten der Märtyrer von Karḳā d-Bēt Slōk (BHO 705) davon, daß Yazdgird im achten Jahr seiner Regierung

81 Zum Vertrag und den Quellen vgl. Blockley, *Policy* 58 sowie 201. Anm. 40. Auffallende Parallelen bestehen zum 561 zwischen Byzanz und Iran geschlossenen Vertrag, der in einem Anhang (vgl. Menander Protektor, *Fragment* 6.1: ed. R. C. Blockley, *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool 1985 (Arca 17), 74: ἐκτὸς ἐνομήσθη τὰ περὶ τῶν ἐν Περσίδι Χριστιανῶν) entsprechende Bestimmungen aufführt. Vgl. den Wortlaut des Vertrages von 561 beim frühbyzantinischen Historiker Menander Protektor (Blockley, *History* 70-74 = PG 113, 865 A-869 A).

82 Vgl. Priscus, *Fragment* 41.1 (ed. R. C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*. II, Liverpool 1983 (Arca 10), 346, 19): σφίσι μήτε παρενοχλεῖσθαι τοὺς Μάγους τῆς θρησκείας πέρι.

83 Vgl. Sokrates, *Kirchengeschichte* VII, 20, 13 (ed. G. C. Hansen: GCS. Neue Folge 1, Berlin 1995, 367): ἐπαύσατο δὲ καὶ ὁ ἐν Περσίδι κατὰ χριστιανῶν διωγμός. Gleichlautende Informationen finden sich auch in den syrischen Quellen (etwa Michael Syrus, *Chronik* VIII,5).

84 Vgl. S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley-Los Angeles-London 1987, 66. Unter den bekannten Martyrien findet sich die auf einem syrischen Original basierende armenische Passio (BHO 7) der persischen Edelleute Hormizd und Šahin sowie des Diakons Benjamin. Vgl. P. Peeters, *Une Passion arménienne des SS. Abdas, Hormisdas, Sahin et Benjamin*. In: *AnBoll* 28 (1909) 399-415. Ein Parallelbericht findet sich bei Theodoret von Kyrrhos (*Kirchengeschichte* V, 39, 12-24). Des weiteren fallen in die Zeit Bahrāms V. das Martyrium des Pērōz von Bēt Lāpāt (BHO 921), des Mihršāpūr (BHO 771) sowie die in verschiedene Sprachen übertragene, mit vielen Topoi ausgeschmückte Passio Jakobus' des Zerschnittenen (BHO 394-397).

85 Vgl. Eliše, *Geschichte des Vardan II* (Langlois, *Collection* II, Paris 1869, 187f.): »Il étudiait et comparait toutes les religions de son empire avec le magisme, l'art de la divinisation en y comprenant avec le christianisme, et disait dans sa colère: Interrogez, examinez, observez! nous choisirons ce qui nous paraîtra le meilleur.«

seine Tochter, die zugleich seine Frau war, und verschiedene Noble des Reiches hinrichten ließ⁸⁶. Wohl dürfte es sich bei den Getöteten um Christen bzw. um Personen gehandelt haben, die dem Christentum zumindest positiv gegenüberstanden. Dies wird auch dadurch unterstrichen, daß spätere arabische Quellen, welche die Sicht des zoroastrischen Klerus wiedergeben, von Yazdgird II. als einem gütigen und weitsichtigen Herrscher sprechen, der den Besitzstand des Reiches nach Kräften gemehrt habe⁸⁷. Militärische Erfolge gegen die Kūšān im Osten ermutigen den Großkönig in seinem Vorhaben, das Christentum im Reich zurückzudrängen und den Zoroastrismus zum einigenden religiösen Band der verschiedenen Völker zu machen. Armenien mit seinem auf christlichen Grundlagen aufbauenden Nationalgefühl und die stark christlich geprägten westlichen Provinzen des Reiches werden zum Schauplatz der nun einsetzenden Unterdrückung der christlichen Bevölkerung im Namen des Zoroastrismus⁸⁸. Bei seiner Vorgehensweise kann sich der Großkönig auf die tatkräftige Hilfe des zoroastrischen Klerus stützen. Wie bereits bei seinen beiden Vorgängern spielt auch hier der Chefminister und Christengegner Mihr-Narsē eine zentrale Rolle. Die nun einsetzenden Verfolgungsmaßnahmen sind nicht nur auf die christliche Reichsbevölkerung beschränkt. Auch gegen die Juden und andere nicht-zoroastrische Religionen richtet sich der Bannstrahl der Reichsbehörden.⁸⁹ Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf jene gerichtet, die vom Zoroastrismus zu anderen Glaubensgemeinschaften übergetreten waren.

Folgt man den überlieferten Berichten, so scheinen immer wieder Unterbrechungen in der Durchführung der Maßnahmen eingetreten zu sein. Sei es durch Unsicherheiten beim Großkönig, sei es durch militärische Unternehmungen, die seine ganze Aufmerksamkeit einforderten, jedenfalls kann von einer allgemeinen Verfolgung der Christen im gesamten Reich wohl erst ab dem Jahr 455 gesprochen werden. In diesem Jahr bricht ein erneuter Krieg mit den einfallenden Kūšān aus, und Yazdgird läßt daraufhin in allen Orten, durch die er auf dem Weg zur Front zieht, das Christentum verbieten⁹⁰.

86 Eine deutsche Übertragung der *Passiones* findet sich G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880 (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* VII/3), 43-60. Der Bericht über die Hinrichtungen steht ebd. 50. Vgl. Labourt, *Christianisme* 126.

87 Vgl. Christensen, Iran 283.

88 Zu den Vorgängen in Armenien, die schließlich zum Volksaufstand führen, vgl. Christensen, Iran 284-288 sowie Russell, *Zoroastrianism* 136-140. Russell betont zu Recht den auf das ganze Reichsgebiet zielenden Charakter der Maßnahmen (ebd. 136: »as part of a general proselyting campaign«). Bereits zuvor, nach Ṭabarī seit dem zweiten Jahr seiner Regierung, hatte Yazdgird II. die Christen in Armenien unterdrücken lassen. Vgl. Christensen, Iran 283.

89 Vgl. Asmussen, *Christians* 942.

90 Vgl. Fiey, *Jalons* 92. Im Zusammenhang damit ist auch das 454/55 vom Großkönig erlassene Verbot der Sabbatfeier für die Juden zu sehen. Vgl. R. Brody, *Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence*. In: S. Shaked, A. Netzer (Edd.), *Irano-Judaica II*, Jerusalem 1990, 61.

Unter den Martyrien, die sich aus den Verfolgungen Yazdgirds II. erhalten haben, nehmen die bereits erwähnten, in eine Geschichte der Stadt Karkā d-Bēt Slōk eingebetteten Martyrien (BHO 705) eine besondere Stellung ein. Episch ausgeschmückt und wohl erst rund ein Jahrhundert nach den Ereignissen des Jahres 445 aufgezeichnet, darf nach den Arbeiten Fieys davon ausgegangen werden, daß gerade im Blick auf die geschilderten Verfolgungen von einem historischen Kern auszugehen ist. Die überlieferten phantastischen Zahlenangaben – so habe es 12 000 Opfer in Karkā gegeben, 133 000 Christen zogen mit ihrem Klerus in die Stadt, 20 000 andere waren bereits inhaftiert – schmälern diese Einschätzung nicht⁹¹. Noch stärkere epische Züge tragen die *Passiones* des im Jahr 446 hingerichteten Mār Petyōn (BHO 923 f.), der viele Noble zum Christentum bekehrt hatte, des Einsiedlers Yazdīn (BHO 434), des Präfekten Ādurhormizd (BHO 25) und der Anāhid (BHO 47)⁹². Mit dem Ende der Regierungszeit Yazdgirds II. endet auch diese blutige Verfolgung.

Yazdgirds Nachfolger Pērōz (459-484), der sich zunächst in längeren Kämpfen gegen innenpolitische Gegner behaupten muß, stellt jeglich Aktionen gegen die Christen ein und gewährt Frieden. Die christliche Kirche kann weiter wachsen. Im Gefolge der Vorgänge des Konzils von Ephesos (431) beginnen sich durch aus dem Westen zugewanderte Theologen in Persien verstärkt nestorianische Anschauungen auszubreiten⁹³. Nicht zuletzt die Freundschaft zwischen dem nestorianischen Metropolit Baršaumā von Nisibis und dem Großkönig fördert diese Entwicklung weiter.

Doch kommt es auch unter Pērōz zu Christenverfolgungen. Sie beginnen im letzten Jahr der Regierung des Großkönigs mit einem Dekret, in welchem der Herrscher den Zoroastrismus förmlich zur Staatsreligion erklärt. Der im achten Jahrhundert schreibende Theodor bar Kōnī berichtet in seinen Scholien, daß in den Tagen des Pērōz ein Edikt gegen die Götzenbilder und ihre Priester erlassen

91 Zur Historizität vgl. J. M. Fiey, *Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'beṭ Sloḥ*. In: *An-Boll* 82 (1964) 189-222. Vgl. ders., *Jalons* 92: »... le fonds historique en est solide« sowie Devos, *Martyres* 220 f.

92 Aus Armenien ist aus dieser Verfolgung die *Passio* der sogenannten leontinischen Märtyrer (BHO 119) überliefert. Diese sechs Personen, Armenier und Perser, erleiden 454 das Martyrium. Vgl. L. H. Gray, *Two Armenian Passions of Saints in the Sasanian Period*. In: *An-Boll* 67 (1949) 361-376.

93 Die Synoden jener Zeit, insbesondere jene von 484 (Bēt Lāpāt) und 486 (Seleukeia-Ktesiphon), sind bestimmt von den persönlichen und theologischen Auseinandersetzungen zwischen dem nestorianisch ausgerichteten Metropolit Baršaumā und Katholikos Dādīšō. Die Sprache der synodalen Entscheidungen ist nun geprägt von der antiochenischen Tradition der Christologie. Vgl. S. Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Material*. In: G. D. Dragos (Ed.), *Aksum-Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London 1985, 126. 133 f.

Mit Pērōz endet die Phase der auf einen größeren Personenkreis ausgedehnten Christenverfolgungen. Seine Nachfolger bemühen sich wieder um ein entspanntes Verhältnis zur christlichen Glaubensgemeinschaft. So sind spätere Berichte über Martyrien persischer Christen zumeist individueller Natur. Fast durchgängig handelt es sich um Konvertiten aus den Reihen des Zoroastrismus. Gegen diese wurde auch in der Folgezeit massiv vorgegangen, gefährdeten sie

99 Vgl. Chronik von Se'ert V (ed. A. Scher: PO 7, 107). Zuvor hatte der Großkönig die Zerstörung von Klöstern und Kirchen anordnen lassen. Gerō sieht den Hintergrund der Aktion in einem von Pērōz vermuteten Bündnis zwischen Hephtaliten und Oströmern.

mit ihrer Tat doch die Existenz des sasanidischen Staatswesens als einem auf dem Zoroastrismus als religiöser Identität basierenden Gemeinwesen. Die dabei angewandte Vorgehensweise läßt sich am Beispiel des Großkönigs *Kavāt I.* (488-496/499-531) gut beobachten. Als Freund des Katholikos Šilā erlaubt er großzügig den Bau von Kirchen und Klöstern. Als er jedoch von der Konversion dreier zoroastrischer Magier zum Christentum hört, handelt der Großkönig sofort und läßt diese bereits zehn Tage nach ihrer Taufe hinrichten¹⁰⁰. Die Bedeutung der Religion verstärkt sich für Kavāt im Laufe seiner Regierungszeit. Neben Adelsrevolten hat er besonders mit dem religiös motivierten Aufstand der Mazdakiten zu kämpfen¹⁰¹. Diese Erfahrungen und der wachsende Einfluß seines dem Zoroastrismus verstärkt zuneigenden Adoptivsohnes Chosroes ist es zu verdanken, daß der in den christlichen Quellen überaus positiv gesehene Kavāt sich nun verstärkt um die religiöse Einheit des Reiches im Zeichen des Zoroastrismus müht. Der Versuch, das christliche Georgien gewaltsam zum Zoroastrismus zu bekehren, führt 527/28 erneut zum Krieg mit Ostrom.¹⁰²

Ein letztes Aufflackern der Verfolgung von Apostaten bringt die Regierung der beiden tatkräftigen Großkönige mit Namen *Chosroes* Mitte des 6. und Anfang des 7. nachchristlichen Jahrhunderts. Das sasanidische Reich gerät zunehmend in innenpolitische Turbulenzen. Sein Überleben erscheint gefährdet, doch gelingt es *Chosroes I. Anūšīrvān* (531-579) als hervorragendem Organisator und Administrator, Ruhe und Sicherheit wiederherzustellen¹⁰³. Mit der endgültigen Vernichtung der Mazdakiten gewinnt der Zoroastrismus erneut staatstragende Bedeutung. So erneuert der Großkönig in einem mit Ostrom 561 geschlossenen Friedensvertrag den status quo und erneuert das bereits unter Bahrām V. im frühen 5. Jahrhundert den Christen zugesicherte Recht auf freie Religionsausübung. Gleichzeitig fordert er erneut diese auch für die auf römischem Gebiet lebenden Zoroastrier ein und verlangt, daß keinerlei Versuche einer Konversion zum Christentum, etwa durch Zwang zur Gottesdienstteilnahme, unternommen werden.¹⁰⁴

Aus der Zeit des ersten Chosroes liegen uns mehrere Martyrien vor, darunter die griechisch erhaltene Passio der im Jahre 559 getöteten jungen persischen Konvertitin Širin (BHG³ 1637)¹⁰⁵. Welche Folgen eine Konversion haben

100 Über die Vorgänge berichtet Johannes von Ephesus in seiner Biographie des Šem'ōn von Bēt Aršam. Vgl. Fiey, Jalons 95.

101 Vgl. Schippmann, Grundzüge 46-49.

102 Vgl. D. Braund, *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562*, Oxford 1994, 282-284.

103 Vgl. Schippmann, Grundzüge 52-60.

104 Vgl. Anm. 81. Die Bestimmungen zu den Christen bei Menander Protektor, Fragment 6.1 (ed. R. C. Blockley, *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool 1985, 70-74).

105 Vgl. P. Devos, *Sainte Širin, martyre sous Khosrau I^{er} Anōšarvan*. In: AB 64 (1964) 87-131 bzw. ders., *La jeune martyre perse sainte Širin (†559)*. In: AnBoll 112 (1994) 5-31 (Französische Übersetzung der griechischen Passio: ebd. 17-31). Zu weiteren Martyrien vgl. Fiey, Jalons 96.

konnte, zeigt auch die Lebensbeschreibung des Mār Abā (BHO 595). Der heilkundige Katholikos der persischen Kirche wurde wohl nicht getötet, doch verbrachte der Konvertit von den zwölf Jahren seines Bischofsamtes zehn in der Verbannung bzw. im Gefängnis¹⁰⁶.

Eine besondere Stellung nehmen die Christen unter Großkönig *Chosroes II. Parvēz* (590-628) ein. So umgibt sich der Herrscher an seinem Hof mit zahlreichen Christen (Ärzte, Konkubinen oder andere Hofbedienstete) in der berechtigten Hoffnung, ihre Talente nutzen und den Einfluß der Magier auf seine Regierung schwächen zu können. Gleichzeitig verbietet er aber jegliche Konversion¹⁰⁷. Politisch berechnend und religiös fanatisch beginnt Chosroes II. nach dem Tod des oströmischen Kaisers Maurikios († 602) umfangreiche Verfolgungen von zum Christentum übergetretenen zoroastrischen Priestern, von denen eine Reihe von Fällen zwischen den Jahren 615 und 628 bekannt sind¹⁰⁸. Der Großkönig darf für sich das zweifelhafte Recht beanspruchen, der letzte Herrscher der sasanidischen Dynastie gewesen zu sein, der christliche Untertanen um ihres Glaubens willen verfolgt hat. Sein gewaltsames Ende – er wird 628 von seinem Sohn ermordet – sollte das von ihm erneut stabilisierte Reich nur um rund vierzig Jahre überleben.

4. Die Ursachen der Verfolgungen

Im Gegensatz zu den im Römischen Reich unter Decius und Diokletian reichsweit mit größter bürokratischer Sorgfalt durchgeführten Verfolgungen läßt sich das Vorgehen der persischen Großkönige gegenüber ihren christlichen Untertanen stets als lokal ausgerichtete Aktionen mit begrenzter zeitlicher Dauer und höchst unterschiedlicher Motivation begreifen. Unter den in den Quellen genannten Begründungen für das Vorgehen der persischen Herrscher lassen sich nach der vorangegangenen historischen Darstellung folgende zentrale Motive angeben¹⁰⁹:

Zur Glaubenszeugin Golindūht (BHG³ 700f.), welche als persische Noble im Haushalt des Großkönigs durch christliche Gefangene bekehrt wird und schließlich nach ihrer Flucht auf römisches Gebiet 591 stirbt, vgl. P. Peeters, *Sainte Golindouch, martyre perse* († 13 juillet 591). In: *AnBoll* 62 (1944) 74-112. Weitere zum Christentum übergetretene und daraufhin getötete Konvertiten jener Zeit sind Pirāngušnasp (BHO 353f.), Yāzdpānāh (BHO 431) sowie Yāzdbōzid (BHO 432).

106 Vgl. Devos, *Martyrs* 215f.

107 Vgl. Fiey, *Jalons* 97f.

108 Vgl. ebd. 98. Unter den längeren *Passiones* – allesamt ebenfalls zoroastrische Konvertiten, die Mönche geworden waren – befinden sich jene des Mogundat und seiner Gefährten (BHG³ 84), des Mihramgušnasp (BHO 323) sowie des Maḥanoš-Īšō'sabran (BHO 451). Vgl. dazu Devos, *Martyres* 217f.

109 Vgl. die Zusammenstellung bei W. G. Young, *Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Rela-*

a) *Kriegerische und ideologische Auseinandersetzungen mit dem Römischen Reich*: Es kann für die vierhundertjährige Geschichte der Christen im Perserreich als geradezu klassische Regel gelten, daß sich Konflikte zwischen den Großmächten Rom und Iran – zumeist kriegerischer Natur – stets auch negativ auf die Situation der christlichen Bevölkerungsminderheit in Persien auswirkten. Die Verfolgungen unter Šāpūr II. sowie Bahrām V. haben hier ihren Ursprung.

b) *Negative Einflußnahme des zoroastrischen Klerus*: Seit den Tagen Ardašīrs stellte der zoroastrische Klerus eine für das sasanidische Persien stets bedeutende gesellschaftliche Größe dar. Mit Kirdīr im 3. und Mihr-Narsē im beginnenden 5. Jahrhundert verfügte die staatstragende Glaubensgemeinschaft über christenfeindliche, in höchsten Staatsämtern befindliche Propagandisten. Deren Einfluß auf die Großkönige trug nicht gering zu den Verfolgungen unter Bahrām II., Yazdgird I. und Yazdgird II. bei.

c) *Persönliche Religiosität der Herrscher*: Mag politisches Kalkül den Löwenanteil am Ausbruch lokaler Verfolgungen gebildet haben, so darf bei einzelnen sasanidischen Herrschern von einer tiefen persönlichen Hinneigung zum Zoroastrismus nicht abgesehen werden. Besonders zu nennen ist hier Yazdgird II., dem die Förderung und Ausbreitung des zoroastrischen Kultes ein tiefes persönliches Anliegen gewesen ist. Aufgrund der ihm zukommenden absoluten Macht stand der König aber stets außerhalb der Unterordnung unter ein bestimmtes, wie auch immer geartetes religiöses Konzept¹¹⁰.

d) *Konversion zum Christentum*: Mit dem raschen Wachsen der christlichen Gemeinden nahmen auch die Konversionen zoroastrischer Gläubiger immer mehr zu. Für den persischen Staat, seine Herrscher und die das Reich einigende Religion erwuchs eine tödliche Bedrohung. Wiederholt wurde deshalb der Abfall vom Zoroastrismus von den Großkönigen gewaltsam bekämpft und unter Strafe gestellt, so unter Kavāt I., Chosroes I. und II. Gerade in der Spätzeit der Dynastie bildete die Konversion zum Christentum den Hauptgrund für die Verfolgung einzelner Christen.

e) *Christliche Intoleranz*: Eng zusammenhängend mit dem Verbot der Bekehrung von Zoroastriern zum christlichen Glauben steht die mit dem Erstarben des Christentums im 4./5. Jahrhundert zu beobachtende feindliche Haltung einzelner Christen gegenüber dem zoroastrischen Staatskult. Aktivitäten christlicher Sekten, so der Borboriten unter Pēroz, und vereinzelt Angriffe christlicher Eiferer auf Feuertempel und Kultstätten unter Yazdgird I. führen als Gegenreaktion zur Verfolgung und Tötung von Christen. Bei Denunziationen von

tionships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D., Rawalpindi (Pakistan) 1974 (Christian Study Centre Series 8), 55 f.

110 Vgl. Gignoux, Church-State Relations 79.

Christen an staatliche Stellen waren – folgt man christlichen Quellen – neben Zoroastriern auch Manichäer und Juden beteiligt¹¹¹.

5. Die Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und Kirche

Trotz der beschriebenen, zu Zeiten umfangreichen Verfolgungsmaßnahmen einzelner Großkönige kann die Grundhaltung der sasanidischen Herrscher gegenüber der christlichen Reichsbevölkerung als eine von Toleranz und gegenseitiger Achtung bestimmte gekennzeichnet werden. Ein vollständiges, für das gesamte Reichsgebiet geltendes Verbot des christlichen Glaubens und seines Kultus wurde trotz des Drängens zoroastrischer Kreise zu keiner Zeit in vollem Umfang realisiert. Das Verhältnis der Herrscher zu ihren christlichen Untertanen blieb jedoch stets ambivalent: Tolerante Duldung, ja zuweilen Förderung aus politischen Überlegungen bzw. in späterer Zeit auch persönlicher Sympathie, konnte beim geringsten Anlaß einer Gefährdung der auf iranischen Elementen aufbauenden antirömischen Reichsideologie sofort umschlagen in eine aggressive Unterdrückung der christlichen Minderheit¹¹².

Dem stand von seiten der Christen eine grundsätzliche Loyalität dem persischen Staatswesen gegenüber. Diese Loyalität gegenüber dem Herrscherhaus ließ sich auch ohne größere Probleme mit jener gegenüber den Geboten Gottes vereinbaren, solange beide Ansprüche nicht gegeneinander ausgespielt wurden¹¹³. Im letzteren Fall wurde, wie zahlreiche Martyrien belegen, die religiöse Bindung in jedem Fall der staatlichen Anordnung vorgezogen. Für die Christen begünstigend trat hinzu, daß sich der Zoroastrismus seinem Wesen nach im allgemeinen recht wenig um die Konversion Andersgläubiger kümmerte¹¹⁴. Vielmehr trat seine geistliche Führungsschicht erst dann gegen Christen, Juden und Manichäer in Aktion, wenn sie eine Gefährdung des Staates und ihrer Machtstellung darin befürchteten. So konnten christliche Soldaten im persischen Heer dienen und christliche Ärzte in späterer Zeit über die Gesundheit des Großkönigs wachen.

Bei aller Einbindung in den Staat – auch die Kirche band sich nach 410 als Nationalkirche enger an diesen¹¹⁵ – blieb in der christlichen Gemeinschaft letztlich doch ein Gefühl der Fremdheit gegenüber dem zoroastrisch bestimmten Staats-

111 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten 372.

112 Vgl. ebd. 373.

113 Vgl. Brock, Christians 11.

114 Vgl. Brody, Judaism 52-62.

115 Hage sieht auch die Annahme nestorianischer Positionen durch die persische Kirche im späten 5. Jahrhundert als Ausfluß der für diese Kirche überlebensnotwendigen Loyalität zum sasanidischen Staat. Vgl. Hage, Staatskirche 184.

wesen bestehen. Ihre Identität definierte diese so vornehmlich aus ihrem Anderssein, ihrer theologischen Eigenbestimmung als Volk Gottes im Gegensatz zu den um sie lebenden Heiden verschiedenster religiöser Ausrichtung¹¹⁶. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Stadt, Region, Ethnie bzw. Sprachgruppe wurde demgegenüber als zweitrangig erachtet. Die Verfolgungen als christliche Glaubensgemeinschaft verstärkten dieses Gefühl. Zudem spielten Christen im öffentlichen Leben des sasanidischen Staates zu keiner Zeit eine bedeutsame Rolle.

Grundsätzliche Loyalität gegenüber einem nichtchristlichen Staat bei gleichzeitiger Bewahrung einer eigenständigen, aus dem Evangelium gewonnenen Identität bildete so das Rückgrat der christlichen Gemeinden im Perserreich. Diese Grundhaltung blieb auch nach dem Ende des Sasanidenreiches das prägende Element ihres Christentums. Daß sie ihre Identität auch nach dem Sturm-
lauf des Islam und seiner Dominanz in den Staaten des Vorderen Orients erhalten konnten, zeigt auf eindruckliche Weise die Lebenskraft einer der ältesten Kirchen des Ostens.

116 Vgl. Brock, Christians 12f. Dies wird deutlich in der Selbstbezeichnung der Christen als ›Volk Gottes‹ gegenüber den sie umgebenden heidnischen Völkern.