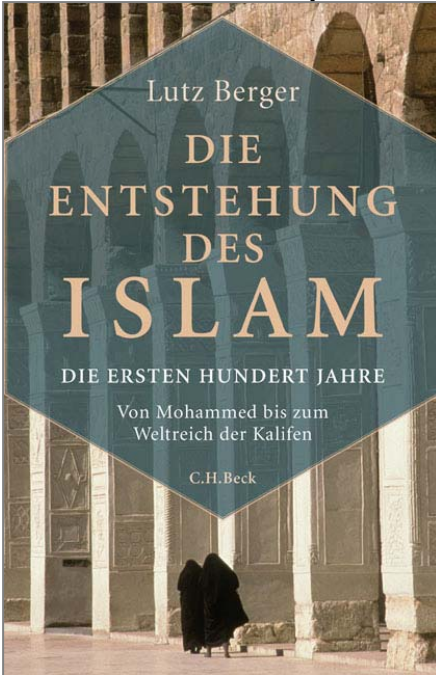


Unverkäufliche Leseprobe



Lutz Berger
Die Entstehung des Islam
Die ersten hundert Jahre

334 Seiten mit 16 Abbildungen. Gebunden
ISBN: 978-3-406-69693-0

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/16512974>

Lutz Berger

DIE
ENTSTEHUNG
DES
ISLAM

Die ersten hundert Jahre

*Von Mohammed
bis zum Weltreich
der Kalifen*

C.H.Beck

Mit 16 Abbildungen und 2 Karten

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2016

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

Druck und Bindung: CPI – Ebner und Spiegel, Ulm

Umschlaggestaltung: Rothfos & Gabler, Hamburg

Umschlagabbildung: Nördliche Säulenvorhalle der unter Kalif al-Walid I.
705–715 erbauten Umayyadenmoschee in Damaskus, Foto um 1990,

© akg-images/Jean-Louis Nou

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 69693 0

www.chbeck.de

*Dem Andenken meines Vaters
Manfred Berger,
der meine Neugierde geweckt hat,
dessen Neugierde nie gestillt war*

INHALT

Vorwort	11
I. Gesellschaft und Religion in der Spätantike	15
Das Ende der antiken Welt? 15 Der Erfolg des Christentums 20 Innerchristliche Lehrstreitigkeiten 27 Zoroastrismus und Manichäismus 32 Von Priestern zu Schriftgelehrten: Das Judentum 34	
II. Die antiken Großreiche im 6. Jahrhundert	37
1. Das Römische Reich	37
Die Teilung 37 Konstantinopel 40 Zentralisierung der Macht 43 Justinian und die <i>renovatio imperii</i> 45	
2. Das Sassanidenreich	52
Von den Parthern zu den Sassaniden 52 Die Könige und der Adel 55	
III. Die Krisenperiode des 6. und 7. Jahrhunderts	61
1. Der Wandel des Klimas	61
2. Die Pest: ein Zeichen göttlichen Zorns?	63
3. Gefahr aus der Steppe	67
4. Der große Krieg	71
Ein Militärputsch mit Konsequenzen 71 Die Römer am Abgrund 76 Ein teurer Sieg 78	
IV. Die Einigung der Arabischen Halbinsel	85
1. Die Araber	85
Eine Stammesgesellschaft 85 Grenzgänger 88	
2. Nomaden und Sesshafte	92

3.	Religionen in Arabien	97
	Die Idee der Vergänglichkeit 97 Götter als Dienstleister 99 Jüdische und christliche Araber 102	
4.	Mekka	106
	Stadt des Handels und des Kultes 106 Das mekkanische Heiligtum 109 Ein unerwünschter Prophet 112	
5.	Medina	120
	Die Auswanderung (Hedschra) 120 Der Kampf gegen die Mekkaner 122 Krieg und Gemeinschaftsstiftung 125	
6.	Die Gläubigen und der Dschihad	128
	Glaube und Islam 128 Der Dschihad 129	
7.	Krise und Stabilisierung	132
	Der Tod des Propheten 132 Der «Abfall» der Stämme 136	
V. Die muslimische Expansion		141
1.	Syrien	141
	Syrien vor dem Islam 141 Von Beutezügen zur Eroberung 146 Von der Peripherie ins Zentrum: Das Syrien der Umayyaden 149	
2.	Der Irak	154
	Fruchtbares Zweistromland 154 Von der Eroberung erzählen 161 Der Zerfall der sassanidischen Macht im Zentrum 167 Die Muslime richten sich ein 169	
3.	Das iranische Hochland	173
	Das Ende der Sassanidenherrschaft 173 Alte und neue Eliten 178	
4.	Zentralasien	184
	Kaufleute und Steppenherrscher 184 Schwieriger Vorstoß nach Samarkand 188	
5.	Ägypten	196
	Eine besondere Provinz 196 Leichte Beute 203 Von indirekter Herrschaft zu direkter Kontrolle 205	

6.	Der Maghreb	208
	Religiöse Zwistigkeiten 208 Die Unbeliebtheit der römischen Herrschaft 211 Eroberung und Widerstand 213	
7.	Al-Andalus	217
	Eine Welt voller Konflikte: das westgotische Spanien 217 «Al-Andalus»: ein rätselhafter Name 225 Das Jahr 711 227 Araber und Berber 231	
VI.	Die Entstehung der muslimischen Welt	235
1.	Expansion und Bürgerkriege	235
	Die Politik der ersten drei Kalifen 235 Die Partei Alis (<i>schi'at Ali</i>) 239 Der Erfolg der Umayyaden 244	
2.	Das Wachstum staatlicher Strukturen	249
	Die Schwächung der Stammesverbände 249 Die Versorgung der Truppen 251 Vereinheitlichung und Zentralisierung 255 Die Rolle der Kalifen 258	
3.	Vom Koran zum Islam	264
	War der frühe Islam eine christliche Häresie? 264 Auf dem Weg zur Universalreligion 267	
	Nachwort: Die Geburt des Islam in der Spätantike	275
	Anhang	
	Zeittafel	285
	Glossar	287
	Anmerkungen	294
	Literatur	323
	Bildnachweis	326
	Register	327

Die Umschrift gibt das Arabische zur besseren Lesbarkeit nur vereinfacht wieder. Übersetzungen stammen, wenn nicht anders vermerkt, vom Autor.

VORWORT

Der Islam und die Muslime sind in diesen Tagen Gegenstand aufgeregter Debatten, in denen von verschiedensten Seiten – von den Feinden der Muslime, nicht selten aber auch von ihnen selbst – die im Vergleich mit anderen Religionen strukturelle Andersartigkeit des Islam hervorgehoben wird. Viele sogenannte Islamkritiker meinen, dass alles Denken und Tun der Muslime bereits in einem wörtlich zu verstehenden Koran vorgezeichnet sei und sehen im Propheten Mohammed einen direkten Wegbereiter heutiger militanter Bewegungen. Konservativ-traditionalistische Muslime argumentieren ganz anders, aber oftmals genauso unhistorisch, und zeichnen von der Frühzeit des Islam das idealisierte Porträt eines Zeitalters der Glückseligkeit, von dessen Errungenschaften wir Heutigen alles lernen könnten, was wir brauchen, um die Probleme der Gegenwart zu lösen. Beiden Sichtweisen ist gemeinsam, dass sie den entstehenden Islam aus seinem historischen Kontext herauslösen, um mit ausgewählten Bildern und Versatzstücken zu erklären, warum ihre Sicht auf die Gegenwart die einzig mögliche und einzig richtige ist.

Dieses Buch möchte weder die Ursachen von Krieg und Gewalt in der gegenwärtigen islamischen Welt erklären noch zeigen, was wir von Mohammed und seinen ersten Anhängern für unser heutiges Leben lernen können. Die Denkweisen und Probleme der spätantiken Menschen unterscheiden sich grundlegend von unseren. Es gibt keinen direkten Bezug von ihnen zur Gegenwart. Aber deshalb ist ihre Welt für uns nicht unwichtig. Vieles von dem, was unsere Zeit ausmacht, hat hier angefangen. Die beiden Seiten des Mittelmeers, die über Jahrhunderte eine Einheit gebildet hatten, begannen sich auseinander zu bewegen. Manches, was damals seinen Ausgang nahm und die Geschichte über viele Jahrhunderte prägte, hat sich heute in sein Gegenteil verkehrt: In der Spätantike setzte in den Gesellschaften Westeuropas ein Rückschritt in der Entwicklung ein; der Süden und Osten der Mittelmeerwelt dagegen blieb wohlhabend und öffnete sich

bis nach Zentralasien, was den wirtschaftlichen und kulturellen Austausch ungemein beflügelte.

Niemand, den man im Jahr 632, kurz vor Beginn der muslimischen Eroberungen, danach gefragt hätte, hätte im Entferntesten damit gerechnet, dass innerhalb weniger Jahre das Christentum in Ägypten oder Syrien von einer Religion der Herrscher zu einer der Untertanen werden würde. Selbst wenn man das für möglich gehalten hätte, wäre man wohl davon ausgegangen, dass die iranischen Zoroastrier, deren Herrscher Anfang des 7. Jahrhunderts das Römische Reich in einem langen Krieg fast vernichtet hätten, an die Stelle der christlichen Kaiser und ihrer Bischöfe treten würden. Dass die Macht irgendwann in den Händen der Menschen der Arabischen Halbinsel liegen könnte und diese eine neue Religion mitbringen würden, die schließlich (allerdings Jahrhunderte später) das Christentum in seinen Ursprungsregionen fast ganz verdrängen würde, das hätte jeder halbwegs Vernünftige für vollkommen ausgeschlossen gehalten. Zu erklären, wie das scheinbar Unmögliche dennoch eintreten konnte, ist Gegenstand dieses Buches.

Dazu müssen wir die Entstehung des Islam als Religion und die Bildung des Weltreichs, das von den frühen Anhängern dieser Lehre gegründet wurde, aus den Bedingungen der Zeit heraus verstehen. Wir müssen die religiösen und gesellschaftlichen Gegebenheiten in den damaligen Großreichen und auf der Arabischen Halbinsel kennenlernen und uns mit den Krisen auseinandersetzen, die diese scheinbar so stabile Welt anfällig gemacht haben. Wir werden zu untersuchen haben, welche Bedingungen die arabisch-muslimischen Heere in den Ländern vorfanden, die sie eroberten, und wie die Eroberung diese Länder, jedes auf seine Weise, verändert hat. Verändert hat sich damit aber nicht nur die Welt der Unterworfenen. Macht und Reichtum brachten auch für die Muslime Konflikte mit sich, deren Folgen sie zum Teil noch heute spalten.

Wenn hier der Versuch unternommen wird, die Entstehungsgeschichte des Islam zu schreiben, dann ist das nur möglich, weil gerade in den letzten Jahren wichtige Arbeiten erschienen sind, die ein neues Licht auf die Epoche geworfen haben. Aziz al-Azmeh hat eine umfassende Analyse der Religionsgeschichte der Spätantike und des entstehenden Islam vorgelegt.¹ Von großer Bedeutung sind auch die Überlegungen Fred M. Donnens zum Charakter der von Mohammed

gestifteten Religion, selbst wenn ich ihm in seiner zentralen These, diese sei zunächst eine Art ökumenischer Bewegung gewesen, nicht folge.² Die Militär- und Ereignisgeschichte der Eroberungen haben jüngst Hugh Kennedy³ und Robert G. Hoyland⁴ neu und lesenswert dargestellt. In weiten Teilen der deutschsprachigen Islamwissenschaft war das Forschungsinteresse in den letzten Jahren ganz auf die ebenso wichtige wie komplexe Frage konzentriert, wie zuverlässig die muslimische historische Überlieferung ist. Dieser auf Albrecht Noth zurückgehende Forschungsansatz wird gegenwärtig von Andreas Görke,⁵ Marco Schöller,⁶ Jens Scheiner⁷ und anderen weiterverfolgt. Ohne diese Sensibilisierung gegenüber den Problemen der Überlieferung bliebe jede Darstellung frühislamischer Geschichte naiv.

In diesem Buch wird aber etwas anderes im Mittelpunkt stehen. Es soll weniger um Ereignisgeschichte oder die Probleme der muslimischen historiographischen Überlieferung gehen, und auch eine Religionsgeschichte des frühen Islam im engeren Sinne ist nicht das Ziel. Ich möchte vielmehr die Geschichte frühislamischer Gesellschaften als Beispiel für die Entstehung von Imperien darstellen und sie dabei in ihre zeitgenössische Umwelt einbetten. Damit zeichnet sich eine Reihe von zentralen Fragen ab: Warum wurden die Bewohner der Arabischen Halbinsel nicht Christen wie die meisten anderen Gruppen an der Peripherie des Römischen Reiches in der Spätantike? Oder anders gefragt: Wieso entstand als letzte der großen Erlösungsreligionen auf der Arabischen Halbinsel der Islam? Warum versuchten die Muslime bald nach der Stiftung ihrer Religion weite Teile der Welt zu unterwerfen? Warum hatten sie wider alle Erwartung bei diesem Unterfangen auch noch Erfolg? Welche Rolle spielten dabei die politischen Strukturen und sozialen Verhältnisse in den unterworfenen Ländern? Schließlich, in welcher Beziehung stand das alles zum allgemeinen Wandel der Gesellschaften der Mittelmeerwelt zwischen 550 und 750, das heißt in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter?

Ob mein Versuch gelungen ist, müssen die Leserinnen und Leser entscheiden. Dass ich ihn gewagt habe, ist nicht zuletzt Ulrich Nolte vom Verlag C.H.Beck zu verdanken, den ich sehr schnell für dieses Projekt gewinnen konnte und der mit großer Geduld und klugen Ratschlägen die Entstehung des Buches begleitet hat.

Sabine Höllmann danke ich für aufmerksame Lektüre und stilisti-

sche Verbesserungen. Mein Dank gilt auch Dirk Pfortner, der wie immer alles, was ich geschrieben habe, mit Geduld und ohne falsche Nachsicht einer kritischen Sichtung unterzogen hat. Was ich ihm sonst schulde, weiß er selbst. Gelesen, mit wichtigen Anmerkungen versehen und kritisch hinterfragt haben den Text zudem Arash Guitoo und Judith Wiesehöfer, in Teilen Svenja Budziak, Saskia Landser, Florian Remien, Tom Schoroth und Janek Zech. Was an Fehlern und Unklarheiten verbleibt, geht selbstverständlich auf mein Konto.

Einen Teil meiner Thesen habe ich mit Josef Wiesehöfer diskutieren können, andere habe ich im Rahmen der von Robert Rollinger organisierten Melammu-Tagung in Obergurgl 2013 einem althistorischen und altorientalistischen Publikum vorstellen dürfen. Auch durch Gespräche mit Kai Ruffing und Hartmut Leppin am Rande der Tagung *Empires to be Remembered* in Wien im Jahr 2015 habe ich meinen Blick schärfen und einzelne Probleme der Darstellung lösen können.

Gewidmet ist dieses Buch meinem Vater Manfred Berger, dessen überraschender Tod kurz vor Fertigstellung des Manuskripts eine nicht zu schließende Lücke in meinem Leben hinterlassen hat.

I.

GESELLSCHAFT UND RELIGION IN DER SPÄTANTIKE

Das Ende der antiken Welt?

Wenn die Erde erbebt und ihre Last an Toten ausstößt und der Mensch sagt: «Was ist mit ihr?» – an jenem Tag erzählt sie, was sie zu berichten hat. Dein Herr hat es ihr eingegeben. An jenem Tag kommen die Menschen einzeln aus den Gräbern heraus, um ihre Werke zu schauen: Wer das Gewicht eines Staubkorns an Gutem getan hat, der sieht es. Wer das Gewicht eines Staubkorns an Bösem getan hat, der sieht es.¹

So lesen wir in *az-Zilzāl*, «Das Beben», der 99. Sure des Koran. Mohammed und sein Umfeld waren davon überzeugt, dass das Ende der Zeiten nicht mehr fern sei. Das galt vor allem in den Anfängen seiner Predigt und gab der Aufforderung des Propheten, sich zu bekehren, eine besondere Dringlichkeit.² Die mekkanischen Heiden, so wird ihnen im Koran vorgeworfen, lebten sorglos im Diesseits. Dies sei ein ungeheurer Fehler, könne doch die letzte Stunde jederzeit hereinbrechen. Wer dann nicht gerüstet sei, dem drohe furchtbares Ungemach. Nur eine rasche Bekehrung zur Botschaft des Propheten könne sicheren Schutz gewähren. Die apokalyptischen Bilder, die die Anfänge der koranischen Offenbarung prägen, mögen uns fremdartig anmuten. Sie zeigen aber, wie sehr die Araber zur Zeit Mohammeds bereits mit religiösen Vorstellungen ihrer Umwelt vertraut waren. Apokalypsen und Höllenvisionen gehörten seit Jahrhunderten zum Grundstock der religiös-politischen Literatur sowohl von Christen und Juden als auch

ihnen verwandter Gruppen. Im frühen 7. Jahrhundert erfreuten sie sich vor allem unter den Juden einer besonderen Konjunktur.

Die Idee des baldigen Weltendes verlor in den späteren Offenbarungen an Relevanz. Nach 622 begannen die Muslime mit immer größerem Erfolg, ihrer Sache im Diesseits Geltung zu verschaffen. Darüber geriet das Jenseits ein wenig aus dem direkten Blickfeld. Wem Gott diese Welt untertan gemacht hat, der findet nicht, dass es mit ihr ganz so eilig zu Ende gehen muss, wie jemand, der sich in die Ecke gedrängt und schwach sieht.³ Die Gründe für den Erfolg der Muslime sind der Gegenstand dieses Buches.

Das koranische Zitat mit seiner furchterregenden Vision spricht vom Ende der Welt. In gewisser Weise war auch das Entstehen des Islam selbst Teil eines Weltendes: Sein Aufstieg gehört zu den Vorgängen, die das Ende der Antike prägten. Doch solange das große Weltende nicht eintritt, das die heute gerne als abrahamitisch bezeichneten Religionen seit vielen Jahrhunderten ankündigen, geht die Weltgeschichte weiter. Es gibt nur eine Beschleunigung von Wandlungsprozessen, deren Ursprünge oft weit vor der postulierten Epochengrenze und deren Abschluss weit danach anzusiedeln sind. Ein Einzelphänomen, und sei es so bedeutend wie die Entstehung und Ausbreitung der heute zweitgrößten Weltreligion, ist immer nur ein Baustein unter vielen in einem derartigen Prozess. Gleichzeitig ist es unabdingbar, sich diesen Prozess der Veränderung genauer vor Augen zu führen, um die Entstehung des Islam als Religion und des Weltreiches der Muslime zu erklären. Bevor wir uns mit den Muslimen beschäftigen, liegt es deshalb nahe, einen ausführlichen Blick auf jene Welt zu werfen, die den Islam und das Reich der Muslime hervorgebracht hat: die Welt zwischen Mittelmeer und Zentralasien am Übergang von der Antike zum Mittelalter.

Die Verwandlung der Zivilisation der klassischen Antike in etwas Neues fand im Westen der Alten Welt ebenso statt wie im Osten, jedoch unter ganz verschiedenen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Folgen. Wie bereits vor der Eingliederung in das Römische Reich wurde der Westen für einige Jahrhunderte wieder zu einer Randzone der Welt. Die Vereinfachung der politischen Strukturen ging Hand in Hand mit der Reduzierung der kulturellen Welt der Eliten. Nach dem 7. Jahrhundert waren in Westeuropa Lesen und Schrei-

ben nicht mehr selbstverständliche Fertigkeiten eines Angehörigen der Oberschicht. Die eleganten Villen der spätantiken Aristokratie waren wenig komfortablen Behausungen gewichen; die Städte waren verschwunden. Inwieweit von einem «Ende des Wohlstandes» auch für einfache Schichten der ländlichen Bevölkerung gesprochen werden muss, ist strittig.⁴

Im Osten der Mittelmeerwelt fand trotz aller Krisen dieser Zusammenbruch staatlicher und gesellschaftlicher Strukturen zwischen dem 4. und 9. Jahrhundert nicht in gleicher Weise statt. Doch auch hier blieb nicht alles beim Alten: Die Städte veränderten ihr Gesicht. Die geraden Straßen der klassischen antiken Stadt mit ihren weithin sichtbaren Monumenten wichen engen, gewundenen Gassen. Metropolen lagen nicht mehr an den Küsten, sondern im Landesinneren. Handelskarawanen benutzten Kamele statt Wagen. Das südliche und östliche Mittelmeer, Iran und Zentralasien rückten enger zusammen. Viele dieser Prozesse hatten bereits deutlich vor dem 7. Jahrhundert eingesetzt, andere waren eine Folge der islamischen Eroberungen. Gegen Mitte des 8. Jahrhunderts war das Arabische zur Sprache der Verwaltung und der Herrschaftsschicht geworden. Als Sprache der Wissenschaft war es noch weitgehend auf die islamische Religionsgelehrsamkeit beschränkt. Der Islam blieb einstweilen fast überall die Religion einer Minderheit, doch auch in religiöser Hinsicht hatte die spätantike Welt begonnen, ihr Gesicht entscheidend zu verändern.

Die islamischen Eroberungen und ihre Folgen hatten Anteil an diesen Veränderungen wie auch an der Bewahrung antiker Strukturen. Gleichzeitig waren die Muslime und der Erfolg ihrer Eroberungen selbst in der spätantiken Welt verankert. Es gilt also die Anfänge des Islam und muslimischer Reichsbildungen nicht isoliert zu betrachten, sondern sie als Teile ihrer antiken Umwelt zu verstehen. Diese hatte sich seit der Zeitenwende in vielerlei Hinsicht einschneidend verändert. Das Römische Reich der frühen Kaiserzeit war kein Staat im engeren Sinne gewesen. Es handelte sich eher um eine recht lockere Föderation von Städten (zuweilen auch Fürstentümern und Stammesverbänden), die ihre inneren Angelegenheiten selbständig regelten. Führend waren meist Großgrundbesitzer, deren agrarischer Reichtum es ihnen ermöglichte, den Städten, in denen sie wohnten, großzügige öffentliche Gebäude zu stiften oder kultische Veranstaltungen, auch Theaterauf-

führungen oder Wettspiele zu finanzieren. Durch die Verleihung des römischen Bürgerrechts und manchmal auch durch die Integration in die imperiale Verwaltungselite wurden diese Eliten an die Zentrale gebunden. Für den Zusammenhalt des Reiches jenseits dieser Schicht spielte darüber hinaus die Stationierung römischer Truppen eine große Rolle. Die Veteranen ließen sich vielfach am Ort ihres letzten Kommandos nieder und heirateten einheimische Frauen. Einen gewissen Abschluss fand der Prozess der politischen wie identitären Vereinheitlichung des Reiches im Jahr 212 mit der Verleihung des römischen Bürgerrechts nicht nur an die Eliten oder altgediente Soldaten, sondern an nahezu alle Reichsbewohner. Kulturelle Differenzen bestanden allerdings fort. So waren Latein und Griechisch längst nicht die Muttersprache aller geworden. Problematisch war dies kaum. Als das Reich im 3. Jahrhundert in die Krise geriet, lag das nicht am Widerstand gegen den kulturellen Homogenisierungsprozess, der in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christus stattgefunden hatte. Grund war vielmehr der zunehmende Druck auf die Außengrenzen. Zum Teil war dies gerade ein Ergebnis des Erfolgs des Imperiums. Der von ihm vermittelte Kontakt der nördlichen Nachbarvölker mit der Kultur der Mittelmeerwelt hatte unter diesen zur sozialen Ausdifferenzierung und zur Bildung größerer und damit gefährlicherer politischer Verbände geführt. Sich gegen diese zu sichern erforderte andere Ressourcen, als es die Abwehr der schlechter organisierten Barbaren früherer Zeiten verlangt hatte.⁵

Noch problematischer war, dass auch im Osten der Mittelmeerwelt zu Beginn des 3. Jahrhunderts ein Prozess der Herrschaftsverdichtung einsetzte. Das Partherreich war mit dem Zusammenbruch der Seleukidenherrschaft östlich des Euphrat im 2. Jahrhundert vor Christus zu einem Nachbarn der Mittelmeerwelt geworden. Es erstreckte sich vom Zweistromland bis nach Zentralasien. Wir wissen über die inneren Verhältnisse des Partherreiches sehr viel weniger als über die griechisch-römische Welt. Es sieht aber so aus, als sei auch dieses Herrschaftsgebilde im Wesentlichen eine Föderation mächtiger lokaler Eliten, insbesondere von adeligen Familienverbänden, gewesen. Die Könige der Parther respektierten ebenfalls anfangs die Autonomie der im Osten im Vergleich mit der Mittelmeerwelt allerdings weniger zahlreichen Städte. Das Verhältnis zwischen Parthern und Römern

war seit der Zeitenwende zwar immer wieder von Spannungen gekennzeichnet, doch letztlich stabil. Katastrophale Niederlagen oder spektakuläre Siege blieben die Ausnahme. Zu Beginn des 3. Jahrhunderts wurden die Parther durch die aus der Persis, der Region um das heutige Schiras, stammenden Sassaniden abgelöst. Welche Veränderungen der Herrschaftswechsel in der Reichsstruktur mit sich brachte, ist immer noch nicht endgültig geklärt und wird uns näher beschäftigen. Offenkundig ist jedenfalls, dass die Sassaniden bald nach ihrer Machtübernahme den Druck auf die Römer deutlich erhöhten. Sie fügten ihnen gewaltige militärische Niederlagen zu und konnten dabei Kaiser und ganze Armeen gefangen nehmen.⁶

Diese Situation des verschärften Konflikts mit den sassanidischen Konkurrenten im Osten und der zunehmenden Möglichkeiten der Barbaren an der nördlichen Peripherie hatte Konsequenzen. Eine Militarisierung des politischen Systems und eine Verschiebung von Ressourcen hin zu Staat und Armee schienen auch bei den Römern unvermeidlich. Die römische Zentrale, und nur hier können wir Zahlen wenigstens realistisch schätzen, hatte in den ersten beiden Jahrhunderten der Kaiserzeit etwa 5 Prozent des Einkommens der Reichsbevölkerung für sich beansprucht. Diese Steuerquote war im 4. Jahrhundert auf 10 Prozent angestiegen. Um die Ressourcenverschiebung zu bewerkstelligen, war eine Verstärkung der zentralen Kontrolle über die Menschen in den Provinzen zwingend notwendig. Die Autonomie der Städte wurde eingeschränkt, und die Zentralregierung versuchte, das Leben der Untertanen bis in jedes Detail zu regeln. Einschlägige Gesetze zur Berufswahl der Untertanen (als solche wurden die Bewohner des Reiches jetzt zunehmend gesehen) oder zur Festlegung von Preisen haben in der Forschung zur Vorstellung vom spätantiken Zwangsstaat geführt, der überall in das Leben der Menschen eingreift. Diese Ideen sind stark von der Erfahrung der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts geprägt und verkennen völlig die logistischen Möglichkeiten antiker Staatlichkeit. Im Vergleich zu Staaten der frühen Neuzeit waren die Reiche der Spätantike deutlich unteradministriert. Edikte über Höchstpreise für Waren konnten hier und da durchgesetzt werden, auf Dauer und flächendeckend war das mit den zur Verfügung stehenden Mitteln indes nicht denkbar. Dennoch gab es in der Spätantike einen deutlichen Entwicklungssprung hin zu größeren zen-

tralen administrativen Strukturen. Locker gefügte Imperien begannen sich zu Staaten zu entwickeln. Derartige Entwicklungssprünge finden nicht ohne Konflikte und auch nicht linear statt. Versuche, zentrale Verwaltungen auf Kosten lokaler Interessengruppen zu stärken, und der Widerstand dagegen prägten die Geschichte beider Großreiche in den Jahrhunderten vor der Geburt des Islam.⁷

Der Erfolg des Christentums

Die Stärkung von zentralen Strukturen stand in engem Zusammenhang mit dem religiösen Wandel, der die Welt westlich von Indien um die Zeitenwende erfasste und in seinen Konsequenzen noch weit folgenreicher war als die Verdichtung von Herrschaft.⁸ Die religiösen Kulte der klassischen Antike unterschieden sich deutlich von dem, was man heute gemeinhin unter einer Religion versteht. Das gilt zunächst einmal für die Variabilität, mit der uns das Religiöse in der antiken Welt entgegentritt. Was im Folgenden gesagt wird, kann auf diese Variabilität nur unzureichend Rücksicht nehmen. Oft waren religiöse Kulte eng an eine bestimmte politische Gemeinschaft gebunden. So gab es beispielsweise Götter eines Reiches, einer Stadt oder ethnischen Gruppe. Ihre Verehrung diente sowohl der Versinnbildlichung dieser Gemeinschaft als auch der Sicherstellung ihres Wohlergehens. Genau deshalb war die Weigerung der Christen, sich am Kaiserkult und anderen römischen Staatskulten zu beteiligen, eine so große Provokation.

In die Vielgestaltigkeit der religiösen Vorstellungen wurde im Laufe der antiken Geschichte langsam Ordnung gebracht. Die lokalen Götter und Kulte wurden mühselig in die Mythen, die man seit Homer und Hesiod von den Göttern erzählte, eingepasst. Letztlich waren aber die Mythen weit weniger wichtig als der ordnungsgemäße Vollzug der Riten. Diese konnten von Ort zu Ort und von Gott zu Gott verschieden sein. Die Existenz eines Gottes oder eines Kultes schloss die anderer keinesfalls aus. Seit altorientalischer Zeit war sogar der absichtliche Import, ja selbst der Raub von Göttern mit dem Ziel, sich auch ihres Schutzes zu versichern oder ihre gehorsame Unterwerfung unter den eigenen Hauptgott zu versinnbildlichen, eine gängige Praxis.

Diese Kulte bezogen sich, wie gesagt, in erster Linie auf die politische Gemeinschaft. Für individuelle Nöte machten sie nur bedingt ein

Angebot. Das galt vor allem für die Zeit nach dem Tod. In vielen Kulturen der Antike war die Idee, dass es nach dem Tod ein sinnerfülltes Weiterleben im Jenseits gebe, nicht verbreitet. Zwar war es denkbar, dass die Seelen der Verstorbenen fortbestehen. Einige wenige, die sich furchtbarer Verbrechen schuldig gemacht hatten, waren im Jenseits zu Marterqualen verurteilt, andere aufgrund ihrer Heldentaten zu den Göttern aufgestiegen. Eigentlich betraf das aber nur ausgewählte Schurken oder Heroen, die zudem, von jüngst vergöttlichten Herrschern abgesehen, meist grauer Vorzeit entstammten. Auf den durchschnittlichen Zeitgenossen wartete nach dem Tod ein vor allem sterbenslangweiliges Schattenreich.⁹

In Konkurrenz zu diesen trübsinnigen Perspektiven breitete sich in der Zeit um Christi Geburt ein Gedanke aus, der mancherorts, etwa in Ägypten, schon länger gängig war: Man meinte nun, es gebe potentiell für alle Menschen die Chance auf ein sinnvolles Weiterleben nach dem Tod. Zudem ließe sich hier auf Erden etwas für die Aufnahme in ein besseres Jenseits tun. Damit war der Weg frei für den Siegeszug solcher Kulte und Religionen, die ihren Gläubigen ein individuelles Heilsversprechen machten. Dieses Heilsversprechen mochte exklusiv für die Initiierten des jeweiligen Kultes gelten, doch das sagte nichts über die Existenz und Legitimität anderer Götter oder Kulte aus.¹⁰

Ortsfeste Mysterien wie die von Eleusis, die mit einem entsprechenden Angebot auf dem religiösen Markt aufwarteten, hatten aber von vornherein schlechtere Chancen als Religionen, die an verschiedenen Orten praktiziert werden konnten. Eine geringe Rolle spielten auch nach außen eher geschlossene Kulte. Im Parther- und Sassanidenreich verband sich der politische Gemeinschaftskult mit einem Erlösungsversprechen an die Angehörigen der eigenen Gruppe. Eine Mission unter Fremden wurde hier, von Ausnahmen abgesehen, nicht betrieben. Es waren folglich andere Religionen, die die größten Erfolge vorzuweisen hatten: etwa der Isis- und Osiriskult ägyptischen Ursprungs oder der des iranischen Gottes Mithras, der sich vor allem unter römischen Soldaten großer Beliebtheit erfreute.

Diese Götter waren älter als die mit ihnen verbundenen Erlösungshoffnungen und gehörten ursprünglich in das alte Konzept von lokalpolitischer Religion. Sie hatten sich dann aber zu universellen Erlösungsgottheiten entwickelt. Auch der Gott Israels hatte um Christi

Geburt den Wandel von der Lokal- zur Universalgottheit seit einigen Jahrhunderten zu guten Teilen vollzogen. Nachdem Kaiser Titus als Reaktion auf den jüdischen Aufstand im Jahr 70 den Tempel in Jerusalem hatte zerstören lassen, wurde das Judentum endgültig zu einer Religion, die überall praktiziert werden konnte. Anstelle der Priester prägten die Schriftgelehrten, die auch die Träger der Erlösungslehre waren, von nun an die Religion.

Über lange Jahrhunderte übte das Judentum eine ausgesprochen große Anziehungskraft auf die Menschen aus.¹¹ Obwohl im Gegensatz zu den Christen von aktiver Mission nicht gesprochen werden kann, hatte das Judentum in der Spätantike vom Atlantik bis womöglich nach Indien¹² und im Süden bis nach Äthiopien und Arabien Anhänger, deren große Zahl anders als durch massive Übertritte nicht zu erklären ist. Die Universalisierung der Religion nach der Lösung von einem festen Kultort litt allerdings darunter, dass unter den Juden im Römischen Reich nach dem Scheitern ihrer Aufstände eine gewisse Tendenz zur Abschließung einsetzte. Dies war auch eine Reaktion auf die aktive Missionsarbeit der Christen und die Konflikte, die die Existenz einer dem Judentum eng verwandten, aber aus der Sicht der römischen Behörden neuen und illegitimen Religion mit sich brachte. Im sassanidischen Raum, wo diese Probleme nicht bestanden, scheint die Zahl der zum Judentum Bekehrten erst im 5. Jahrhundert zurückgegangen zu sein.¹³

Das Judentum war durch die Vormachtstellung, die die Schriftgelehrten zunehmend im religiösen Feld besaßen, zu einer für Konvertiten recht anspruchsvollen Religion geworden. Viele, die mit dem Judentum sympathisierten, sahen sich nicht in der Lage, alle Regeln zu erfüllen, die nach Ansicht der Schriftgelehrten die Thora den Gläubigen auferlegte. Sie bewegten sich im Umfeld der jüdischen Gemeinden, ohne wirklich dazuzugehören. Für diese Menschen bedeutete die Herauslösung des Christentums aus dem Judentum eine große Chance. Das Christentum war ursprünglich eine jüdische messianische Gruppe gewesen, in der viele bereits wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Religionsstifters meinten, nicht die Zugehörigkeit zum Judentum sei heilsrelevant, sondern das Bekenntnis zu Jesus. Die Christen begannen zunächst im Umfeld der jüdischen Gemeinden, bald auch darüber hinaus für ihre Glaubensvorstellungen zu werben. Nun konnte man sich

in die jüdische Tradition stellen, die Heilsversprechen des jüdischen Gottes und des Messias auf sich beziehen, ohne die jüdischen Gebote vollständig erfüllen zu müssen.¹⁴ Gegen Ende des 1. Jahrhunderts wuchs dann unter den Christen die Überzeugung, Jesus sei nicht allein der Messias gewesen, sondern in seiner Person habe sich die Gottheit selbst in der Welt inkarniert. Das späteste der vier kanonischen Evangelien, das Johannesevangelium, legt von diesem Glauben beredtes Zeugnis ab. Vieles hatte das Christentum mit den anderen genannten Religionen gemeinsam. Mit dem Judentum etwa teilte es das Erbe der Geschichtsüberlieferung und der Propheten der hebräischen Bibel.¹⁵ Die Idee des leidenden Gottes findet (wie das Bild der liebenden Gottesmutter) ihre Parallele im Isis- und Osiriskult. Auch zur Religion des Mithras finden sich Parallelen.

Warum hat sich das Christentum, das als einzige der hier genannten Erlösungsreligionen im Römischen Reich vor dem 4. Jahrhundert nie den Status einer *religio licita*, einer erlaubten Religion, hatte, schließlich durchgesetzt? Eine umfassende Antwort auf diese Frage zu geben, ist nicht Gegenstand dieses Buches. Eine Rolle wird die Abschottung des Judentums gespielt haben, von der bereits die Rede war. Die Christen missionierten sozusagen im gleichen Marktsegment wie das Judentum. Da sie die Bekehrungsarbeit mit deutlich größerem Eifer betrieben und sich Neuzugängen gegenüber weit offener zeigten, ist ihr Erfolg in dieser Hinsicht vielleicht nicht verwunderlich.

Im Vergleich mit dem Isis- und Mithraskult fällt noch etwas anderes auf: Es gibt zwar zahlreiche christliche Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts, die von einer Auseinandersetzung mit dem Judentum und vor allem der klassischen Philosophie und dem Heidentum zeugen. Polemik gegen die beiden genannten Mysterienreligionen findet sich aber kaum. Das mag mit einem Umstand zusammenhängen, den die Christen wie so vieles andere aus dem hellenistischen Judentum geerbt hatten. Bereits die Juden der hellenistischen Zeit hatten sich angesichts des damals ungewöhnlichen Exklusivitätsanspruchs ihrer Religion Anfeindungen und Assimilationsdruck ausgesetzt gesehen. Manche wie die Makkabäer oder später die jüdischen Aufständischen des ersten und zweiten Jahrhunderts reagierten darauf mit dem gewalttätigen Versuch der Abgrenzung. Andere bemühten sich, für ihre besonderen religiösen Haltungen friedlich einzutreten, sie der hellenisti-

schen Umwelt in deren eigener Sprache verständlich zu machen. Das war die Sprache der Philosophie.

Das Christentum bestand, anders als Mithras- und Isiskult, von Beginn an nicht allein aus heilstiftenden Riten, die sich aus einem Mythos heraus begründeten. Es suchte vielmehr ganz in jüdischer Tradition seine Lehren in der Sprache der philosophisch Gebildeten zu erklären. Mythen und Riten waren für diese nur Bilder, in denen sich die tieferen Wahrheiten manifestierten. Viele führende Christen beherrschten die einschlägigen Diskurse. Das Christentum wurde so auch für die Eliten attraktiv. Andererseits war diese «Infektion» des Christentums mit der Vorstellungswelt der hellenistischen Philosophie im weitesten Sinne Ausgangspunkt für viele der Konflikte, die die Christen in der Spätantike spalteten. Ihre Religion bestand eben nicht allein aus Riten und Mythen, die aufgrund ihres unterstellten hohen Alters unhinterfragbar waren und keinen Anspruch auf logische Schlüssigkeit erheben mussten. Das Christentum, sein Mythos und seine Riten waren in der Zeit geboren und mussten mit den Mitteln der Zeit gerechtfertigt werden. So wurde ein umfangreiches Lehrgebäude geschaffen, über dessen Ausgestaltung und Struktur sich trefflich streiten ließ. Nicht mehr allein der Vollzug der richtigen Riten, sondern auch der Glaube an die richtigen Lehrmeinungen war nunmehr entscheidend für die Zugehörigkeit zur wahren Religion.¹⁶

Doch ehe wir uns mit den Konflikten beschäftigen, die im spätantiken Christentum entstanden und eine nicht zu vernachlässigende Rolle bei den muslimischen Eroberungen spielten, müssen wir noch einmal kurz zur Wahlverwandtschaft von Christentum und (spät-)antiker Philosophie zurückkehren. Christen und Juden waren zu dieser Zeit nicht die einzigen Monotheisten. Auch viele Anhänger der alten Kulte und Mythen neigten monotheistischen Überzeugungen zu. Für die Gebildeten stellten die Mythen der antiken Götter und die Vielzahl ihrer Kulte nichts als altehrwürdige Symbole dar, durch die sich das eine Göttliche manifestierte. Eine Nähe zu den Christen bestand auch im Bereich der Moralvorstellungen. Die unkontrollierte Hingabe an Emotionen wurde von allen großen philosophischen Richtungen der hellenistischen Antike abgelehnt. Insofern war auch die möglichst weitgehende Kontrolle der Sexualität für sie wichtiger Bestandteil eines guten Lebens. Die Sexualfeindlichkeit des frühen Christentums,

deren Reste heute eine Vermittlung konservativer christlicher Haltungen in westlichen Industriegesellschaften erschwerten, war in der Spätantike kein Hindernis für die Gewinnung von Anhängern unter den Eliten.¹⁷

Eine restriktive Sexualmoral war aber nicht das einzige Kennzeichen des spätantiken Christentums. Die Christen propagierten und praktizierten darüber hinaus eine Solidarität mit den Schwachen der Gesellschaft, die den Mysterienkulten und der klassischen antiken Kultur relativ fremd war. Die Idee war aus der jüdischen prophetischen Tradition übernommen und sollte später auch zu den Wesensmerkmalen des Islam gehören.¹⁸

Um 300 n. Chr. präsentierten sich Juden- und Christentum in ihrer Selbstsicht also nicht als ahistorische, kultzentrierte Glaubenssysteme. Sie waren vielmehr Religionen mit einer historisch präzise zu verortenden Geschichte und bestimmten verbindlichen Lehren. Anders als Kulte sind Lehren potentiell universal. Das gilt aber gleichermaßen für ihren Wahrheitsanspruch. In der Betonung von Lehren liegt daher – genauso wie in einem exklusiven Monotheismus – auch der Samen der Intoleranz. Die diesbezüglichen Thesen von Jan Assmann sind vielfach diskutiert worden. Unabhängig davon, ob sie generell zutreffen, sind sie für die Epoche, die hier im Mittelpunkt steht, nicht ganz von der Hand zu weisen.¹⁹

Die unterschiedlichen Auffassungen der Christen in Lehrfragen wurden unter anderem deshalb so virulent, weil das Christentum nicht allein im Hinblick auf seine Ideenwelt fest in die Umwelt eingebettet war. Es hat darüber hinaus in sehr viel weitergehendem Maße als irgendeine andere Religion der mittelmeerischen Antike Strukturen geschaffen, innerhalb derer Konflikte über die Lehre ausgefochten wurden. In Ansätzen ist dies bereits vor der rechtlichen Anerkennung des Christentums unter Kaiser Konstantin (reg. 306–337) zu beobachten. Die Errichtung einer überregionalen Kirchenorganisation war aber hauptsächlich ein Produkt der Zeit ab dem 4. Jahrhundert. In der Folge ging der Sieg einer Partei in Fragen der Lehre stets mit ihrer Kontrolle über die Kirche als Apparat einher.²⁰

Das Christentum, das Anfang des 4. Jahrhunderts im Römischen Reich zunächst anerkannt wurde, entwickelte sich sehr schnell zu einer offiziell privilegierten Religion. Gleichzeitig betrachtete es der Kaiser

nun als seine Aufgabe, Konflikte innerhalb der einzelnen Ortskirchen oder zwischen ihnen zu lösen. Je mehr im Laufe der nächsten Jahrzehnte das Christentum zu einer für alle verbindlichen, mit römischer Identität untrennbar verbundenen Staatsreligion wurde, desto mehr wurde die Definition von Glaubensinhalten auch für die Stabilität des Staates entscheidend. Die Kaiser, die zunächst die Rolle eines Schiedsrichters spielten, sahen es immer mehr als ihre Aufgabe an, selbst Lösungen für Fragen der kirchlichen Disziplin und des Dogmas zu formulieren.

Zunächst einmal waren dafür jedoch die Geistlichen zuständig. Die Ortskirchen wurden der staatlichen Verwaltung des 4. Jahrhunderts gemäß in Provinzen eingeteilt (unser Wort Diözese stammt aus der spätrömischen Verwaltungssprache). Der Metropolit (Erzbischof) sollte jeweils in seiner Kirchenprovinz die Aufgabe eines Aufsehers wahrnehmen. Über den Metropoliten standen die Patriarchen mit Sitzen in Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem, wobei die Patriarchen der ersten vier Sitze häufig in Konkurrenz zueinander standen. Konflikte über Ehre vorrang, administrative Befugnisse und dogmatische Fragen waren dabei in vielfältiger Weise miteinander verwoben. Letztlich galt für die Kirche wie für die weltliche Verwaltung, dass das entscheidende Kriterium für Position und Einfluss die jeweilige Nähe zur politischen Macht war.²¹ Aus dieser Nähe zur Macht erklärt sich, dass in der Spätantike der Patriarch von Konstantinopel, der nur über eine schwache religiöse Legitimation verfügte,²² zur eigentlich zentralen Gestalt in der Kirche aufstieg. So fanden im Umfeld von Konstantinopel die großen Konzilien statt, und keine der wichtigen Entscheidungen in Kirchenfragen wurde ohne den Bischof der Hauptstadt getroffen. Auf diese Weise waren die Patriarchen von Konstantinopel freilich auch in weit größerem Maße von wechselnden politischen Interessenlagen abhängig. Die vielfach am Rande des politischen Tagesgeschehens stehenden Päpste der Zeit konnten in dogmatischen Fragen eine im Vergleich einheitlichere Haltung vertreten. In dem Moment, in dem, wie nach Justinians Rückeroberung Italiens, die Päpste unter den direkten Zugriff der Kaiser gerieten, erwiesen sie sich bei entsprechendem Druck als genauso wankelmütig wie ihre bischöflichen Amtsbrüder in der Hauptstadt.²³

Mit der Angleichung an und teilweisen Integration in staatliche

Strukturen war aus *den* Kirchen *die* Kirche geworden. Der Prozess der Verwandlung einer Föderation der *poleis* in einen Einheitsstaat, der oben kurz skizziert wurde, hatte seine Parallele in der Kirche gefunden. Im religiösen Bereich wurden Uniformisierung und Bürokratisierung dadurch erschwert, dass hier neben materiellen Interessen Glaubensüberzeugungen eine Rolle spielten. Aufgrund des oben beschriebenen Wandels im Bereich des Religiösen waren diese Überzeugungen von zentraler Bedeutung für das Seelenheil jedes Einzelnen und wurden dementsprechend ernst genommen.

Innerchristliche Lehrstreitigkeiten

Die Christen waren zu Beginn des 4. Jahrhunderts weit überwiegend der Ansicht, dass man es bei Jesus nicht allein mit einem von Gott zum Messias berufenen Menschen zu tun habe. Christus war über das bloße Menschsein hinausgehoben. Diese Überzeugung hatten sogar die sogenannten Arianer, deren Glaube an die Unterordnung des Sohnes unter den Vater auf dem Konzil von Nicäa im Jahr 325 verurteilt worden war. Nach einigem Hin und Her war am Ende des 4. Jahrhunderts die Lehre der Arianer im Osten des Reiches tatsächlich marginalisiert. In den auf weströmischem Terrain entstandenen Germanenreichen der Völkerwanderungszeit dagegen spielte sie noch eine wichtige Rolle und wurde ein zentrales Identitätsmerkmal der germanischen Gruppen innerhalb der Eliten. In den römisch gebliebenen Gebieten bedeutete die Marginalisierung der Arianer nicht das Ende des Zwists. Sogar nachdem geklärt war, dass Christus, wie es im Nicänischen Glaubensbekenntnis hieß, «wesenseinig mit dem Vater» und vor aller Zeit «gezeugt und nicht geschaffen» sei, ging im Osten des Römischen Reiches der Streit um die Natur Christi weiter. Theologen aus dem Patriarchat von Antiochia war daran gelegen, die Majestät Gottes über dem Umstand seiner Inkarnation nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Einer von ihnen war Nestorius, der 428 zum Patriarchen von Konstantinopel berufen wurde. Mit seinem Namen ist diese kirchliche Richtung bis heute in der Literatur verbunden, auch wenn andere Theologen wie Theodor von Mopsuestia (gest. 428/429) für die Anhänger eine sehr viel größere Rolle spielten. Unter diesen Antiochenern vertrat man in der Folge die Ansicht, in Christus seien die mensch-

liche und die göttliche Natur klar zu trennen. Alle menschliche Schwachheit sei allein der menschlichen Natur Christi zuzuschreiben und habe die göttliche Natur in ihm nicht berührt. Nicht Gott, sondern der Mensch Jesus sei deshalb von Maria geboren worden, und am Kreuz habe auch nicht die Gottheit, sondern Jesu Menschennatur gelitten. Diese Ansichten riefen die alexandrinische Kirche auf den Plan, die schon im Streit um den Arianismus die Göttlichkeit Christi mit besonderem Nachdruck vertreten hatte. Natürlich ging es dabei um den allein seligmachenden Glauben. Es ging aber gleichzeitig darum, die Stellung der Kirche Alexandrias in der Gesamtkirche zu stärken. Die Alexandriner waren der Meinung, dass sich in Christus göttliche und menschliche Natur gemischt hätten und nicht mehr zu unterscheiden seien. Gott sei von Maria geboren worden, und Gott selbst habe am Kreuz gelitten. Nur so, dachten sie, könne erklärt werden, dass durch Christi Opfertod die Sünden der Menschen gesühnt seien. Die Debatte um die Natur Christi wurde auf einem theologisch-philosophischen Niveau geführt, das viele Zeitgenossen, gerade im Westen der Mittelmeerwelt, überforderte. Es standen aber, wie wir sahen, nicht metaphysische Quisquilien, sondern zentrale Fragen der Würde der Gottheit und des menschlichen Heilserwerbs auf dem Spiel. In der heftig geführten Debatte bemühten sich die Kaiser um Ausgleich, und ein solcher schien auf dem Konzil von Chalcedon im Jahr 451 auch gefunden. Die Konzilsväter einigten sich auf einen Formelkompromiss: In Christus gab es demnach zwei Naturen, unvermischt und ungetrennt in einer Hypostase (Erscheinungsform; damit werden die drei Personen der Trinität bezeichnet). Die Hoffnung, dass damit alles geklärt sei, trog. Die Alexandriner, die später aufgrund ihrer Lehre von der einen Natur Christi Monophysiten²⁴ genannt wurden, bestanden auf der Verurteilung auch solcher Theologen der antiochenischen Schule, die aus der Sicht der moderaten Gegner des Nestorianismus durchaus noch auf dem Boden des rechten Glaubens standen. Zu einer solchen Verurteilung war man vor allem in Rom nicht bereit, und auch in Konstantinopel und in Syrien hatten derartige Maximalpositionen viele Gegner.

Die Kaiser manövrierten in schwierigem Fahrwasser, wollten sie die Einheit des Reiches und der Kirche nicht durch Unterstützung der einen oder anderen Seite gefährden. Ihre Suche nach Lösungen fand

bald darin Ausdruck, dass man Anstrengungen unternahm, die Diskussion der Frage schlicht zu verbieten, bald darin, dass man sich bemühte, die Bischöfe unter Ausübung von zum Teil sogar physischem Druck zu Kompromissformeln zu zwingen. Justinian machte sich zeitweilig das Engagement seiner Gattin Theodora zunutze, die die Alexandriner unterstützte, während der Kaiser eher der chalcedonensischen Linie zuneigte. Die Chalcedonenser waren in Konstantinopel immer stark. Dass sie sich im Reich durchsetzen würden, war aber vor der Mitte des 7. Jahrhunderts keinesfalls ausgemachte Sache. Die Nestorianer waren seit dem Konzil von Ephesos, das sie 431 verurteilt hatte, in einer marginalisierten Position. Sie sahen die Zukunft ihrer Kirche nicht im Römischen Reich, sondern im sassanidischen Iran.²⁵

Auch die Monophysiten missionierten jenseits der Reichsgrenzen und bekehrten insbesondere die Abessinier zu ihrem Glauben. Dies geschah mit der offenen Unterstützung der römischen Behörden und mancher Kreise bei Hofe. Zudem konnten monophysitische Theologen, Mönche und Bischöfe weiter in Konstantinopel wirken. Erstaunlicherweise waren sie aber vor allem im zu Antiochia gehörenden syrischen Raum aktiv. Dass sie in Ägypten, dem Hinterland Alexandrias, viele Anhänger hatten, überrascht weniger. In dem Moment aber, als sich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts abzeichnete, dass man im Zentrum des Reiches zu einer die Radikalen unter den Monophysiten befriedigenden Lösung nicht bereit sein würde, kam es zur endgültigen Spaltung. Die Kaiser hatten im Laufe der Zeit entscheidenden Einfluss auf die Ernennung von Bischöfen gewonnen. Als nun in Syrien nur noch Anhänger des Konzils von Chalcedon zu Bischöfen erhoben wurden, organisierten sich die Monophysiten in einer Gegenkirche, die, da die städtischen Bischofssitze in der Hand der kaisertreuen Feinde waren, naturgemäß das flache Land als Zentrum hatte. Hier war das Griechische nicht so verbreitet wie in den Städten. Es ist deshalb nachvollziehbar, dass die neu entstehende Kirche das Syrische, den in der Region unter der Landbevölkerung verbreiteten Dialekt des Aramäischen, zur Kirchensprache machte. Man kann in diesem sprachlichen Wandel ein Phänomen des in vormodernen Agrargesellschaften weit verbreiteten Gegensatzes von Stadt und Land sehen. Womöglich wurde der Rückgang des Griechischen durch die sozioökonomischen Veränderungen in den Städten ab dem Ende des

6. Jahrhunderts verstärkt.²⁶ Ein ethnischer Gegensatz von Griechen und Syrern kam hier jedenfalls nicht zum Ausdruck. In der syrischen Kirche wurde das Erbe der hellenistischen Philosophie stets hochgehalten, und selbst die Ilias fand noch Mitte des 8. Jahrhunderts das Interesse eines syrischsprachigen Übersetzers.²⁷

Eher wirkten die unterschiedlichen religiösen Auffassungen und das Gefühl der Monophysiten, der eigene wahre Glaube werde von «den Römern», den Mächtigen, unterdrückt, identitätsstiftend. Große Teile der Monophysiten waren im Fall militärischer Niederlagen der Meinung, die Kaiser erführen nun eine wohlverdiente Strafe, mit der der Allerhöchste sie wieder auf den rechten Weg zurückzuführen suche.²⁸

Ähnliches lässt sich für Ägypten sagen. Hier war die kaiserliche Politik in der Frage der Besetzung von Bischofsstühlen lange sehr viel kompromissbereiter gewesen als in Syrien. Letzten Endes kam es aber auch dort schließlich zur Spaltung und zur Entstehung einer nicht mehr in Gemeinschaft mit Konstantinopel stehenden Hierarchie. Auch die ägyptische Kirche entdeckte das flache Land als Rückzugs- und Missionsraum und benutzte bald das Koptische, eine Spätform des Altägyptischen, als zusätzliche Kirchensprache. Die Positionen waren genauso verhärtet wie im syrischen Raum; zudem war die Zahl der Christen, die sich weiter der Reichskirche verbunden sahen, noch geringer.²⁹ Aber auch hier galt, wie wir noch sehen werden, dass die Kritik an der Reichskirche und kaiserlichen Religionspolitik nicht notwendig hieß, nicht mehr loyal zum Reich zu stehen. Man wollte es bessern, nicht verlassen.

Als die Sassaniden in Iran die Macht übernahmen, waren christliche Gemeinden bereits ein gängiges Phänomen im iranischen Herrschaftsraum, vor allem in der Region des heutigen Irak.³⁰ Durch die Deportation von Bewohnern des römischen Syrien im Verlauf der Feldzüge Schāpürs I. (reg. 240/42–270) nahm die Zahl der Christen dann noch zu. Verfolgungen wie im Römischen Reich waren sie zunächst kaum ausgesetzt. Es scheint, als hätte es im 3. Jahrhundert Bestrebungen zur Schaffung einer einheitlichen zoroastrischen Staatsreligion gegeben. Die zeitgenössischen Inschriften des zoroastrischen Priesters Kartīr legen davon Zeugnis ab. Offenkundig kam es aber dennoch nicht zu einer nennenswerten Christenverfolgung in Iran.

Kartīr ging es wohl eher um die Zurückdrängung des Manichäismus,³¹ der im 3. Jahrhundert bei Hofe zeitweilig sehr einflussreich war, als um den Kampf gegen die Christen. Dies änderte sich, nachdem das Christentum im 4. Jahrhundert im Römischen Reich eine privilegierte Stellung erhalten hatte. Fortan mussten seine Anhänger als fünfte Kolonne des auswärtigen Feindes erscheinen. Es kam zu Repressionen. Die Verehrung der Opfer als Märtyrer hatte entscheidenden Anteil an der Entwicklung einer eigenen christlichen Identität im Sassanidenreich. Von genauso großer Bedeutung aber war, dass die Mehrheit der Christen unter sassanidischer Herrschaft im Streit um den Nestorianismus mit der römischen Reichskirche brach. Die naheliegendste Erklärung für diese Hinwendung vieler Christen in Iran zur mit dem Namen des Nestorius verbundenen Lehre dürfte politischer Natur sein. Die Zugehörigkeit zu einer theologischen Schule, die im Römischen Reich keine Rolle mehr spielte, ermöglichte es, sich ohne große Probleme gegen den Vorwurf der Feindspionage zu verwahren. Der Verfolgungsdruck im Sassanidenreich ließ ab der Mitte des 5. Jahrhunderts denn auch deutlich nach, und es begann eine intensive Missionsarbeit im zentralasiatischen Raum, die dort bis in die Mongolenzeit blühende christliche Gemeinschaften hervorbrachte. Die Zeichen schienen auf Beruhigung zu stehen. Die Kirche passte ihre Struktur der weltlichen an und wurde nicht müde, ihre Treue zu den Königen zu betonen. Bis in höchste Positionen bei Hofe konnten Christen aufsteigen, die nicht zuletzt unter den Angehörigen der Elite missionierten. Gerade das machte sie dann aber für die Vertreter des Zoroastrismus zu einer lästigen Konkurrenz. Zudem waren manche Christen im Sassanidenreich bestrebt, die Verbindungen zur römischen Reichskirche nicht ganz abreißen zu lassen. Sicherheit, dass die Christen nicht doch Agenten der Feinde waren, konnte es für die sassanidischen Herrscher so nicht geben. Religiöses Bekenntnis und politische Loyalität waren in der Spätantike nicht wirklich zu trennen. Deshalb fanden Verfolgungsmaßnahmen in Krisenzeiten immer wieder auch Fürsprecher unter den zoroastrischen Priestern.³²

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de