

„Religion und Königtum sind Zwillinge“ – Herrschaft und Religion in den römisch-sasanidischen Beziehungen des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.

Thorsten Beigel

SUMMARY

In the 4th century, both in the Roman and in the Sasanian empire religion and politics were combined in new ways. Christianity gradually rose to the position of the official religion in Rome, while Zoroastrianism was institutionalized as an official cult in Persia. Institutional changes introduced by the Sasanians can be interpreted partly as a reaction to Roman models and policies, and changing attitudes of the Sasanian emperors to their Christian subjects, as well as to Jews and Manichaeans, should be seen as a reflection of shifting Roman policies towards „orthodox“ and „heretical“ Christians.

Am Vorabend der vielzitierten Reichskrise des 3. Jahrhunderts erwuchs dem Imperium Romanum mit dem Aufstieg der Sasanidendynastie unter ihrem ersten König Ardašir (224–240) an seiner Ostgrenze ein Gegner, der die Geschehnisse an Euphrat und Tigris für die kommenden 400 Jahre entscheidend prägen sollte. Mit der parthischen Arsakiden-Dynastie war ein nicht zu unterschätzender, aber auch wohlbekannterer Widersacher verschwunden, mit dem man sich langwierige Auseinandersetzungen geliefert, den man aber auch gleichzeitig als prinzipiell gleichrangige Macht anerkannt hatte.¹ Dieser *modus vivendi* konnte nur bedingt auf die Sasaniden übertragen werden, stellten sie doch eine durchaus eigene Größe dar. So betonen schon die zeitgenössischen Historiker Cassius Dio und Herodian, dass Ardašir in Anknüpfung an die Achaimeniden Gebietsansprüche an Rom anmeldete.² Auch wenn Rom zunächst die sasanidischen Begehrlichkeiten ab-

1 So soll Kaiser Caracalla beabsichtigt haben, eine parthische Prinzessin zu heiraten, um so die beiden Reiche zu vereinen, Cassius Dio 79, 1, 1 und Herodian 4, 10, 1 ff.

2 Cassius Dio 80, 3, 3 und Herodian 6, 2, 1-5.

weisen und Ardaširs Angriff zurückschlagen konnte, so mussten die Römer doch recht bald erfahren, dass die neue Dynastie ein ebenbürtiger, ernstzunehmender Gegner war.³ Für den Historiker ist die jahrhundertelange gemeinsame Geschichte von Imperium Romanum und Sasanidenreich in mehrfacher Hinsicht von Interesse.⁴ Wir haben hier die Möglichkeit, zwei antike Großmächte per Längsschnitt in ihrem Verhältnis von „Konfrontation und Koexistenz“⁵ zu betrachten. Neben der Analyse der wechselvollen politisch-militärischen Auseinandersetzungen ergeben sich dabei gerade auch in struktureller Hinsicht diverse Vergleichsmöglichkeiten.⁶

Insbesondere die sakrale Fundierung beider Monarchien bietet sich als Ansatzpunkt an: Beiden Seiten ist die Vorstellung eines Gottesgnadentums ebenso gemein wie die religiöse Überhöhung der Herrschergestalt und die Rolle des Herrschers als Schützer und Förderer der jeweiligen herrschaftslegitimierenden Religion. So beriefen sich die sasanidischen Herrscher auf den Willen Mazdas und gerierten sich als Schützer und Förderer der zoroastrischen Religion. Beispielhaft kommt dies im Tatenbericht Šapurs I. (240–270/3) zum Ausdruck:⁷ Šapur erscheint hier neben seiner Titulatur als „König der Könige von Iran und Nicht-Iran“, welche seinen umfassenden Herrschaftsanspruch dokumentiert, auch als „mazda-verehrender Gott“,⁸ dessen Ahnen ebenfalls göttlicher Abstammung sind. Ferner streicht er seine Verdienste um die rechte Verehrung der Götter heraus, die das enge Verhältnis von Herrscher und Gottheiten garantieren.⁹

Auf römischer Seite war die *pietas*, die religiöse Pflichterfüllung, eine Kerntugend der Herrscher, welche das gute Einvernehmen des Staates mit den Göttern sicherte. Der reichsweite Kaiserkult rückte den Herrscher in göttliche Sphären und war Ausdruck der Loyalität der Untertanen. Mit der Konstantinischen Wende und dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion vollzog sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts ein tiefgreifender

3 Zur gegenseitigen Anerkennung der Gleichrangigkeit s. E. Winter, Legitimität als Herrschaftsprinzip: Kaiser und „König der Könige“ im wechselseitigen Verkehr, in: H.-J. Drexhage/J. Sünskes (Hrsg.): *Migratio et Commutatio* (FS Pekáry), St. Katharinen 1989, 72–92.

4 Vgl. J. Wiesehöfer, *Statt einer Einleitung: ‚Randkultur‘ oder ‚Nabel der Welt‘? Das Sasanidenreich und der Westen. Anmerkungen eines Althistorikers*, in: J. Wiesehöfer/Ph. Huyse (Hrsg.), *Ērān ud Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart 2006, 9–28.

5 So der treffende Titel von E. Winter und B. Dignas: *Rom und das Perserreich: zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Berlin 2001.

6 N. Garsoïan, *Byzantium and the Sasanians*, *The Cambridge History of Iran*, Bd. 3/1, Cambridge 1983, 568–592, hier: 568.

7 Edition und Übersetzung: M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Leiden/Teheran 1978 und nun Ph. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka’ba-i Zardušt (ŠKZ) (Corpus Inscriptionum Iranicarum III 1/1, Bd. 1–2)*, London 1999; Zum Selbstverständnis Šapurs I. s. 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, 362–382, hier: 373 f.

8 Die mittelpersische Fassung unterscheidet hier zwei abgestufte Begriffe: *bay* für die göttliche Qualität des Herrschers und *yazd’* für Mazda und die anderen Götter. Siehe J. Wiesehöfer, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, München/Zürich 1994, 220 f. Eine ähnliche Mittelstellung des Herrschers zwischen gewöhnlichen Menschen und Göttern kennt auch das römische Kaiserreich.

9 Vgl. Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 373 f. und K. Mosig-Walburg, *Die frühen sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion: eine Untersuchung der zeitgenössischen Quellen*, Frankfurt a. M. 1982.

Wandel in der Herrschaftsideologie, der auch Auswirkungen auf das Verhältnis zu den Sasaniden zeitigen sollte. Aus dieser Zäsur ergibt sich auch die zeitliche Begrenzung der vorliegenden Untersuchung.

Im Fokus der folgenden Ausführungen soll nun jedoch kein statischer Vergleich der jeweiligen Herrschaftsideologien stehen, da ein solches Vorgehen die gegenseitige Wahrnehmung der beiden Monarchien sowie die daraus resultierenden beiderseitigen Reaktionen ausblenden und mithin die Dynamik der bilateralen Beziehungen mißachten würde. Ebenso soll der Begriff der Religion nicht auf die jeweils herrschaftslegitimierende Glaubensrichtung eingeschränkt werden. Vielmehr kommt gerade auch den jeweiligen religiösen Minderheiten eine gewichtige Rolle zu, insbesondere den Christen (die zumindest vor der Konstantinischen Wende im Römischen Reich als eine solche zu betrachten sind), aber auch Manichäern und Juden.¹⁰ Da Angehörige dieser Gruppen in beiden Reichen als Untertanen lebten, konnte sich deren Verhältnis zu dem einen Herrscher bzw. dessen Umgang mit ihnen jeweils auf die Situation in dem anderen Reich auswirken. So soll also im Folgenden untersucht werden, welche Rolle die Religion als ein sich wechselseitig beeinflussender Faktor in den politisch-militärischen Auseinandersetzungen von Römern und Sasaniden des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. spielte.

Als Ausgangspunkt dafür bietet sich auf sasanidischer Seite einer der *loci classici* an, das sog. „Testament“ Ardaširs I. an Šapur I., seinen Sohn und Nachfolger:

Wisset, daß Königtum und Religion Zwillinge sind. Jeder von beiden ist nur durch seinen Gefährten stark, weil die Religion das Fundament des Königtums und das Königtum der Wächter der Religion ist. Das Königtum kann nicht ohne sein Fundament auskommen und die Religion nicht ohne ihren Wächter. Denn das, was keinen Wächter hat, geht verloren, und das, was kein Fundament hat, wird niedergerissen.¹¹

Das hier gezeichnete Bild einer symbiotischen Beziehung von Königtum und Religion, welches uns eine arabische Quelle des 10. Jahrhunderts überliefert, scheint auf den ersten Blick die vielfach in der Literatur vertretene Vorstellung einer sasanidischen „Staatskirche“ zu bestätigen. Allerdings wurde in jüngerer Zeit überzeugend dargelegt, dass es sich hierbei um eine Konstruktion der spätsasanidischen Zeit handelt, die zumindest für das 3. und frühe 4. Jh. n. Chr. kaum zutreffend ist.¹² Vielmehr ist für den hier behandelten Zeitraum von einer erheblich differenzierteren Situation auszugehen. Gleichwohl soll das in der Quelle vermittelte Bild als Ausgangspunkt und Vergleichsmaßstab der folgenden Betrachtungen dienen.

10 S. dazu Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7).

11 Nach Winter/Dignas (wie Anm. 5), 230. Dieselbe Vorstellung einer engen Verbindung von Religion und Königtum findet sich mit geringen Abweichungen in mehreren Texten wieder, s. Ph. Gignoux, *Church-State Relations in the Sasanian Period*, *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* 1, 1984, 72-80, hier: 72-76.

12 Ebd. Vgl. Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 367 f. und Z. Rubin, *The Sasanid Monarchy*, *Cambridge Ancient History*², Cambridge 2000, 638-661, hier: 647-651.

Die Konfrontationen zwischen Rom und Persien begannen 230 mit Ardaširs programmatisch erhobenen Gebietsforderungen an das Römische Reich.¹³ Da sich der Sasanide als legitimer Nachfolger der Achaimeniden sah, erhob er konsequenterweise Anspruch auf Wiederherstellung des Perserreiches in seinen alten Grenzen, d. h. inklusive Syrien und Kleinasien.¹⁴ Ihre sakrale Fundierung fand diese Forderung, wie auch schon bei Dareios I. in der bekannten Inschrift von Behistun, in der Vorstellung einer von Mazda verliehenen Herrschaft. Die Wiederaufnahme einer über 500 Jahre alten Traditionslinie mag zwar primär dem Legitimationsbedürfnis des Usurpators Ardašir geschuldet gewesen sein, doch blieb sie auch unter seinen Nachfolgern wirkmächtig und sollte gegenüber dem Imperium Romanum die wichtigste Legitimationsgrundlage ihrer Außenpolitik bilden.¹⁵

Ardaširs Ansprüche auf römisches Territorium waren für den römischen Kaiser Severus Alexander natürlich inakzeptabel, so dass die folgende militärische Auseinandersetzung (230–233) unausweichlich war. Die römischen Quellen zeigen, dass man sich in Rom der neuen Qualität des gegnerischen Auftretens durchaus bewußt war. Dennoch verlief die römische Reaktion zunächst in recht traditionellen Bahnen. So verwies Severus Alexander im Vorfeld der Auseinandersetzungen warnend auf die Leistungen seiner Vorgänger in den Partherkriegen, und nachdem es ihm gelungen war, Ardašir in harten Kämpfen zurückzuschlagen, feierte er seinen Erfolg u. a. mit einer Münzemission, die ihn im Stile seiner Vorgänger Trajan, Lucius Verus und Marcus Aurelius als Sieger über den Personifikationen von Euphrat und Tigris stehend abbildet.¹⁶

In Folge der Wirren nach Alexanders Ermordung 235 gelangen Ardašir jedoch in den letzten Jahren seiner Regierung einige wichtige militärische Erfolge, wie die Eroberung von Carrhae und Nisibis sowie nach längerer Belagerung des wichtigen Handelsknotenpunktes Hatra. Mit der Eroberung dieser drei Städte dürfte Ardašir denn auch seine wichtigsten strategischen Ziele erreicht haben: die Sicherung seiner Westgrenze, die Kontrolle wirtschaftlich bedeutender Routen und die Schwächung der noch bestehenden arsakidischen Gegnerschaft im Inneren. Damit wird aber auch gleichzeitig deutlich, dass die propagierte Wiederherstellung des Achaimenidenreiches in erster Linie legitimatorische Funktion hatte.¹⁷

Nicht weniger erfolgreich war sein Sohn und Nachfolger Šapur I. (240–270/3), der als eine der bedeutendsten Herrschergestalten in die sasanidische Geschichte einging. Zwar

13 Vgl. E. Kettenhofen, Die Einforderung des Achämenidenerbes durch Ardasir: eine interpretatio romana, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15, 1984, S. 177–190. Zu der Frage, inwieweit schon die Arsakiden an achaimenidische Traditionen anknüpften s. E. Winter, Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr. – ein Beitrag zum Verständnis der außenpolitischen Beziehungen zwischen den beiden Großmächten, Frankfurt a. M. u. a. 1988, 29 f.

14 Herodian 6, 2, 1 f. und Cassius Dio 80, 4, 1. Vgl. Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 31 ff.

15 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 39. Vgl. auch den Brief Šapurs II. an Konstantin (Ammianus Marcellinus XVII 5, 3 ff.).

16 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 60 f.

17 Die Vorstellung, dass diese Funktion nur nach außen bestanden habe (vgl. Rubin [Anm. 12], 646) erscheint allerdings etwas einseitig.

errang Kaiser Gordian III. 243 zu Beginn seines großangelegten Persienfeldzugs einen prestigeträchtigen Sieg,¹⁸ doch endete die römische Offensive im Folgenden mit einer empfindlichen Niederlage sowie dem Tod des Kaisers.¹⁹ In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist die Inszenierung des Feldzuges durch Gordian, der zu diesem Anlass Spiele für Minerva Propugnatrix bzw. Athena Promachos stiftete und damit offenkundig auf die dezidiert achaimenidische Programmatik der Sasaniden reagierte.²⁰ Indem er die Schutzgöttin Athens während der Perserkriege des 5. Jahrhunderts v. Chr. ehrte und sie um Unterstützung anrief, stellte er gleichzeitig seinen Feldzug in eine Reihe mit den großen Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Barbaren. Offenkundig hatte Rom also inzwischen die im Vergleich zu den Parthern eigenständige Propaganda der Sasaniden erkannt und eine entsprechende Antwort darauf gefunden.²¹

Den sicherlich prestigeträchtigen Erfolg errang Šapur jedoch 260, als es ihm gelang, das Heer Kaiser Valerians entscheidend zu schlagen und – einmalig in der römischen Geschichte – den Imperator selbst gefangen zu nehmen. Von weiterreichender Bedeutung war allerdings die massenhafte Deportierung römischer Kriegsgefangener – unter ihnen auch viele Christen – in die persischen Kernlande. Es handelte sich dabei v. a. um Einwohner der Städte Syriens, Kilikiens und Kappadokiens, die Šapur I. im Laufe der Auseinandersetzungen zwischen 253 und 260 einnehmen konnte.²² Dies war aus sasanidischer Sicht eine durchaus logische Maßnahme, brachten doch die Gefangenen willkommenes technisches, aber auch künstlerisches Know-How mit. Darüber hinaus dienten sie als willkommene Arbeitskräfte beim Ausbau der unterentwickelten Infrastruktur.²³

Ein unbeabsichtigter Nebeneffekt der Deportationen war das damit verbundene Wachstum der christlichen Bevölkerung in Persien. Zwar existierten schon seit dem 2. Jahrhundert christliche Gemeinden, jedoch v. a. im nördlichen Mesopotamien, wo Edessa eine wichtige Rolle in der Missionierung spielte.²⁴ Mit den Deportierten etablierte sich nun gerade auch im persischen Kerngebiet eine nicht unbeträchtliche christliche Minderheit.²⁵

18 Diesen Erfolg feierte Gordian mit einem Medaillon, das ihn wie Severus Alexander als Triumphator über Euphrat und Tigris darstellt, vgl. Winter, *Friedensverträge* (wie Anm. 13), 82.

19 Die genauen Todesumstände – Verwundung oder Ermordung durch seine eigenen Soldaten – sind strittig, Winter, *Friedensverträge* (wie Anm. 13), 83 ff.

20 Monum. Germ. Hist. AA IX, 147, vgl. H.-J. Gehrke, Gordian III., in: M. Clauss (Hrsg.): *Die römischen Kaiser*, München 1997, 202-209, hier: 209.

21 Unklar bleibt jedoch, weshalb Gordian auf die Perserkriege des 5. Jahrhunderts rekurrierte, und nicht wie etwa ein gutes Jahrhundert später Julian (s. u.) auf Alexander den Großen, der seit Pompeius als Vorbild für römische Orient-Feldzüge diente.

22 Vgl. W. Schwaigert, *Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, Marburg 1989, 19 f.

23 Ebd., 36-38. J. Balty, *Mosaïques romaines. Mosaïques sassanides: Jeux d'influences réciproques*, in: Wiesehöfer/Huysse (Hrsg.), *Ērān und Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart 2006, 29-44.

24 Zu den Anfängen des Christentums: Schwaigert (wie Anm. 22), 1-11 und C. D. G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1 D2), Göttingen 1981.

25 Sprachlich bestand allerdings eine Zweiteilung der christlichen Gemeinschaft. Während die einheimischen

Gerade für die Christen schien das Los der Deportation dabei weniger hart als es zunächst scheint, hatten sie doch zu dieser Zeit gerade unter Christenverfolgungen im Imperium Romanum zu leiden, wohingegen ihnen in Persien die Religionsausübung gestattet war. Somit waren auch für Šapur keine Loyalitätsprobleme seitens der Deportierten zu erwarten. In dieser Hinsicht herrschte also unter den frühen Sasaniden ein Klima religiöser Toleranz, obwohl die neue Dynastie in starkem Maße auf die sakrale Legitimation ihrer Herrschaft baute. Offenbar bestand darin so lange kein Widerspruch als der Herrscher sich der Loyalität seiner Untertanen sicher sein konnte.

Gleiches galt auch für das Imperium Romanum. Die Christenverfolgungen unter Decius waren eine Folge seines Opfergebotes, welchem sich die Christen aus religiösen Gründen verweigerten. Da das Opfer aber auch Ausdruck der Loyalität gegenüber dem Kaiser war, der mit dieser Maßnahme auf die Krise des Reiches reagierte, konnte Decius schwerlich darüber hinwegsehen.²⁶ Die Deportationen Šapurs hatten somit für das Imperium Romanum nicht nur einen Verlust an Menschen und der mit ihnen verbundenen Wirtschaftsleistung zur Folge. Zumindest für die Dauer der Verfolgungen konnten die Christen im Reich Persien gewisse Sympathien entgegenbringen, und durch die nach wie vor bestehenden Kontakte zu ihren Glaubensbrüdern dort bestand die Gefahr, dass der Feind wichtige Informationen erhielt.²⁷

Spielte Religion bislang also vor allem hinsichtlich der Legitimation von Herrschaft bzw. in der Auseinandersetzung mit äußeren Gegnern eine Rolle, bekam sie nun durch die Situation der religiösen Minderheiten zusätzliches Gewicht. Die gilt umso mehr, als just zur gleichen Zeit mit dem Manichäismus eine weitere Bewegung entstand, die in beiden Reichen Fuß fassen konnte. In Persien profitierte die neue Religion von der dortigen Toleranz. Mani selbst soll von Šapur I. empfangen worden sein, um ihm seine Lehren verkünden.²⁸ Möglicherweise hat sich Šapur von der integrativen Lehre Manis auch politische Vorteile versprochen, da er sich von ihm sogar auf seinen Feldzügen gegen Rom begleiten ließ.²⁹

Auf Šapur folgten mehrere, z. T. recht kurzlebige Herrscher, die auch aufgrund innenpolitischer Schwierigkeiten nicht an die Erfolge ihres Vorgängers anknüpfen konnten. Hormizd I. (270/3³⁰–274) setzte die tolerante Politik seines Vaters gegenüber Christen,

Christen syrisch sprachen, verwendeten die Deportierten ihre griechische Muttersprache, Schwaigert (wie Anm. 22), 35 und J. P. Asmussen, Christians in Iran, in: Cambridge History of Iran, Bd. 3/2, Cambridge 1983, 924–948, hier: 929 f.

26 Zu Decius s. J. B. Rives, The Decree of Decius and the Religion of Empire, in: Journal of Roman Studies 89, 1999, 135–154 und H. A. Pohlsander, The Religious Policy of Decius, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II 16/3, Berlin/New York 1986, S. 1826–1842. Zu Valerian s. K.-H. Schwarte, Die Christengesetze Valerians, in: W. Eck (Hrsg.): Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit, Köln 1989, 103–163.

27 Der Vorwurf der Spionage wurde umgekehrt auch gegen die persischen Christen während der römisch-sasanidischen Kriege unter Šapur II. erhoben.

28 G. G. Blum, Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 91, 1980, 11–32, hier: 14.

29 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 123 und R. N. Fry, The History of Ancient Iran (HdA III 7), München 1984, 300.

30 Die Datierung von Šapurs Tod und der Thronbesteigung von Hormizd ist umstritten.

Manichäern und Juden fort.³¹ Unter seinen Nachfolgern Bahram I. (274–276) und Bahram II. (276–293) sollte sich dies jedoch wandeln. Diese Entwicklung ist eng verbunden mit der Person des zoroastrischen Oberpriesters Kartir, dessen Karriere bereits unter Šapur I. begonnen hatte.³² Nach seinem weiteren Aufstieg unter Hormizd und Bahram I. erreichte sein Einfluß unter Bahram II., der bei Herrschaftsantritt noch recht jung war und zudem mit Thronstreitigkeiten in der eigenen Familie zu kämpfen hatte, schließlich den Höhepunkt,³³ wie sein Titel „Kartir, Seelenerlöser des Bahram, Magus-Meister des Ahura Mazda“³⁴ verdeutlicht. Zumindest für die Regierungszeit Bahrams II. scheint damit die im Testament Ardaširs propagierte Verbindung von Religion und Königtum Wirklichkeit geworden zu sein.³⁵

Kartir verfocht einen eher konservativen religiösen Kurs und versuchte, die Stellung der zoroastrischen Priesterschaft auszubauen. Dabei ging er auch gegen religiöse Minderheiten vor.³⁶ 276 wurde Mani wohl auf Betreiben Kartirs inhaftiert und verstarb bald darauf. Etwas später, unter Bahram II., setzte dann eine allgemeine Verfolgung der Manichäer ein.³⁷ In der Folge gerieten dann auch weitere Glaubensrichtungen, unter ihnen die Christen, in das Visier des Oberpriesters.³⁸ So rühmte sich Kartir in seinen Inschriften, durch die Gunst Bahrams dem rechten Glauben zu seiner Geltung verholfen und Juden, Hindus, Christen und Manichäer samt ihren Irrlehren zerschlagen zu haben.³⁹

Diese Entwicklung kam nicht von ungefähr. Die Christen hatten sich zu einer veritablen Größe entwickelt und sich auch in den persischen Kernlanden organisiert. Insofern konnten sie von der zoroastrischen Priesterschaft durchaus als ernstzunehmende Konkurrenz empfunden werden. Da außerdem der Verfolgungsdruck im Römischen Reich gewichen war, mögen auch Zweifel an der Loyalität dieser Bevölkerungsgruppe gestiegen sein, zumal Persien außenpolitisch in die Defensive zu geraten drohte.

So gelang Kaiser Aurelian mit der Beseitigung des palmyrenischen Sonderreiches wieder eine direkte Kontrolle der Ostgrenze. 283 stieß Kaiser Carus sogar bis zur sasanidischen Hauptstadt Ktesiphon vor, wo er allerdings verstarb.⁴⁰ Mit dem Herrschaftsantritt Diokletians 284 begann dann schließlich die Phase der Konsolidierung des Römischen Rei-

31 Schwaigert (wie Anm. 22), 39.

32 Vgl. Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 123.

33 Vgl. R. N. Frye, *The Political History of Iran under the Sasanians*, in: *The Cambridge History of Iran*, Bd. 3/1, 116–180, hier: 128; Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 374 f. und Winter, *Friedensverträge* (wie Anm. 13), 140.

34 Blum (wie Anm. 28), 18.

35 Vgl. Asmussen (wie Anm. 25), 936. Zurückhaltender: Rubin (wie Anm. 12), 648.

36 Blum (wie Anm. 28), 18 ff.

37 Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 372. Ein Grund dafür mag gewesen sein, dass sie durch die Berührungspunkte mit dem Zoroastrismus dessen Priesterschaft besonders bedrohlich erschienen, Schwaigert (wie Anm. 22), 44.

38 Ebd., 42–44.

39 Allerdings ist das tatsächliche Ausmaß der Verfolgung und Kartirs Bedeutung mangels Quellen schwer einzuschätzen, s. Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 369 f. mit Anm. 26. Vgl. Blum (wie Anm. 28), 20: „Die auf der Inschrift Kartirs erwähnte Ausschaltung aller nichtiranischen Religionen ist natürlich mehr das Programm der offiziellen Religionspolitik als der Bericht über ihren tatsächlichen Erfolg.“

40 Angeblich aufgrund eines Blitzschlages, was dahingehend gedeutet wurde, dass es Rom nicht gestattet sei, noch weiter auszugreifen, s. Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, 38, 3–5 und *Historia Augusta, Vita Cari*, 8 f.

ches. Angesichts der eigenen Schwäche nahmen die Sasaniden 287 diplomatischen Kontakt auf, der in einem Friedensschluß 288 mündete und beiden Seiten einen vorläufigen Aufschub von Kriegshandlungen gönnte.⁴¹

Zu dem außenpolitischen Druck kamen für Bahram innenpolitische Schwierigkeiten hinzu,⁴² weswegen seine Religionspolitik auch unter diesen Gesichtspunkten zu beurteilen ist. Der gestiegene Einfluß der zoroastrischen Priesterschaft wäre dann als Versuch zu werten, durch ein Bündnis von Thron und Altar die innere Einheit zu stärken.⁴³ Somit dürfte die erste Christenverfolgung im Sasanidenreich auf eine komplexe Gemengelage von unklarer Loyalität, Schwäche des Herrschers aufgrund außen- wie innenpolitischer Schwierigkeiten sowie der Eigeninteressen der zoroastrischen Priesterschaft zurückzuführen sein.⁴⁴

Mit dem Tod Bahrams II. endeten sowohl die Repressalien als auch der Einfluß Karters, was zeigt, dass die Verbindungen von Herrscher und Klerus keineswegs derart gefestigt waren, um bereits von einer Staatskirche sprechen zu können. Seine Nachfolger Bahram III., der nur wenige Monate regierte, und Narseh (293–302) kehrten zur Tolerierung religiöser Minderheiten zurück.⁴⁵ Eine mögliche Erklärung bietet das Manichäer-Edikt Diokletians (297), mit dem deren Verfolgung im Römischen Reich einsetzt. Narseh wurde so die Möglichkeit geboten, eine wichtige Bevölkerungsgruppe gegen den gemeinsamen Feind um sich zu scharen.⁴⁶ Ebenso dürften die unter Diokletian einsetzenden Christenverfolgungen die Lage der Christen in Persien vereinfacht haben.⁴⁷

Nachdem Diokletian das Imperium Romanum konsolidiert hatte, konnte er sich auch wieder militärisch den Sasaniden zuwenden. Im Jahr des Manichäer-Ediktes wurde sein Mitkaiser Galerius mit einem Feldzug gegen die Sasaniden betraut, der zunächst wenig erfolgreich verlief, im folgenden Jahr hingegen mit einem deutlichen Sieg der Römer endete. Möglicherweise ist die Gleichzeitigkeit von Manichäer-Edikt und Perserfeldzug nicht ganz zufällig, konnte doch der Manichäismus von römischer Warte aus als eine „persische“ Religion gesehen werden. In diesem Falle wären also militärische und religionspolitische Intervention Hand hin Hand gegangen.⁴⁸

Mit dem aus dem Feldzug resultierenden Frieden von Nisibis verloren die Sasaniden einen Großteil der Erfolge Šapurs und mußten eine erstarkte Position Roms an ihrer

41 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 130 ff. Allerdings mußten sie 290 dulden, dass Diokletian den einst nach Rom geflüchteten Arsakidenprinzen Tiridates zum Herrscher über (Teil-)Armenien einsetzte.

42 U. a. ein Usurpationsversuch seines Bruders, s. Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 131 und Frye, CHI 3/1 (wie Anm. 33), 128 f.

43 Winter, Friedensverträge (wie Anm. 13), 140 und Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 375.

44 Vgl. ebd., 372.

45 Frye CHI 3/1 (wie Anm. 33), 131. Gleiches gilt auch für die Regierungszeit von Hormizd II. (303–309), Blum (wie Anm. 28), 23.

46 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 374.

47 Dafür spricht auch die in dieser Zeit faßbare (Re-)Organisation der christlichen Gemeinden. So hören wir erstmals von einem Bischof in der Hauptstadt Ktesiphon, Schwaigert (wie Anm. 22), 47 und Asmussen (wie Anm. 25), 930 f. Bezeichnenderweise entsprang daraus auch ein Streit um die innerkirchliche Vorrangstellung, die auch Bischöfe des Römischen Reiches involviert wurden, Blum (wie Anm. 28), 24 f.

48 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 372 f.

Westgrenze hinnehmen.⁴⁹ Insbesondere der Einflußverlust in Armenien, das etwa um 300 christlich wurde, war sicherlich schmerzlich und am Vorabend der Konstantinischen Wende für das Verhältnis Rom-Persien besonders bedeutungsvoll. Insofern nimmt es kaum Wunder, dass die Revision des Friedens zu den Kernzielen sasanidischer Politik in den kommenden Jahrzehnten werden sollte.⁵⁰

Zunächst aber bescherte der Frieden von Nisibis den beiden Parteien eine gut 40 Jahre währende Ruhepause. Erst mit Šapur II. (309–379), der noch als Kind den Thron bestieg, hatte das Sasanidenreich wieder einen Herrscher, der, nachdem er die Verhältnisse im Laufe seiner Regierungszeit geordnet hatte, fähig und willens war, die Schmach des Friedens von Nisibis auszumerzen.

In den 330er Jahren entflammte der Streit um Armenien erneut. Auf die Vertreibung des armenischen Vasallenkönigs durch den Sasaniden reagierte Konstantinopel 336 mit der Einsetzung von Hannibalianus, eines Neffen Constantins, womit die Kampfhandlungen wieder eröffnet waren.

Die Gründe für die Feindseligkeiten lagen natürlich v. a. in dem für die Sasaniden schmerzhaften Frieden von Nisibis. Allerdings hatte sich auch die religiöse Gesamtsituation seither grundlegend verändert. Mit der Konstantinischen Wende begann sich nun das Christentum im Römischen Reich allmählich als offizielle Religion zu etablieren – mit weitreichenden Folgen für das römisch-sasanidische Verhältnis. Hatte das Sasanidenreich bisher für die Christen den Vorteil geboten, dass sie vor Verfolgungen relativ gut geschützt waren, bot ein christliches Imperium Romanum nun eine mögliche Identifikationsfigur, womit für die Perser sicherlich die Furcht vor einer fünften Kolonne wuchs. Auch das christliche Armenien drohte, sich endgültig an die Glaubensgenossen anzuschließen.

Verschärft wurde die Lage dadurch, dass sich Constantin, seit 324 Alleinherrscher, als Schutzherr aller Christen verstand – einschließlich derjenigen im Perserreich. Hier lässt der bekannte Brief von Constantin an Šapur trotz seines höflichen Tones an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:⁵¹

Das darfst du glauben, daß ich große Freude empfunden habe bei der Kunde, es seien auch die herrlichen Landschaften Persiens weithin, ganz so wie ich es wünsche, mit einer Schar dieser Leute ausgezeichnet, ich meine nämlich die Christen, zu deren Gunsten ich ja überhaupt rede. Möge es dir also aufs beste ergehen und ebenso aufs beste auch diesen, da auch sie ja dein sind; denn so wirst du den Herrn der Welt mild, gnädig und liebevoll finden. Diese also übergebe ich deinem Schutz, da du so mächtig bist, eben diese lege ich in deine Hand, da du dich auch durch Frömmigkeit auszeichnest. Diese liebe gemäß

49 Siehe R. C. Blockley, *Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds 1992, 5 ff.
50 B. Isaac, *Eastern Frontier*, Cambridge Ancient History², Bd. 13, Cambridge 1998, 437–460, hier: 437. Die Kriege zwischen 337–363 waren zu einem großen Teil Folge dieser Situation.

51 Eusebius, *Vita Constantini* IV 9–13 (hier: 13), vgl. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, 258 f. und ders.: *Constantine and the Christians of Persia*, *Journal of Roman Studies* 75, 1985, 126–136, hier: 131 f.

deiner Menschenfreundlichkeit, denn so wirst du durch deinen Glauben dir selber und auch uns eine unendliche Wohltat erweisen.

Der Brief stammt wohl aus dem Jahr 324, als sich eine sasanidische Gesandtschaft in Konstantinopel aufhielt.⁵² Nach Eusebius hatte ihn Constantin mit eigener Hand geschrieben und wohl auch Abschriften davon auf Latein und Griechisch im Reich verbreiten lassen.⁵³ Folglich dürfte der Kern der Aussage sicherlich dem Selbstverständnis Constantins entsprechen.⁵⁴ So hatte er auch schon zuvor in Verträgen mit Goten und Sarmaten Klauseln einfügen lassen, aufgrund derer er sich als Urheber ihrer Konversion bezeichnen konnte.⁵⁵

Somit trat nun in den anstehenden Auseinandersetzungen neben die politische Dimension – in erster Linie der Streit um Armenien und die Revision des Friedens von Nisibis – auch eine religiöse hinzu. Dies verdeutlichen auch die Vorbereitungen zu einem großangelegten Feldzug, den Constantin im Jahre 337 plante: Erstmals finden sich während eines Kriegszuges auch Bischöfe in der Entourage des Kaisers.⁵⁶

Auch wenn hier eine merkliche Zäsur und ein gestiegenes Gewicht religiöser Belange festzustellen sind, wäre es indes sicherlich übertrieben, hierin eine frühe Art von Glaubenskrieg oder gar einen religiös motivierten Feldzug zu sehen.⁵⁷ Dies zeigt schon die Tatsache, dass der konkrete Anlass der Streit um Armenien war.⁵⁸ Constantins Rolle als Schutzherr des Christentums war ebenso Teil seiner Herrschaftslegitimation, wie die der sasanidischen Könige als Förderer des zoroastrischen Glaubens. Allerdings bot die christliche Religion durch ihren transnationalen, missionarischen Charakter erheblich mehr Möglichkeiten, sie auch für außenpolitische Belange einzusetzen.⁵⁹

Folgerichtig begann nach der Wiederaufnahme des Feldzugs unter Constantius II. nicht nur eine circa 40 Jahre währende militärische Auseinandersetzung zwischen Römern und Persern, sondern auch eine systematische Christenverfolgung im Sasanidenreich.⁶⁰ Dies ging mit einer zunehmenden Institutionalisierung der zoroastrischen Priesterschaft und

52 Zur gleichen Zeit war Hormizd, ein Bruder Šapurs, zu den Römern geflohen, erhielt aber keine Unterstützung durch Constantin. Die Gesandtschaft Šapurs erreichte einen Freundschaftsvertrag mit Rom, Blockley (wie Anm. 49), 9 f.

53 Eusebius, Vita Constantini IV 8.

54 Vgl. Barnes, Christians (wie Anm. 51), 131: „Constantine regarded himself as a divinely ordained protector of Christians everywhere, with a duty to convert pagans to the truth, and his fundamental assumption about his mission in life inevitably shaped his policy towards Persia, where a large number of Christians lived under a Zoroastrian monarch.“ Contra: Blum (wie Anm. 28), 26.

55 Barnes, Christians (wie Anm. 51), 131.

56 Eusebius, Vita Constantini IV 56 f. Vgl. Isaac (wie Anm. 50), 460: „Thus we have seen that Constantine was the first to introduce religion as a serious factor in the conflict between two empires, using it as a tool for the justification of war.“

57 So Isaac (wie Anm. 50), 438: „This innovation (sc. die Begleitung durch Bischöfe) introduced an element of ecclesiastical involvement into warfare. Constantine was also the first Roman emperor who intervened against the Persian king on behalf of his Christian subjects.“ Auch Barnes (wie Anm. 51), 132 spricht von „religious crusade“.

58 Vgl. Blockley (wie Anm. 49), 11 f.

59 Vgl. ebd., 102 f. und Gignoux (wie Anm. 11), 77.

60 S. dazu Schwaigert (wie Anm. 22), 120-135 und Blockley (wie Anm. 49), 15.

einer Stärkung der Orthodoxie einher,⁶¹ was wohl auf das Bestreben des Großkönigs zurückzuführen ist, mit der Förderung einer „nationalen“ Religion seine eigene Stellung zu festigen.

Äußerer Anlass für die Verfolgungen war die Weigerung der Christen, eine spezielle Kriegsteuer zu zahlen,⁶² was einer Rebellion gegen den Herrscher gleichkam. Dieses Verhalten mag aus Sicht des Großkönigs den Verdacht der Illoyalität verstärkt haben. Dadurch, dass der römische Kaiser sich nun als christlicher Herrscher verstand, gerieten die Christen in Persien quasi automatisch in den Verdacht, mit dem Feind zu paktieren. Derlei Vorwürfe wurden auch von zoroastrischen Priestern, aber auch Juden und Manichäern geschürt.⁶³ Dass derlei Anschuldigungen nicht ganz aus der Luft gegriffen waren, zeigen die Schriften des syrischen Bischofs Aphrahat, der aus seinen Hoffnungen auf die Lichtgestalt Constantin keinen Hehl machte.⁶⁴

Somit kam neben originär politischen Gründen auch die Konkurrenz der Glaubensrichtungen untereinander zum Tragen, wobei diese durchaus unterschiedliche Motive hatten.⁶⁵ So dürften sich die Juden angesichts der Christianisierung des Römischen Reiches von einer weiteren Expansion der Christen bedroht gefühlt haben, während sie selbst für die Sasaniden politisch ungefährlich waren.⁶⁶ Zudem traten die Christen theologisch in Konkurrenz zu ihnen.⁶⁷ Der zoroastriische Klerus hingegen sah sich und seinen Einfluss durch die Konsolidierung und Expansion des Christentums bedroht, das mittlerweile auch schon in der persischen Oberschicht und dem Königshaus Fuß gefasst hatte.⁶⁸

Folglich lassen sich die Christenverfolgungen unter Šapur II. auf mindestens drei Gründe zurückführen: Erstens die grundlegend veränderte außenpolitische Situation, in der sich das Sasanidenreich einem Gegner gegenüber sah, der die Grundlage seiner sakralen Legitimation in einer epochalen Zäsur gewandelt hatte und auf dieser Basis nun Suprematieansprüche stellte, die sich auf die eigenen Untertanen erstreckten, zweitens die Zweifel an der Loyalität dieser Untertanen und schließlich die Konkurrenzsituation der verschiedenen Glaubensrichtungen im Sasanidenreich, die dazu führte, dass Zoroastrier, Juden und z. T. auch Manichäer aufgrund ihrer jeweils durchaus unterschiedlichen Interessen gegen die Christen als gemeinsamen Gegner beim Herrscher intervenierten.

Der Frieden, den Šapur 363 mit Kaiser Jovian schloß, brachte für die Sasaniden die langersehnte Rückgewinnung der im Frieden von Nisibis verlorenen Positionen.⁶⁹ Ihm

61 Vgl. Frye CHI 3/1 (wie Anm. 33), 140: „Under Shapur II the process of the establishment of church-state relationships seems to have reached its culmination. The Zoroastrian church was now fully identified with the monarchy and yet the church had its separate place in society with a hierarchy of its own.“

62 Frye CHI 3/1 (wie Anm. 33), 139 f. und Blum (wie Anm. 28), 28 f.

63 Schwaigert (wie Anm. 22), 123 und Blockley (wie Anm. 49), 11.

64 Vgl. Blum (wie Anm. 28), 27 f. und Wiesehöfer, *Loyalitäten* (wie Anm. 7), 378. Zu Aphrahat s. Barnes, *Christians* (wie Anm. 51).

65 Schwaigert (wie Anm. 22), 124 ff.

66 Ebd., 125.

67 Ebd., 127 f.

68 Ebd., 129-132.

69 Die Gebiete östlich des Tigris gingen für Rom ebenso verloren wie die strategisch wichtigen Städte Nisibis und Singara. Auch der römische Einfluß auf Armenien schwand. Allerdings konnte Šapur keine vollständige Revision

unmittelbar vorausgegangen war der unglücklich Feldzug Kaiser Julians, der die Auseinandersetzung mit Persien von seinem Vorgänger Constantius II. geerbt hatte. Als bekennender Heide konnte er sich jedoch kaum als Schutzherr der Christen gerieren. Entsprechend griff er – ähnlich wie einst Gordian III. mit seinem Bezug auf die Perserkriege – zur propagandistischen Untermauerung seines Unternehmens auf ein anderes Vorbild zurück und ließ sich als neuer Alexander feiern.⁷⁰ Mit Julians Niederlage und Tod 363 endete nicht nur der kurze Versuch einer Restituierung des antiken Heidentums, auch der römisch-sasanidische Konflikt sollte sich wieder für einige Jahrzehnte beruhigen.

Ebenso besserte sich die Lage der Christen im Sasanidenreich nach dem Friedensschluss, was nochmals den Primat der Politik vor der Religion bestätigt.⁷¹ Zwar kam es auch unter Šapurs Nachfolgern noch zu Verfolgungen,⁷² doch nahm deren Umfang und Intensität ab. Yazdgard I. (399–421) begünstigte die Christen sogar zeitweilig als Gegengewicht zum zoroastrischen Klerus.⁷³ Zu der Entspannung trugen wohl ferner auch die Bildung einer eigenständigen ostsyrischen Kirche sowie deren „nestorianischer“ Sonderweg bei, den sie im 5. Jahrhundert einschlug.⁷⁴ Aus der Sicht der orthodoxen römischen Kaiser waren sie folglich als Häretiker anzusehen, womit sich wiederum für die Sasaniden die Frage nach der Loyalität nicht mehr so dringend stellte. Ein deutliches Zeichen hierfür ist die wichtige Rolle, die christliche Kleriker ab dem 5. Jahrhundert als Gesandte der Sasanidenkönige spielten.⁷⁵

Dennoch blieben die persischen Christen in einer ambivalenten und tendenziell prekären Rolle zwischen „den zwei Schultern der Welt“, wie die Synode von 420 die beiden Großmächte bezeichnete,⁷⁶ deren Verhältnis zueinander auch weiterhin ihre eigene Situation prägen sollte.⁷⁷

Kommen wir abschließend zu der Ausgangsfrage zurück, der Rolle der Religion in den römisch-sasanidischen Konflikten. Wie schon eingangs festgestellt, lässt sich für den behandelten Zeitraum die Vorstellung eines Bündnisses zwischen Thron und Altar, wie es in dem sog. Testament Ardaširs I. zum Ausdruck kommt, für keine der beiden Seiten aufrecht erhalten. Die Reklamierung des achaimenidischen Erbes durch Ardašir war zu-

der Bestimmungen von Nisibis erreichen, Blockley (wie Anm. 49), 27 ff.

70 Isaac (wie Anm. 50), 439: „The war of 363 was entirely different from the struggles in the preceding period. Julian fought this war along the lines of those planned by earlier generals, from the first half of the first century B.C. onwards, who had hoped to emulate Alexander.“

71 Vgl. Wiesehöfer, Loyalitäten (wie Anm. 7), 379.

72 Blockley (wie Anm. 49), 15 und Blum (wie Anm. 28), 31.

73 Asmussen (wie Anm. 25), 939 f. Als gegen Ende seiner Regierungszeit aufgrund christlicher Provokationen die Verfolgungen wieder aufflammten, reagierte Theodosius II. 421/2 mit einem Feldzug. In dem nachfolgenden Friedensvertrag wurde die Religionsfreiheit für beide Reiche explizit festgehalten, s. Isaac (wie Anm. 50), 443, der hierzu feststellt: „The war of 421-2, then, was the first time in history when one state went to war with another for the sake of Christianity.“

74 S. Wiesehöfer, Persien (wie Anm. 8), 272 und Müller (wie Anm. 24), 294-300.

75 S. dazu N. G. Garsoïan, Le rôle de l'hïérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides, in: *Revue des études arméniennes* 10, 1973, 119-138 und Blockley (wie Anm. 49), 118 f.

76 S. P. Brock, Christians in the Sasanian empire: a case of divided loyalties, in: S. Mews (Hrsg.), *Religion and national identity*, Oxford 1982, 1-19, hier: 7.

77 Vgl. Blockley (wie Anm. 49), 144 f. und Garsoïan *CHI* 3/1 (wie Anm. 33), 584 f.

nächst sicherlich zum Großteil dem Legitimationsbedürfnis der neuen Dynastie geschuldet, sollte aber für die Folgezeit zu einer Konstante der sasanidischen Herrschaftsideologie werden. Die religiöse Fundierung dieses Anspruches fand sich in der von Mazda verliehen Herrschaft, was zwangsläufig mit dem römischen Weltreichsgedanken kollidierte, nach dem den Nachkommen des Aeneas von Jupiter ein „imperium sine fine“ verheißen wurde. Die von Gordian III. gestifteten Spiele zu Ehren der Athena Promachos zeugen davon, dass Rom die Eigenheiten des neuen Gegners wahrnahm und darauf reagierte. Auf der realpolitischen Ebene waren beide Seiten jedoch weit davon entfernt, ihre propagierten Ziele durchsetzen zu können, was v. a. daran lag, dass sich zwei annähernd ebenbürtige Reiche gegenüberstanden. So beschränkten sich die jeweiligen Bemühungen auf die Kontrolle der Grenzen und der strategischen Knotenpunkte.

Von nachhaltiger Bedeutung sollte die Etablierung religiöser Minderheiten, namentlich der Manichäer und der Christen, in beiden Reichen sein. Wie gesehen, hatte deren Situation auf der einen Seite auch Auswirkungen auf der anderen. Dabei stand allerdings nicht die Frage des Glaubens im Vordergrund. Hier herrschte zunächst bei Römern wie Sasaniden eine recht tolerante Haltung vor. Obwohl die Legitimation beider Monarchien eine starke sakrale Komponente hatte, stand dies solange nicht im Widerspruch zum persönlichen Glauben der Untertanen, wie deren Loyalität dem Herrscher gegenüber nicht in Frage stand. So führte die Verweigerung des staatstragenden Opfers zur Christenverfolgung unter Decius und wohl auch Valerian, was wiederum den Sasaniden die Tolerierung ihrer eigenen christlichen Minderheit erleichterte.

Auch in der Folgezeit sollten die jeweiligen politischen Umstände den Umgang mit der Religion beeinflussen. So sind die Verfolgungen von Manichäern und Christen in Persien unter Bahram I. und Bahram II. zwar in erster Linie mit dem Aufstieg Karters und seinem Bestreben, die Stellung des zoroastrischen Klerus auszubauen, verknüpft, doch spielten auch die außen- wie innenpolitische Probleme der Herrscher eine Rolle. Der Versuch Bahrams II., seine prekäre Stellung durch ein engeres Bündnis mit der zoroastrischen Kirche zu konsolidieren, wurde denn auch von seinen Nachfolgern zugunsten einer toleranteren Haltung aufgegeben. Die restaurative Religionspolitik Diokletians, die mit Repressalien gegen Manichäer und Christen einherging, begünstigte wiederum dieses Unterfangen.

Erst mit der Konstantinischen Wende änderte sich die Situation grundlegend. Ein Imperium Romanum Christianum, dessen Herrscher sich als Schutzherr aller Christen verstand, war für das Sasanidenreich, dem an der Revision des Friedens von Nisibis gelegen war, in mehrfacher Hinsicht bedrohlich, zumal auch der ewige Zankapfel Armenien christlich geworden war und sich enger an Rom anzuschließen drohte. Die Loyalität der persischen Christen, die sich von den Verfolgungen unter Bahram II. erholt und ihre kirchliche Struktur ausgebaut hatten, stand nun in Frage. Sichtbares Zeichen hierfür war der Streit um die Kriegssteuer, der den Anlaß für die sich anschließenden Verfolgungen gab. Verschärfend kam noch die Konkurrenzsituation zu Zoroastriern und Juden hinzu, denen an einer allzu starken Rolle des Christentums nicht gelegen sein konnte.

Die engere Bindung des sasanidischen Herrschers an den zoroastrischen Klerus, die mit einer stärkeren Institutionalisierung als Kirche einherging, dürfte demnach durch den Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im Römischen Reich mindestens begünstigt, vielleicht sogar initiiert worden sein. So wurden im 4. Jahrhundert auf beiden Seiten die Grundlagen für die Entwicklung der jeweiligen Staatskirchen gelegt. Zumindest auf persischer Seite blieb dabei aber noch genügend Freiraum für andere Glaubensrichtungen, wie die weitgehende Tolerierung der Christen nach ihrer konfessionellen Eigenständigkeit und der damit verbundenen Entschärfung potentieller Loyalitätskonflikte zeigt.

Somit kann man für unseren Betrachtungszeitraum das Verhältnis von Staat und Religion keineswegs auf ein einfaches Bild von „Thron“ und „Altar“ reduzieren. Vielmehr ist es geprägt durch ein dynamisches Wechselspiel verschiedener Faktoren: die Frage der Loyalität der Untertanen, die außen- wie innenpolitische Situation der Reiche, die Wahrnehmung der jeweiligen Kontrahenten sowie die mitunter divergierenden Interessen der verschiedenen Glaubensrichtungen. Damit erscheint Religion zwar nicht als Zwilling des Königtums, aber doch zumindest als die kleine Schwester.