

Erinnern an Herakleios

Zur Darstellung des Kaisers Herakleios
in mittelalterlichen Quellen

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von

Anastasiia Sirotenko

aus Moskau

2020

Referent: Prof. Dr. Albrecht Berger
Korreferent: PD Dr. Horst Schneider
Tag der mündlichen Prüfung: 19. November 2020

Моим родителям,
Дмитрию Олеговичу и Светлане Антоновне Сиротенко,
а также памяти моего дедушки,
Олега Дмитриевича Сиротенко

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Vorwort..... | 7 |
| Einleitung..... | 8 |
| 1. Kapitel. Legitimation der Macht: Herakleios – vom Usurpator zum legitimen Kaiser..... | 17 |
| 1.1. Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick..... | 17 |
| 1.2. Der Aufstand des Herakleios: phokasfreundliche Beurteilungen..... | 26 |
| 1.3. Der Aufstand des Herakleios: herakleiosfreundliche Beurteilungen | 39 |
| 2. Kapitel. Der Kaiser Herakleios und der persische Krieg..... | 52 |
| 2.1. Einführung und moderner Forschungsstand..... | 52 |
| 2.2. Darf ein Kaiser Niederlagen erleiden? Die Reichskatastrophe 610-622 als Narrationsproblem..... | 55 |
| 2.2.1. Erzählstrategien im Allgemeinen..... | 55 |
| 2.2.2. Erste Kriegsperiode (610-622): historischer Überblick..... | 56 |
| 2.2.3. Phokas oder Herakleios als Schuldige?..... | 58 |
| 2.2.4. Zeitgenossen über die gesellschaftliche Atmosphäre..... | 62 |
| 2.2.5. Andere Schuldigen..... | 63 |
| 2.2.6. Die Reichkatastrophe als Narrationsproblem: Schlussbemerkungen..... | 70 |
| 2.2.7. Die persische Herrschaft: westsyrische und koptische Perspektiven..... | 71 |
| 2.3. „Ein Elend, das unaufhörlicher Wehklagen wert ist“: der Fall Jerusalems 614 in mittelalterlichen Quellen..... | 76 |
| 2.4. „Bis ihr den Gekreuzigten verleugnet und die Sonne als Gott verehrt“: Wer schrieb den Brief des Chosrau?..... | 86 |
| 2.5. Der Kaiser als Sieger: die persischen Feldzüge des Herakleios | 95 |
| 2.5.1. Herakleios und die Übergabe Konstantinopels an die Gottesmutter | 96 |
| 2.5.2. „Nehmen wir die Märtyrerkrone“: zum Charakter des Angriffskriegs des Herakleios..... | 101 |
| 2.5.3. Reale und imaginäre Siege: Feldzug 622 | 107 |
| 2.5.4. Heraclius fugiens: der Awarenüberfall 623..... | 111 |
| 2.5.5. Der Wunderthron des Chosrau..... | 113 |
| 2.5.6. Der große Rückzug | 123 |

| | |
|--|-----|
| 2.5.7. Zweikampf auf der Brücke..... | 128 |
| 2.5.8. Holofernes, Gorgona und das neue Jerusalem: die Belagerung Konstantinopels..... | 139 |
| 2.5.9. Die große Offensive 627–628..... | 150 |
| 2.6. Hauptschlussfolgerungen | 162 |
| 3. Kapitel. Herakleios, die "neue Weltordnung" und die Endkaiserlegende..... | 165 |
| 3.1. Der byzantinisch-persische Friedensvertrag: historischer Überblick | 165 |
| 3.2. „Eine andere Welt und ein neues Geschöpf“: die Nachkriegsweltordnung aus byzantinischer Perspektive | 166 |
| 3.3. Herakleios als Endkaiser | 175 |
| 3.3.1. Die Szene der Abdankung des Endkaisers | 176 |
| 3.3.2. Herakleios, Gog und Magog und das Alexandertor | 181 |
| 3.3.3. Die Taufe der Juden | 186 |
| 3.4. Einige Schlussfolgerungen..... | 197 |
| 4. Kapitel. Die religiöse Einigungspolitik 629-641: Realität und Perspektivenwandel | 199 |
| 4.1 Kreuzerhöhung, „Monoenergismus“, „Monothelismus“: historischer Überblick..... | 199 |
| 4.2 „Unser allerfrömmster Kaiser“ und Rückeroberer des Kreuzes: offizielle monotheletische Perspektiven und ihre Überreste | 207 |
| 4.3 Der Häretiker, der das Kreuz Christi aufrichtete: Schwierigkeiten dyotheletischer Interpretationen | 231 |
| 4.4 „Drache und Apostat“: miaphysitische Perspektiven | 244 |
| 4.5. Einige Schlussfolgerungen..... | 247 |
| 5. Kapitel. Die Araber und die Reichskatastrophe 634–641: Mittelalterliche Interpretationswege | 251 |
| 5.1. Einführung und Forschungsstand | 251 |
| 5.2. Die Begriffe „Sarazenen“, „Agarener“, „Ismaeliten“ | 255 |
| 5.3. Die arabische Eroberung der römischen Levante: historischer Überblick | 258 |
| 5.4. „Das wilde, barbarische Schwert der Sarazenen“: zeitgenössische Perspektiven auf den arabischen Einfall | 265 |
| 5.5. Offizielle monotheletische Perspektiven und Suche nach Schuldigen | 271 |

| | |
|--|-----|
| 5.6. Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream..... | 279 |
| 5.7. Kamele, Tod im Schlaf und ein Sandsturm: die Schlacht am Jarmuk in mittelalterlichen Perspektiven..... | 291 |
| 5.8 „Befreiung vom häretischen Joch“? Westsyrische und koptische Perspektiven | 302 |
| 5.9 Einige Schlussfolgerungen..... | 316 |
| Schluss..... | 319 |
| Appendix..... | 326 |
| Literaturverzeichnis..... | 336 |
| Quellen..... | 336 |
| A. Griechische Quellen..... | 336 |
| B. Lateinische und volkssprachliche westliche Quellen..... | 339 |
| C. Christlich-orientalische Quellen..... | 342 |
| Sekundärliteratur..... | 344 |
| Siglenverzeichnis..... | 368 |
| Abbildungsverzeichnis..... | 369 |

Vorwort

Ich danke der Gerda Henkel Stiftung für das dreijährige Promotionsstipendium, welches das Verfassen dieser Arbeit möglich gemacht hat. Ich danke zudem der Graduiertenschule *Distant Worlds* der LMU München, deren *Predoctoral Fellow* ich anderthalb Jahre war, was mir die Sammlung des Quellenmaterials für das Dissertationsprojekt und eine erste Arbeit mit demselben ermöglicht hat.

Herzlich danke ich meinem wissenschaftlichen Betreuer, Prof. Dr. Albrecht Berger, für die vielen Ideen und Ratschläge, die geholfen haben, den Text zu verbessern, sowie für das geduldige Durchlesen jeder Zeile dieser Arbeit.

Prof. Dr. Rustam Shukurov möchte ich für die Ratschläge Dank sagen, die mein während der Studienjahre in Moskau entstandenes Interesse an Kaiserbildern verstärkt und in die Bahnen der Rezeptionsgeschichte gelenkt haben.

Für die Unterstützung und Hilfe bei verschiedenen Stufen dieses Promotionsvorhabens möchte ich Prof. Dr. Roger Scott, Prof. Dr. Claudia Rapp, Prof. Dr. Ingela Nilsson, Prof. Dr. Mikhail Dmitriev und Dr. Sergei Mariev danken. Für die nützlichen Ideen, Bemerkungen und Rückmeldungen, die ein vertieftes Eintauchen in das Quellenmaterial gefördert haben, bedanke ich mich bei meinen Freunden Anastasia Anufrieva und Artemy Streletsky sowie Prof. Phil Booth und Prof. Sergey Ivanov. Dr. James Howard-Johnston bin ich sowohl für die Rückmeldungen als für die Möglichkeit dankbar, in mehrere Teile seines noch nicht veröffentlichten Buches „The Last Great War of Antiquity“ Einsicht nehmen zu können. Dr. Michail Grazianskij, dem Betreuer meiner Diplomarbeit, bin ich für die Förderung meines Interesses an der byzantinischen Geschichte und den alten Sprachen sowie für die Hilfe bei der Literatursuche dankbar. André Fischer danke ich für das Korrekturlesen mehrerer Teile des Dissertationsmanuskripts.

Dem Zweitgutachter dieser Dissertation, Dr. Horst Schneider, sowie dem dritten Mitglied der Prüfungskommission, Prof. Dr. Knut Görich, möchte ich für ihre berechtigten Anmerkungen und eine interessante Diskussion Dank sagen.

Den fruchtbaren Gesprächen mit meinem Mann Teodor Bordeianu verdanke ich die Entstehung zahlreicher Ideen, die im vorliegenden Text wiederzufinden sind.

I am enormously grateful to my parents – Dmitry and Svetlana Sirotenko – who have encouraged and supported my interest in history and my choice of writing a PhD thesis abroad in all possible ways. I am also indebted to my late grandfather, Oleg Sirotenko, whose bright mind, strong will and successful academic career set an example for me. This thesis is dedicated to them.

Anastasiia Sirotenko
Dezember 2020

Das Mitglied sagte, es sei unmöglich, die Wahrheit über die Vergangenheit zu verheimlichen. Denn es lägen nun mal unwiderlegbare materielle Beweise vor. Der Schwätzer sagte, das ist ein Trost für Idioten. Erst sind die Menschen mit aller Macht bestrebt, die Wahrheit zu verheimlichen, und dann sind sie selbst beim besten Willen nicht imstande, sie zu erkennen. Die einzige Erinnerungsstütze für die Vergangenheit werden Scherben sowie Speisereste von Mammuts sein. Und das soll Geschichte sein! Die Geschichte hinterlässt keine Spuren. Sie hinterlässt bloß Folgen, die mit den Verhältnissen, die sie hervorgerufen haben, keinerlei Ähnlichkeiten aufweisen.

Alexander Sinowjew¹

Einleitung

Die Tatsache, dass die Epoche des oströmischen Kaisers Herakleios (610–641) einen Wendepunkt in der spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichte des Ostens und Westens bildet, bedarf keiner langen Erörterung. Schon die Auflistung ihrer Hauptereignisse – der erschöpfende letzte römisch-persische Krieg, der erste Fall Jerusalems an die „Ungläubigen“ in der christlichen Geschichte, der Verlust und die Wiedergewinnung der wichtigsten christlichen Reliquie, des Wahren Kreuzes Christi, der letzte Versuch der Vereinigung aller Hauptströmungen des Christentums in einer Reichskirche, die Geburt einer neuen Religion in Arabien und der Verlust einer Hälfte des Reiches an die arabischen Eroberer – spricht für sich selbst. In drei Jahrzehnten veränderte sich die damalige Ökumene derart, dass man ohne Übertreibung sagen darf, dass sie nach dem Tod des Herakleios eine andere war als zu Beginn seiner Herrschaft.

Es ist deswegen nicht überraschend, dass die Epoche des Herakleios bereits seit der Geburt der modernen Geschichtsforschung große wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Man sieht in ihr oft die Übergangsperiode zwischen der Spätantike und dem Mittelalter, wenigstens im östlichen Mittelmeerraum². Solch eine Anschauung, die fast selbstverständlich für Byzantinisten ist, verbreitet sich in letzter Zeit auch unter den Iranisten³.

¹ SINOWJEW, Gähnende Höhen 42.

² BROWN, *The World of Late Antiquity* 172–177; CAMERON, *The Mediterranean World in Late Antiquity* 191–200.

³ PAYNE, *Territorializing Iran in Late Antiquity*.

Man kann aufgrund des Wendecharakters der Zeit des Herakleios vermuten, dass sie auch ein reiches Nachleben in Literatur und Kunst fand. (Die verwandtschaftlichen Begriffe „Nachleben“, „Bild“ und „Rezeption“ verstehen wir in dieser Arbeit im weiteren Sinne – sie bezeichnen alle Darstellungen des Herakleios, die während seiner Regierung oder nach seinem Tod in Text- oder Bildform entstanden und irgendeine Interpretation seiner Tätigkeiten enthalten.) Es ist wohl richtig: Dieses Nachleben lässt sich in verschiedenen Kulturen beobachten; die wohl bekanntesten Beispiele sind die Fresken des Piero della Francesca in Arezzo zum Thema „Herakleios und das Wahre Kreuz“ sowie der Ritterroman „Eracle“ des Gautier d’Arras. Die Person des Herakleios kennen die Autoren in so weit voneinander entfernten Gebieten wie China im Osten, Spanien im Westen, Skandinavien im Norden und Kenia im Süden.

Das Nachleben des Herakleios blieb in der Forschung zwar nicht völlig unbeachtet, aber an entsprechender Aufmerksamkeit hat es gefehlt. Aus den vielen allgemeineren Geschichtswerken über die byzantinische Geschichte und den monographischen Untersuchungen zu Herakleios haben nur Ludovic Drapeyron, John B. Bury und Walter Kaegi lakonische, beiläufige Bemerkungen über das Nachleben des Kaisers in der Literatur gemacht⁴. Walter Kaegi, der Autor der neuesten und besten Monographie über die Regierung Herakleios, äußerte sich ganz radikal, nachdem er den Reichtum dieses Nachlebens anerkannt hatte: „Heraclius after Heraclius is not the principal object of this study“⁵.

In den letzten drei Jahrzehnten hat das wissenschaftliche Interesse an der Rezeption des Herakleios im mittelalterlichen Osten und Westen deutlich zugenommen. Hierbei handelte es sich zumeist um Studien zu einzelnen Autoren und Werken; es erschienen aber ebenfalls einige Darstellungen mit einem breiteren Überblick, die üblicherweise die westliche Herakleios-Tradition erfassten.

Paul Speck hat 1988 die Darstellung des Herakleios in den „kanonischen“ byzantinischen Geschichtswerken von Theophanes und Nikephoros analysiert⁶; Leopold Kretzenbacher tat dies 1995 für das Nachleben der Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes durch Herakleios in der westlich-mittelalterlichen Literatur und Kunst; zu demselben Thema, aber unter Einbeziehung einer viel größeren Anzahl an Kunstobjekten, schrieb Barbara Baert⁷. Obwohl der Titel der Dissertation von David Pritchard eher auf einen rezeptionsgeschichtlichen Ansatz verweist, stellt diese

⁴ DRAPEYRON, *L’empereur Héraclius 410–412*; BURY, *History of the Later Roman Empire II* 273.

⁵ KAEGI, *Heraclius 4*.

⁶ SPECK, *Das geteilte Dossier*.

⁷ KRETZENBACHER, *Kreuzholzlegenden* 34–107; BAERT, *A Heritage of Holy Wood* 133–447.

Arbeit eine weitere Untersuchung der politischen Geschichte dar⁸. Die Aufsätze von Suzanne Spain Alexander und Mary Whitby besprechen die ideologische Dimension des Bildes des Herakleios sowie die Fragen der Machtrepräsentation⁹. Der von Gerrit Reinink und Bernard Stolte 2002 herausgegebene Sammelband enthält eine Reihe wichtiger Beiträge zur Wahrnehmung des Herakleios in der syrischen und armenischen Texttradition, zur symbolischen und eschatologischen Bedeutung des Restitutionsaktes in Jerusalem sowie zum „Volksbild“ des Herakleios auf Basis der hagiographischen Quellen¹⁰.

Den ersten systematischen Überblick aller westlich-mittelalterlichen Darstellungen des Herakleios hat 2003 Andrea Sommerlechner unternommen; ihr Aufsatz bleibt ein guter Ausgangspunkt für alle weiteren Quellenstudien zur westlichen Texttradition über Herakleios¹¹. Mit der kritischen Ausgabe Stephan Borgehammars aus dem Jahr 2009 von zwei frühen lateinischen Homilien über Herakleios¹², die bereits eine phantasievolle und später sehr populär gewordene Legende über Herakleios enthalten, haben sich neue Perspektiven für das Studium der Entstehungsgeschichte der westlichen Legende eröffnet. In der jüngsten Zeit wurden in Südamerika zwei Arbeiten vorgelegt: die eine zur Rezeption des Herakleios-Stoffs bei Gautier d'Arras, die andere zur Entwicklung der westlichen Legende über Herakleios¹³.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Bild des Herakleios eines jener Themen in der Forschung ist, auf welche die in den westlichen Universitäten übliche strikte Teilung zwischen Mediävistik und Byzantinistik einen stark negativen Einfluss hatte. Die wenigen Byzantinisten, die darüber schrieben, ließen die reiche westliche Tradition als viel zu phantasievoll außer Betracht; die zahlreichen Mediävisten, die sich mit dem Bild des Herakleios befassten, stellten eine unseres Erachtens methodologisch fehlerhafte Frage, die aus einem fachlich begrenzten Überblick resultiert, nämlich folgende: Wo liegt der Ursprung der *westlichen* Legende über Herakleios und über welche Wege hat das ursprüngliche Narrativ *den Westen* erreicht? Niemand hat sich bisher mit der jeweils anderen Tradition als mit

⁸ PRITCHARD, The Emperor Heraclius.

⁹ ALEXANDER, Heraclius, Byzantine Imperial Ideology. Die Publikationen von Mary Whitby konzentrieren sich meistens auf einen Autor, nämlich Georgios Pisides, siehe z. B. WHITBY, A New Image for a New Age.

¹⁰ The Reign of Heraclius 41–94, 157–190, 227–240.

¹¹ SOMMERLECHNER, Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes.

¹² BORGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility.

¹³ SOUZA, A recepção do mito de Heráclio; SERRANO DEL POZO, La leyenda del emperador Heraclio.

einer *an sich* interessanten befasst. Niemand zielte darauf ab, dem Leser eine umfassende Darstellung der mittelalterlichen Rezeption des Herakleios vorzustellen, die sowohl die byzantinischen als auch die westlichen Quellen einbezieht und die für ein mittelalterliches Publikum relevanten Aspekte des Bildes des Herakleios analysiert.

In dieser Dissertation wird ein erster Versuch einer solchen Geschichte der Rezeption des Kaisers Herakleios gemacht. Im Zentrum der Untersuchung stehen die mittelalterlichen Texte, die Erzählungen und Interpretationen über die Regierungszeit des Herakleios enthalten. Wie die moderne Literaturtheorie zeigt, ist jede, sogar eine kurze und im annalistischen Stil verfasste Nachricht schon eine Interpretation, denn sie beinhaltet eine Einstellung ihres Autors/Erzählers¹⁴. Wenn uns unsere Quelle lakonisch mitteilt, dass z. B. Jerusalem fiel, zeugt dies davon, dass sich der jeweilige Autor bewusst auf die Seite der Besiegten stellt und gegenüber den Eroberern Jerusalems feindlich gesinnt ist. Da die Nachrichten und Interpretationen der mittelalterlichen Autoren unser Hauptinteresse darstellen, betrachten wir im Rahmen dieser Arbeit sowohl solche Nachrichten, die mit der historischen Realität (wie sie von der modernen Forschung rekonstruiert wurde) übereinstimmen, als auch diejenigen, die sie bewusst oder unbewusst verzerren oder ihr eine andere, mit Legenden ausgeschmückte Realität vorziehen.

Die in der vorliegenden Arbeit gestellte Hauptfrage ist also, *wie* die Regierungszeit des Kaisers Herakleios von den mittelalterlichen Autoren dargestellt wurde. Und während der erste Teil dieser Fragestellung relativ eindeutig ist, bedarf der zweite Teil näherer Erläuterungen, nämlich dahingehend, welche mittelalterlichen Quellen hier genau gemeint sind.

Bei den mittelalterlichen Quellen, die für diese Untersuchung herangezogen wurden, handelt es sich meistens um Texte, die zwischen dem siebten und dreizehnten Jahrhundert im oströmischen Reich, in West- und Mitteleuropa¹⁵, in dem arabischen Kalifat und seinen Nachfolgestaaten sowie in den Kreuzfahrerstaaten auf Griechisch, Latein, in den europäischen Volkssprachen, auf Syrisch, Koptisch, Armenisch und Georgisch verfasst wurden.

Unter diesen verschiedenen regionalen Traditionen sind die byzantinischen Quellen am besten über die Regierungszeit des Herakleios informiert, weshalb sie in der vorliegenden Arbeit auch mehr Aufmerksamkeit erhalten. Die westlichen

¹⁴ BAL, *Narratology* 19–21, 142–160; FLUDERNIK, *Einführung in die Erzähltheorie* 42–44, 47–50.

¹⁵ Dies sind hauptsächlich die in der Forschungsliteratur gut bekannten und in den allgemeinen Werken (wie VON DEN BRINCKEN, *Studien zur lateinischen Weltchronistik*) referierten Texte sowie alle Herakleios erwähnenden Texte der *Monumenta Germaniae Historica*.

Texte bilden die zweitwichtigste Quellengruppe; ihr Nutzwert besteht auch darin, dass es unter ihnen viele frühe Texte gibt, die unabhängige Sichtweisen auf die Regierung des Herakleios bieten. Die syrischen¹⁶, koptischen und armenischen Quellen wurden von uns in geringerem Ausmaß und nur in Übersetzungen benutzt; da ihre Perspektiven auf die Politik (besonders die Religionspolitik) des Herakleios sehr ähnlich waren und von den Blickweisen aller anderen Autorengruppen abweichen, werden sie oft zusammen betrachtet (siehe Unterkapitel 2.2.7, 4.4 und 5.8).

Hinsichtlich der Genres ist die Mehrheit der herangezogenen Texte der historiographischen Gattung zuzuordnen: Es sind nämlich diese Texte, die den Mainstream der Wahrnehmung des Kaisers Herakleios in den relevanten Sprachtraditionen geprägt haben. Behandelt werden aber auch viele poetische, homiletische, eschatologische, liturgische und hagiographische Texte der erwähnten Sprachtraditionen, die bestimmte Informationen über Herakleios enthalten. Fast in jedem Kapitel findet der Leser Verweise auf solche kanonbildenden Texte wie die *Chronographia* des Theophanes und das *Breviarium* des Patriarchen Nikephoros (beide frühes 9. Jh.), die panegyrischen Gedichte des Georgios Pisides (frühes 7. Jh.), das Geschichtswerk des Pseudo-Sebeos und die Fredegar-Chronik (beide Mitte des 7. Jh.), die lateinischen Homilien zum Kreuzerhöhungsfest, die Chronik Michaels des Syrers (spätes 12. Jh.) und andere. Kunstwerke werden als Quellen ebenfalls einbezogen, aber hauptsächlich als Ergänzung zur Analyse der schriftlichen Quellen, welche die Hauptrolle in der Herausbildung des Narrativs über Herakleios im Osten wie auch im Westen spielten.

Berechtigt ist die Frage, inwiefern die mittelalterlichen Chronisten und Hagiographen, deren Texte einen großen Teil aller Quellen ausmachen, überhaupt „Autoren“ genannt werden können. Sehr verbreitet ist die Vorstellung, dass sie oft nur als Kopisten und Kompilatoren älterer Werke wirkten und dass deshalb von ihren eigenen „Einstellungen“ kaum die Rede sein kann. Diese hyperkritische Vorstellung ist allerdings etwas anachronistisch: Sie beruht auf dem modernen Konzept der Autorschaft, wie es zur Zeit der Aufklärung entstand (Akzent auf alles Neue und Innovative, Bruch mit der Tradition); wenn dieses auf die früheren literarischen Werke angewandt wird, erweisen sich naturgemäß ihre Autoren als Noch-nicht-Autoren. Darüber hinaus schafft die Idee von einem kompilatorischen Charakter der mittelalterlichen Chronistik einen künstlichen Bruch zwischen den

¹⁶ Dies umfasst vorwiegend westsyrische (miaphysitische), da sie traditionell an den byzantinischen Angelegenheiten stärker interessiert waren als die ostsyrischen („nestorianischen“), die den sassanidischen Angelegenheiten mehr Aufmerksamkeit schenkten. Siehe im Allgemeinen: BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*; BROCK, *Syriac Sources for Seventh-Century History*.

„Kompilatoren“ und denjenigen, deren Werke „kompiliert“ werden und die normalerweise ebenfalls zu den mittelalterlichen Chronisten oder Geschichtsschreibern gehören. Das Mittelalter kannte aber andere Autorschaftsmodelle, bei denen die Anlehnung an die Tradition, oft konzeptualisiert durch den griechischen Begriff *mimesis*,¹⁷ eine wichtigere Rolle spielte.

Der Begriff „Autor“ wird also in der vorliegenden Arbeit in diesem zweiten, eher den vormodernen Epochen gerecht werdenden Sinne benutzt. Der Grad der Abhängigkeit verschiedener chronographischer und hagiographischer Texte von ihren Quellen wird dabei in jedem einzelnen Fall separat festgestellt.

Als Organisationsprinzip der Arbeit könnte einer der vier möglichen methodologischen Ansätze Anwendung finden: der chronologische, der literaturgeschichtliche, der vergleichende oder der systematische. Den chronologischen Ansatz haben wir abgelehnt, weil es sehr schwierig ist, verschiedene chronologische Schichten in der Rezeptionsgeschichte des Herakleios herauszufiltern: Bestimmte Elemente des Narrativs über Herakleios kehren immer wieder und eine chronologische Darstellung würde bedeuten, dass wir gezwungen würden, uns bei der Analyse jedes neuen Werkes und jedes neuen Autors oft zu wiederholen. Ein literaturgeschichtliches Herangehen haben wir zurückgewiesen, weil in der Literaturgeschichte die Gattungszugehörigkeit der Texte eine zentrale Rolle spielt; für unser Material ist diese Herangehensweise aber schlecht anwendbar, da manche Themen von einem Text zum anderen „wandern“, unabhängig davon, zu welcher Gattung der Ausgangstext und der Empfängstext gehören. Den vergleichenden Ansatz haben wir abgelehnt, da sie, obwohl sich das byzantinische und das westliche Narrativ über Herakleios schon sehr früh voneinander trennten, nicht zwei voneinander völlig abgesonderte Einheiten sind, sondern in einer engen Wechselwirkung standen und ihre eigene Existenz einer Quelle verdanken: den geschichtlichen Ereignissen der Herakleioszeit.

Wenn man aus den erwähnten Gründen nicht den chronologischen, den literaturgeschichtlichen und den vergleichenden Weg einschlägt, dann bleibt nur der Versuch einer systematischen Analyse. Der Kern dieser Analyse besteht darin, dass sie auf das Gemeinsame blickt und das Einzelne notwendigerweise außer Betracht lässt. Das für uns interessante Gemeinsame – die das Bild des Kaisers Herakleios formenden Elemente wie z. B. der Ruf eines Siegers über Persien oder eines Häretikers – steht auf diese Weise im Mittelpunkt unserer Untersuchung. Jedes Element oder jede Komponente, die das Bild des Herakleios formt, betrachten wir

¹⁷ HUNGER, *On the imitation of Antiquity*; AUERBACH, *Mimesis* 120–167. Siehe auch den neueren Sammelband zur *Mimesis* in der byzantinischen Literatur: *Imitatio – Aemulatio – Variatio*.

in der jeweiligen Entwicklung: von dem ersten Erscheinen in schriftlichen Texten über die spätere Rezeption bis ins Hoch-, manchmal Spätmittelalter. Das heißt, innerhalb der thematischen Abschnitte der vorliegenden Arbeit wird meist das chronologische Herangehen angewendet.

Die vorliegende Arbeit enthält fünf Kapitel, jedes davon ist einer für das mittelalterliche Publikum wichtigen Komponente des Bildes des Herakleios gewidmet. Jedem Kapitel geht zudem eine kurze historische und/oder forschungsgeschichtliche Einführung voraus.

Das erste Kapitel bespricht das Thema des Machtantritts des Herakleios, die Frage der Machtlegitimation und die nicht immer positiven Beurteilungen dieses Machtantritts durch die Zeitgenossen und Nachkommen. Das zweite Kapitel betrachtet das Thema des persischen Krieges des Herakleios und seine Darstellung durch die mittelalterlichen Autoren. Das dritte Kapitel ist der eschatologischen Komponente des Bildes des Herakleios gewidmet und analysiert die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Bildes des Herakleios als eines Endkaisers. Das vierte Kapitel thematisiert die von Herakleios nach dem Sieg im persischen Krieg vorgenommene religiös-politische Vereinigung des Reiches sowie die zeitgenössischen und späteren Perspektiven darauf, die zwischen der Verherrlichung seiner Politik und ihrer radikalen Verurteilung als „Häresie“ variierten. Das fünfte Kapitel bespricht die durch die arabische Invasion hervorgerufene und am Ende der Herrschaft des Herakleios eingetretene Reichskatastrophe sowie deren zahlreiche Interpretationsweisen, die im Wandel der Zeit entstanden. Innerhalb jedes Kapitels werden die kleineren Aspekte dieser Komponenten behandelt wie z. B. das Motiv des Throns des persischen Großkönigs Chosrau oder der Zwangstaufe der Juden, die in unseren Quellen häufig zu finden sind.

Es stellt sich natürlich die Frage, welche Komponente des Bildes des Herakleios wir als „wichtig“ für das mittelalterliche Publikum erachten und welche nicht und ob die Komponenten, die beispielsweise nur für eine regionale Tradition kennzeichnend sind, in unserer Arbeit zur Sprache kommen. Klar ist, dass es bei solch einem großen Quellencorpus *keine sämtliche* Quellen durchziehenden Themen gibt, es ist vielmehr eine Frage der Auswahl, welche Themen hier besprochen werden. Da die Hauptgruppe unserer Texte historiographische Werke aus dem Mittelmeerraum und der benachbarten Länder bilden, die trotz der sprachlichen Verschiedenheit erstaunlich viele ähnliche Themen vorweisen, haben wir entschieden, die mehrere historiographische Texte durchziehenden Themen in den Mittelpunkt unserer Untersuchung zu stellen. Wenn bestimmte Themen nur für eine regionale Tradition charakteristisch sind, lassen wir sie meistens aus, bis auf wenige Ausnahmen. Unter diesen Ausnahmen finden sich die nur zum byzantinischen historiographischen Mainstream gehörenden Themen: Diese sind es, die

das, was wir heute „Geschichte“ nennen, geprägt haben. Eine andere Ausnahme bilden die abendländischen Ritterromane über Herakleios: Sie zeigen sehr gut die Ergebnisse einer vollständigen „Aneignung“ des Herakleios-Stoffs durch eine andere, zeitlich und räumlich weit entfernte Kultur.

Der Titel der vorliegenden Arbeit lässt vermuten, dass das Konzept des Erinnerns und des damit verbundenen Vergessens in ihr eine wichtige Rolle spielt¹⁸. Das ist sicherlich richtig: Für uns ist nicht das mittelalterliche Erzählen über diesen Kaiser, verstanden als ein bloßes literaturwissenschaftliches Phänomen ohne jeden Verweis auf die historische Realität, interessant, sondern es sind die komplexen Prozesse der Verwandlung der rekonstruierbaren Geschichte in die textuellen Darstellungen. Wir werden sehen, inwiefern diese Prozesse als „Erinnern“ qualifiziert werden können und welche Rolle die machtrepräsentativen, ideologisch-politischen und religiösen Aspekte dabei gespielt haben.

Die theologischen Kernbegriffe werden in dieser Arbeit hauptsächlich nach Friedhelm Winkelmann¹⁹ angegeben: die Mono- bzw. Dyoenergeten, die Mono- bzw. Dyotheleten; die Chalkedonier und Antichalkedonier. Anstatt des etwas veralteten Begriffs „die Monophysiten“ benutzen wir aber „die Miaphysiten“; den theologisch durchaus unzutreffenden Begriff „die Nestorianer“ benutzen wir nur aus Gründen der Konvention. Den theologisch nicht neutralen Begriff „orthodox“ vermeiden wir soweit es möglich ist; stattdessen benutzen wir den passenden neutralen Begriff, d.h. dyophysitisch, dyoenergetisch, dyotheletisch usw.

Was die Umschrift nichtlateinischer Personen- und Ortsnamen in die lateinische Schrift anbetrifft, werden sie normalerweise transliteriert. Griechische Namen werden entsprechend der griechischen Schreibweise transliteriert: Herakleios,

¹⁸ Im letzten Jahrhundert wurde so viel zum Problem des Erinnerns und des Vergessens geschrieben, dass wir gezwungen sind, nur die einflussreichsten Arbeiten zu erwähnen. Zum individuellen Gedächtnis aus einer philosophischen Perspektive: BERGSON, *Matière et mémoire*. Zum kollektiven Gedächtnis aus einer soziologischen Perspektive: HALBWACHS, *La Memoire Collective*. Zum kulturellen Gedächtnis anhand von altgeschichtlichem Material: ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Zum eschatologisch geprägten „Gedächtnis“ über die Zukunft in den traditionellen christlichen Kulturen: KOSELLECK, *Vergangene Zukunft* 17–37; MAGDALINO, *History of the Future*. Zu den räumlichen Strukturen des Gedächtnisses anhand von Material zur modernen Geschichte Frankreichs: NORA, *Les Lieux de mémoire*. Zu den aus den ideologischen Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart konstruierten Vergangenheiten anhand der neuzeitlichen „nationalen Geschichten“: HOBBSAWM – RANGER, *The Invention of Tradition*. Zur Erinnerungskultur und Geschichtspolitik am Beispiel des Materials der neuesten deutschen Geschichte: ASSMANN, *Der lange Schatten*. Eine Einführungsstudie in die byzantinische Erinnerungskultur: GRÜNBART, *Zur Memorialkultur*.

¹⁹ WINKELMANN, *Streit*.

Georgios Kedrenos, Antiocheia, Ephesos usw.; slavische Namen hauptsächlich nach DIN: Michail Skaballanovič, Troickij Chronograf, Velikie Četii Minei usw. Die Namen der slavischen Forscher, die selber eine andere Umschrift vorzogen oder vorziehen, werden aber ohne Änderungen angegeben: John Meyendorff, Alexander Kazhdan, Sergey Ivanov usw.

1. Kapitel. Legitimation der Macht: Herakleios – vom Usurpator zum legitimen Kaiser

1.1. Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick

“The time is out of joint”
Shakespeare, „Hamlet“

602 endete eine lange Periode der byzantinischen Geschichte, die durch innenpolitische Stabilität gekennzeichnet war. Seit dem späten fünften Jahrhundert, also einhundertdreißig Jahren²⁰, gab es nämlich keine erfolgreichen Usurpationen mehr: Die kaiserliche Macht ging friedlich von einem Kaiser an seinen Nachfolger über, der von seinem Vorgänger normalerweise im Voraus gewählt und offiziell zum Nachfolger ernannt worden war. Der friedliche Übergang der Macht wurde von den Bürgern als ein normales Element der gesellschaftlichen Ordnung (τάξις) empfunden; in ihm sahen sie ein Zeichen der besonderen göttlichen Gnade und brachten dies mit der fortschreitenden Christianisierung des Reiches in einen Zusammenhang.

So dachte unter anderen Euagrius Scholasticus, ein ehemaliger Präfekt und Gelehrter, der seine Kirchengeschichte in den 590er Jahren, kurz vor der grausamen Ermordung des Kaisers Maurikios (582-602) durch den Usurpator Phokas, verfasste. Die Periode der gewaltfreien Machtübergänge begann Euagrius sogar mit Konstantin dem Großen und ließ sie beinahe drei Jahrhunderte andauern; der Kirchenhistoriker dürfte ohne Zweifel die feste Überzeugung gehabt haben, dass die friedliche Epoche noch lange andauern wird. Rhetorisch fragt er seinen Gegner, den paganen Geschichtsschreiber Zosimos:

„Nun schau, ob von der Zeit an, da der hochberühmte Konstantin die Herrschaft übernahm und die Stadt, die seinen Namen trägt, gründete und Christus weihte, auch nur einer ihrer Kaiser, außer Julian, deinem Oberpriester und Kaiser, von den Seinen oder von den Feinden umgebracht wurde (ἢ πρὸς τῶν οἰκείων ἢ τῶν ἐναντίων διεφθάρη) oder ob überhaupt ein Usurpator einen Kaiser überwältigt hat (ἢ ὅλως τύραννος βασιλέως κατεδυνάστευσεν), abgesehen von Basiliscus...“²¹.

Was danach folgte, ist allgemein bekannt, und wir fassen diese Ereignisse nur kurz zusammen: 602 fand ein Aufstand der Donauarmee statt. Die Soldaten wollten nicht

²⁰ Der letzte erfolgreiche Usurpator war Basiliskos (475–476), der den legitimen Kaiser Zenon (474–475, 476–491) absetzte und aus der Hauptstadt fliehen ließ, aber anderthalb Jahre später wiederum von demselben Zenon abgesetzt und getötet wurde.

²¹ Historia ecclesiastica III, 41 (Euagrius Scholasticus 436–37).

in den feindlichen Gebieten nördlich der Donau überwintern und machten den Centurio Phokas²² zu ihrem Anführer. Die Armee marschierte Richtung Konstantinopel und sandte einen Brief an Theodosios, den ältesten Sohn des Kaisers Maurikios, in dem stand, dass die Soldaten Maurikios nicht mehr als Kaiser dulden wollten und die höchste Macht dem Theodosios oder dem General Germanos, seinen Schwiegervater, anboten²³. Da aber Theodosios kein Interesse daran zeigte und dem Germanos die Unterstützung der einflussreichen Partei der Grünen fehlte, schlug die Armee ihren Anführer Phokas als Prätendenten vor. Während dieser politischen Krise gelang es Maurikios nicht, die beiden Deme sowie die Bevölkerung der Hauptstadt auf seine Seite zu bringen, und er floh gemeinsam mit seiner Familie auf die asiatische Seite des Bosphorus. Inzwischen traf Phokas in Konstantinopel ein und wurde vom Patriarchen Kyriakos am 23. November 602 in der Kirche Johannes des Täufers in Hebdomon gekrönt²⁴. Vier Tage später wurde der Kaiser Maurikios festgenommen und zusammen mit seinen fünf Söhnen²⁵, seinem Bruder und seinen

²² Zum Rang des Phokas zum Zeitpunkt des Aufstands gibt es in den Quellen verschiedene Meinungen. Er wird mal στρατιώτης (Soldat) genannt, mal στρατηλάτης (Armeeführer); die Liste der relevanten Erwähnungen siehe bei PLRE III 1030–31. Unter der Voraussetzung, dass beide Varianten nicht den genauen Militärrang des Phokas widerspiegeln, sondern eher seine niedrige oder hohe soziale Position, sollten wir unser Vertrauen lieber den Quellen schenken, die seinen Militärrang genau nennen – wie Theoph. Sim. VIII, 7 (Theophylacti Simocattae Historiae 296): „ὁ ἑκατόνταρχος“ oder Theophanes (Theophanis chronographia 287): „ὁ κένταρχος“, d. h. Centurio (Unteroffizier oder Offizier).

²³ Theoph. Sim. VIII, 8 (Theophylacti Simocattae Historiae 298).

²⁴ Chron. pasch. 693; Ioannis Antiocheni fragmenta (Roberto) 548 (fragm. 317 = EI 107). Die Zugehörigkeit dieses Fragments wie auch anderer Fragmente über die Regierungszeit des Maurikios und Phokas (fragm. 316–321) zu Johannes von Antiocheia ist umstritten. In der Diskussion um die johanneischen Fragmente sind wir geneigt, die Position des Sergei Mariev zu teilen, der die relevanten Fragmente einem anderen Johannes von Antiocheia zuschreibt, der nach der Regierungszeit des Herakleios lebte (MARIEV, Neues zur „Johanneischen Frage“? 535–549). Zum Fragment über die Ermordung des Phokas durch Herakleios (fragm. 321 = EI 110) siehe unten, Abschnitt 1.2 („Der Aufstand des Herakleios 608–610: phokasfreundliche Beurteilungen“).

²⁵ Phil Booth hat vor Kurzem überzeugend gezeigt, dass der 19-jährige Theodosios, der älteste und bereits gekrönte Sohn des Maurikios, nicht mit seiner Familie an der Küste des Bosphorus ermordet wurde, sondern an den Hof des persischen Königs Chosrau floh. Zusammen mit der persischen Armee dürfte er gegen die dem Phokas gegenüber treue Armee in Mesopotamien gekämpft haben und schließlich 604 oder 608 – wahrscheinlich als Ergebnis einer Vergiftung – gestorben sein. Verschiedene Zeugnisse, so Booth, deuten auf diese Version hin. Es sind nicht allein die ostsyrischen Quellen, von denen man sagen kann, dass sie Elemente der sassanidischen Propaganda reproduzieren, sondern auch einige

treu gebliebenen hohen Beamten von den Soldaten des Phokas am Bosphorus getötet²⁶. Die Witwe des Maurikios, seine Töchter sowie der General Germanos wurden erst ins Kloster geschickt, drei Jahre später jedoch enthauptet.

Der neue Kaiser vermochte es nicht, die durch den gewaltigen Machtwechsel sich zuspitzende Lage in der Hauptstadt sowie im Reich zu ordnen und einen innenpolitischen Frieden zu erreichen. Aufstände, Unruhen und Verschwörungen ereigneten sich immer wieder: 603 der Aufstand des Generals Narses in

griechische, koptische und armenische Quellen. Vor allem erregt der widerspruchsvolle Bericht des Zeitgenossen Theophylaktos Simokates, der trotz aller Unwahrscheinlichkeit dieser Version hartnäckig darauf besteht, Bedenken gegenüber dem Tod des Theodosios am Bosphorus. Die Tatsache, dass Phokas seinen Mitkämpfer Alexander, der für die Ermordung der Familie des Maurikios zuständig war, später hinrichten ließ, kann darauf hinweisen, dass er mit der Durchführung dieses Auftrags unzufrieden war. Die Nachricht des Theophanes, dass die Mutter des Theodosios, die ehemalige Kaiserin Konstantina, „große Hoffnungen“ hatte auf die Rückkehr ihres Sohnes mit persischen Verbündeten, kann ebenfalls davon zeugen, dass sie zuverlässige Gründe dafür hatte, dass ihr Sohn noch lebte. Phil Booth führt auch weitere Beweise für das Überleben des Theodosios an. Siehe BOOTH, *The ghost of Maurice*.

²⁶ Schon die frühesten historiographischen Berichte zum Tod des Maurikios und seiner Söhne erhalten einige echte hagiographische Details zum Verhalten des Kaisers: Er muss erst die Ermordung seiner Kinder ansehen– erst danach wird er selber von den Soldaten ermordet; die ganze Zeit aber blieb er demnach ruhig, sang Psalmen zu Ehren Gottes und dankte ihm für sein Schicksal (Theoph. Sim. VIII, 11 (Theophylacti Simocattae Historiae 305)). Diese und andere Nachrichten bildeten eine Legende, die sich über den ganzen Mittelmeerraum verbreitet und zur Heiligsprechung des Kaisers Maurikios in manchen Traditionen geführt haben, wie z. B. der syrisch-nestorianischen (Les légendes syriaques 773–78); dazu auch SCHREINER, *Der brennende Kaiser* 30–31). Das Gedenken an den Kaiser Maurikios, gefeiert am 28. August, finden wir auch im palästino-georgischen Kalender aus dem zehnten Jahrhundert: Le calendrier palestino-géorgien 87. Darüber hinaus wurde eine interessante und unserer Meinung nach sehr plausible Hypothese von V. Grumel entwickelt und von J. Wortley erweitert, derzufolge im Typikon der Großen Kirche sowie im *Synaxarium Constantinopolitanum* statt der unklaren und untypischen Erwähnung der zwei männlichen Herrscher und seiner (oder ihrer!) Kinder („μνήμη τῶν βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Μαρκιανοῦ καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ“ (oder αὐτῶν)) das Gedenken an den Kaiser Maurikios, seine Frau Konstantina und seine Kinder gelesen werden soll (GRUMEL, *La mémoire de Tibère II* 249–53; WORTLEY, *The legend of the Emperor Maurice* 389, note 36). Wenn diese Lesung stimmt, würde das bedeuten, dass der Kaiser Maurikios wenigstens drei Jahrhunderte nach seiner Ermordung, vielleicht früher, auch in der byzantinischen Kirche als Heiliger verehrt wurde.

Mesopotamien²⁷ sowie der Grünen in Konstantinopel²⁸, 605 die Verschwörung der hauptstädtischen Aristokratie, inkl. des früheren Thronprätendenten Germanos sowie des Prätorianerpräfekten Theodoros²⁹, und 608 der Aufstand des Exarchen von Afrika, Herakleios des Älteren (des Vaters des zukünftigen Kaisers). All diese Aufstände, mit Ausnahme des letzten, ließ Phokas grausam niederschlagen.

Die Gerüchte, dass Theodosios, der älteste Sohn des ermordeten Maurikios, noch lebte (die wie von Phil Booth bewiesen der historischen Wirklichkeit entsprechen³⁰), verbreiteten sich im gesamten Reich und verstärkten alle Dissidenten. Die Parteien der Grünen und Blauen führten, so einige zeitgenössische Quellen³¹, im ganzen Reich einen regelrechten Krieg gegeneinander. 609 wurde ein großer Aufstand der Grünen in Antiocheia durch den General Bonosos (der auch der blauen Partei angehörte) gewaltsam unterdrückt³².

Dieser interne Krieg, oft als Folge der angeblich entgegengesetzten gesellschaftlichen Stellung oder verschiedener religiösen Überzeugungen der beiden

²⁷ Theophanis chronographia 291–92.

²⁸ Chron. pasch. 695–96. Nach einem Aufstand der Grünen (es ist allerdings nicht klar, ob 603 oder 609) befahl der Kaiser Phokas, dass diese Partei μηκέτι πολιτεύεσθαι (nicht mehr Politik macht, sich nicht mehr in die Politik einmischt, vgl. die Übersetzung von Janssens – „ne plus jamais s’occuper de politique“ (JANSSENS, Les Bleus et les Verts 522). Die Übersetzung von Alan Cameron und ihm folgenden Roger Scott – „not to hold public office“ (CAMERON, Circus Factions 288–89; Theophanes (Mango-Scott) 426) – finden wir nicht passend, da die Grünen nicht für die Ausübung eines öffentlichen Dienstes bestraft wurden, sondern für eine Revolte gegen den Kaiser, die eben Politik war.

²⁹ Chron. pasch. 696; Theophanis chronographia 295.

³⁰ Siehe oben in diesem Abschnitt sowie BOOTH, The ghost of Maurice 781–826.

³¹ Les plus anciens recueils I 112–13 Die Doctrina Jacobi I, 40 (Doctrina Jacobi 129, 131) teilt interessante Details zu diesem inneren Krieg mit. So soll sich der Protagonist der Erzählung, der neugetaufte Jude Jacob, als er jung war, nämlich in der Regierungszeit des Phokas, in die Konflikte der Christen – der Grünen und der Blauen – eingemischt haben und sich mal der einen, mal der anderen Seite angeschlossen haben, nur um, wie er sagt, den Feinden seines (damals jüdischen) Glaubens „Böses zu tun“.

³² Die Nachrichten der Quellen zu diesem Aufstand (Ps.-Sebeos, Johannes von Nikiu, Doctrina Jacobi, Theophanes, Michael der Syrer, Agapius von Manbij) sind sehr verwirrend. In der modernen Forschung sieht man in den Ereignissen in Antiocheia 608/609 üblicherweise die Demenunruhen, wobei eine der Demen, nämlich die Blauen, die kaiserliche Unterstützung und militärischen Mittel besaß. Nebenbei spricht man von den Auseinandersetzungen zwischen den Dyophysiten („Orthodoxen“) und Miaphysiten im Osten des Reiches, die beim Aufstand auch ihre Rolle spielten. Siehe dazu die mehr als 100 Jahre alte, aber noch aktuelle Untersuchung von КУЛАКОВСКИЙ, К критике известий Феофана sowie die neueren, ihr im Großen und Ganzen zustimmenden Arbeiten von OLSTER, The politics of usurpation 110–15; BOOTH, Shades of Blues and Greens 579–82.

Parteien angesehen³³, sollte unserer Meinung nach in politischen Kategorien interpretiert werden: die Blauen blieben dem Kaiser Phokas treu, die Grünen aber widerstanden und unterstützten letztlich Herakleios³⁴.

Die innenpolitische Lage blieb also fast die ganze Zeit der Herrschaft des Phokas über instabil. Die gesamte politisch aktive Bevölkerung des Reiches teilte sich in zwei feindliche Lager: die Anhänger der Phokas, die meist mit der blauen Partei in einen Zusammenhang zu bringen sind, und die Gegner, die seine kaiserliche Macht nicht anerkannten. Unter den letzten zeigten sich die Grünen am aktivsten, aber auch die hauptstädtische Aristokratie. Beide Gruppen unterstützten später Herakleios.

³³ Das späte 6. und frühe 7. Jh. ist die interessanteste Periode der Geschichte der Demen, da fast alle wissenschaftlichen Auslegungen ihrer gesellschaftlichen Rolle in eine Sackgasse führen. Wie können die Demen, wenn sie tatsächlich, wie G. Manojlović und seine Nachfolger feststellten, die zwei einander feindlich gesinnte Klassen – die „aristokratischen“ oberen (Blauen) und die „demokratischen“ unteren (Grünen) Schichten – bildeten, oft zusammen agiert haben, sowohl bei der Verteidigung der Stadt vor dem äußeren Feind als auch innenpolitisch? Wie können die aus dem „aristokratischen“ Hintergrund kommenden Kaiser Maurikios und Herakleios die Grünen, eine „niedrigere“ Schicht favorisiert haben, während sich der „Demokrat“ Phokas fast seine ganze Regierung auf die Blauen, eine „aristokratische“ Partei, stützte? Wie kann eine – nochmals nach Manojlović – „monophysitische Partei“, nämlich die Grünen, so lange von den unbestreitbar orthodoxen Kaisern favorisiert werden? Die Unfähigkeit der bisherigen Theorien, solche und andere Fragen zu beantworten, hat einen methodologischen Skeptizismus unter vielen modernen Forscher erzeugt: Als Mainstream gelten bis heute die Auslegungen, die in den Demen nur Zirkusparteien, d. h. Sportvereine und Fanclubs, sehen, und ihnen eine sozialpolitische Rolle gänzlich absprechen (siehe vor allem die Untersuchung von Alan Cameron). Da aber die Konfrontation der Demen in der genannten Periode ihren Höhepunkt erreichte und in einen blutigen Bürgerkrieg mündete, der gewiss nicht von den sportlichen Vorlieben der Fans alleine erklärt werden kann, werden unserer Meinung nach andere Interpretationen gebraucht. (Siehe MANOJLOVIC, *Le peuple de Constantinople*; JANSSENS, *Les Bleus et les Verts*; CAMERON, *Circus Factions* 278–285).

³⁴ Es gibt, außer einer Reihe Nachrichten aus den historiographischen Quellen, noch interessante Inschriften und Epigramme, die das bezeugen. Dies sind zwei Inschriften auf Säulen in Ephesos, die den Namen des Phokas mit den Blauen verbinden, sowie eine, die den Namen Herakleios mit den Grünen verbindet: „Φωκᾶ τῷ θεοστεφῇ (ἡμῶν δεσπότῃ) καὶ Βενέτοις Κ(ύρι)ε βοήθη(σον)“, „Ἡρακλ(ή)ου καὶ Ἡρακλήου τῶν θεωφυλάκτων ἡμῶν δεσποτῶν καὶ τῶν Πρασίνων πολλὰ τὰ ἔτη“ (GRÉGOIRE, *Recueil des inscriptions* 40). Die Grünen errichteten dem „großen Niketas“, dem „furchtlosen Führer“, dem Cousin des Herakleios, eine Statue (*Anthologia graeca* XVI, 46–47). Zur Rolle der Grünen während des Aufstands des Herakleios siehe BOOTH, *Shades of Blues and Greens* 576–598.

Überdies brach 603 der Krieg mit Persien aus, dessen Großkönig Chosrau II. (590, 591–628) die Ermordung seines Verbündeten Kaisers Maurikios als Anlass nahm, den Krieg zu eröffnen. Den Schauplatz des Krieges stellte das römische Mesopotamien dar und nach einigen Niederlagen ging diese Provinz an Persien verloren; ihre Hauptstadt, Edessa, kapitulierte 609³⁵. Bis zum *Annus Graecorum* 921 (A. D. 610), dem Jahr der Ermordung des Phokas, blieb aber, so eine kurze zeitgenössische syrische Chronik, der Euphrat die Grenze zwischen den beiden Reichen und erst im August 610 begann der persische Feldherr Šahrbaraz die große Offensive auf Syrien und Palästina³⁶. Das bedeutet, dass sich die außenpolitische Lage – im Gegensatz zur innenpolitischen – ziemlich gut unter der Kontrolle des Kaisers Phokas befand.

Der Aufstand, der Phokas schließlich entmachtete, begann im Sommer 608 in Afrika mit der Weigerung des damaligen Exarchen Herakleios (des Älteren), die fällige Steuer, nämlich das Korn, an Konstantinopel zu senden³⁷. Herakleios der Ältere nahm heimlich Kontakte zum Senat Konstantinopels auf und ließ sich und seinen gleichnamigen Sohn Herakleios (den zukünftigen Kaiser) zu Konsuln ausrufen³⁸. Der Konsultitel, den seit der Spätantike normalerweise der regierende Kaiser (neben anderen Titeln) trug, hatte an sich nur eine geringe Bedeutung, wurde aber von den Führern des Aufstandes offenbar dafür benutzt, um sofort eine Art Legitimität zu demonstrieren³⁹ und nicht als Usurpatoren den wie erwartet langen Krieg gegen Phokas führen zu müssen.

Die numismatischen Quellen bezeugen, dass die Münzstätten in Karthago bereits ab 608, in Ägypten und Zypern 609/610 (nach dem Sieg über die dortigen Vertreter

³⁵ Chron. pasch. 699.

³⁶ *Chronica minora* II 113; *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 17.

³⁷ STRATOS, *Byzantium in Seventh Century* I 81.

³⁸ Einige Quellen behaupten, dass Priskos, der Schwiegersohn des Phokas sowie *comes excubitorum*, von Phokas in der letzten Zeit „beleidigt“ worden war, an den Exarchen Herakleios schrieb und ihn bat, eine Expedition gegen Phokas zu organisieren (Nikephoros, *Short history* 34, 36; Theophanis *chronographia* 295–96; Ioannis Antiocheni *fragmenta* (Roberto) 550). Aus dieser Nachricht ergibt sich, dass die Idee eines Aufstands von Priskos und nicht vom Exarchen Herakleios ausging. Priskos aber – wie dieselben Quellen erwähnen und wie man aufgrund seiner wichtigen Position vermuten kann (Führer der kaiserlichen Garde kamen häufig im Reich an die Macht) – hatte ebenfalls vor, Kaiser zu werden. Nach einer Überlieferung bot ihm der junge Herakleios nach der Ermordung des Phokas die Krone an, aber er musste sie ablehnen, weil klar war, dass der Senat, das Volk und die Armee die Kandidatur des Herakleios unterstützen würden (Nikephoros, *Short history* 34, 36). Das spätere Schicksal des Priskos beweist, dass Herakleios ihn sehr klar als einen Konkurrenten wahrnahm.

³⁹ RÖSCH, *Der Aufstand der Herakleioi* 61–62.

des Phokas) Münzen mit Bildern der beiden Herakleioi in Konsulartracht prägten⁴⁰. Diese Daten spiegeln wider, wie sich das unter Kontrolle der Herakleioi stehende Territorium ausbreitete. Philip Grierson spricht von einem numismatischen Standpunkt aus gesehen von der Periode 608–610 als einem Interregnum⁴¹: Ein Teil des Reiches erkannte die Macht des Phokas an, die andere die der beiden Herakleioi.

Von Ägypten Besitz zu ergreifen, war essentiell für die Aufständischen. So organisierte Niketas, der Cousin und wahrscheinlich der Adoptivbruder (ἀδελφοποιητός) des jungen Herakleios⁴², eine militärische Expedition dorthin. Von den Kriegsaktionen in Ägypten sind wir dank der Chronik des koptischen Bischofs Johannes von Nikiu⁴³ ziemlich gut unterrichtet. Es macht wenig Sinn, diese Kriegsaktionen hier detailliert zu betrachten. Das Wichtigste ist hierbei, wie Ph. Booth auf Grundlage seiner sorgfältigen Analyse des Gebrauchs der die Blauen und Grünen bezeichnenden Begriffe in der koptischen Chronik zeigte, dass es im Fall Ägypten um einen regelrechten Bürgerkrieg geht: die blaue Partei kämpfte für Phokas, während die grüne Partei Niketas und Herakleios unterstützte⁴⁴.

Nach dem Sieg in Ägypten stand der Erfolg der Aufständischen kaum zur Disposition. Da sich aber der Exarch Herakleios, vielleicht aufgrund seines Alters, für eine Expedition über das Meer und den anschließenden Machtkampf nicht bereit fühlte, nahm sein Sohn die Aufgabe auf sich. Der junge Herakleios setzte mit seiner Armee per Schiff über und erreichte im Herbst 610 den Hellespont. In den Fragmenten der Chronik des Johannes von Antiocheia findet sich eine interessante Nachricht, dass Stephanos, der Bischof von Kyzikos⁴⁵, als er von der Annäherung des Herakleios hörte, „λαβὼν ἐκ τῆς Θεοτόκου Ἄρτάκης στέμμα ἀπήγαγεν αὐτὸ τῷ Ἡρακλείῳ“⁴⁶, worin W. Kaegi den Hinweis darauf sieht, dass Herakleios von Stephanos gekrönt wurde, „so he was crowned emperor before he reached

⁴⁰ Catalogue II, 2 207–15. Siehe auch: GRIERSON, The consular coinage of “Heraclius” 71–93; RÖSCH, Der Aufstand der Herakleioi 53.

⁴¹ Catalogue II, 2 207–15.

⁴² Zu den verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Herakleios und Niketas: RAPP, All in the family. Zum Ritual und zu der Tradition der *Adelphopoiesis* in der spätantiken und byzantinischen Zeit: RAPP, Brother-Making.

⁴³ Chronique de Jean de Nikioû 419–30.

⁴⁴ BOOTH, Shades of Blues and Greens 558, 592. D. Olster scheint diese Position zu unterstützen, obwohl er deutlich mehr Sympatie für die Tat des Phokas zeigt und folglich die Partei des Herakleios und Niketas ständig „rebels“ nennt: OLSTER, The politics of usurpation 109–11, 124–25.

⁴⁵ PLRE III 1195 (Stephanus 54).

⁴⁶ Ioannis Antiocheni fragmenta (Roberto) 552 (fragm. 321 = EI 110). Identisch bei Theophanes: Theophanis chronographia 299.

Constantinople⁴⁷. Wahrscheinlicher wird aber mit diesem στέμμα nicht eine Krone, sondern ein Kranz gemeint sein, der die Ikone der Gottesmutter von Artake (ein Vorort von Kyzikos) schmückte. Diesen übergab Stephanos dem Herakleios als Zeichen der Unterstützung seiner Tat – dies vergrößerte zweifellos die Autorität des Prätendenten auf die Kaiserkrone.

Phokas verfügte nur über sehr wenige Mittel zur Verteidigung. Weder sein Bruder, der *magister officiorum* Domentiolos⁴⁸, noch der treue General Bonosos hatten zu dieser Zeit eine Armee zur Verfügung. Priskos, der *comes excubitorum*, hielt sich an seine geheime Vereinbarung mit Herakleios und vermied jede Konfrontation mit ihm: Er stellte sich krank und sammelte die Eliteeinheiten bei seinem Haus⁴⁹. Die Grünen in der Hauptstadt unterstützten sofort Herakleios. Auch die von Phokas favorisierten Blauen zeigten wenig Begeisterung, für ihn zu kämpfen. Am 6. Oktober 610 wurde Phokas ergriffen und grausam ermordet; mit ihm wurden auch sein Bruder Domentiolos sowie Leontios, der Sakellarios, hingerichtet; am Vorabend kam auch Bonosos in einem Zusammenstoß ums Leben⁵⁰. Noch am selben Tag wurde Herakleios in der Hagia Sophia vom Patriarchen Sergios gekrönt. Am folgenden Tag veranstaltete der neue Kaiser Pferderennen am Hippodrom, dort wurde ein Bild des Phokas zusammen mit der Fahne (τὸ βάνδον) der Blauen verbrannt⁵¹.

Mit der Thronbesteigung des Herakleios endeten im Großen und Ganzen die Demenunruhen (wir kennen keinen Aufstand der Grünen oder Blauen während seiner ganzen Regierungszeit⁵²); die Armeerevolten ebten jedoch vorerst nicht ab: Bald nach dem Aufstieg des Herakleios zum Throninhaber – gegen Ende der Jahre 610 oder 611 – erfolgte der Aufstand der sich im Osten aufhaltenden Armee des Generals Komentiolos, des Bruders von Phokas⁵³. Komentiolos erkannte Herakleios nicht als Kaiser an; in den ihm loyalen östlichen Gebieten erfolgte die Prägung der

⁴⁷ KAEGI, Heraclius 48.

⁴⁸ Zu seiner Person siehe: PLRE III 417 (Domniziolus 1) sowie KAEGI, New Evidence 308–330; aus der Auslegung von W. Kaegi folgt, dass der Kaiser Phokas ziemlich viele Verwandte mit ähnlichen Namen hatte: neben diesem Domentiolos einen weiteren Bruder, General Komentiolos (der später einen Aufstand gegen Herakleios unternahm) und einen Neffen, den *patricius* und *curopalates* Domentiolos.

⁴⁹ Ioannis Antiocheni fragmenta (Roberto) 552 (fragm. 321 = EI 110).

⁵⁰ Ibid., 554; Chron. pasch. 700–701.

⁵¹ Chron. pasch. 701.

⁵² JANSSENS, Les Bleus et les Verts 532–34.

⁵³ Vie de Théodore de Sykeôn 122–23.

Phokas-Münzen weiter⁵⁴. Komentiolos wurde aber 611 ermordet und die Armee beruhigte sich⁵⁵.

Herakleios musste zudem noch mit der Konkurrenz seines früheren Verbündeten, des *comes excubitorum* Priskos (der auch Schwiegersohn des Phokas war), fertig werden. Priskos soll einige Aktivitäten des Herakleios „beschimpft“ haben (διελοιδορεῖτο)⁵⁶. Nach einer Weile wurde er von Herakleios öffentlich der Nichtachtung seiner Kaiserwürde angeklagt, vermochte es aber nicht, sich zu verteidigen, und wurde schließlich verurteilt und ins Kloster geschickt.

Nach der Beseitigung dieser Konkurrenten, d. h. seit 613, gelangte die innenpolitische Lage endlich zu einer relativen Ruhe. So haben wir keine Nachrichten über innenpolitische Unruhen für die nächsten 25 Jahre, also fast die gesamte restliche Regierungszeit des Herakleios. Die außenpolitische Situation hingegen begann sich jedes Jahr weiter zu verschärfen. Die Verluste im persischen Krieg, die unter Phokas auf relativ unwichtige Städte in Nordmesopotamien begrenzt waren, wurden in der frühen Regierungszeit des Herakleios geradezu katastrophal und erschütterten die Grundlagen des Reiches⁵⁷.

Die Usurpationen des Phokas 602 und des Herakleios 610 waren, wie in der neueren Forschungsliteratur schon angemerkt wurde, strukturell vergleichbar⁵⁸. Beide waren Armeerevolten, die durch die hauptstädtische Bevölkerung unterstützt und durch eine allgemeine Unzufriedenheit mit der Politik des damaligen Kaisers bedingt wurden. Eben wegen dieser für Zeitgenossen offenbaren strukturellen Ähnlichkeit musste sich Herakleios später von Phokas so weit wie möglich distanzieren, ihn als einen illegitimen Usurpator darstellen und als den letzten legitimen Kaiser und somit als seinen eigenen direkten Vorgänger den Kaiser Maurikios und nicht Phokas präsentieren lassen⁵⁹.

Wenn wir aber die Position des Euagrius Scholastikos näher betrachten, mit der dieser historische Überblick begonnen wurde, tritt die Bereitschaft, mit der die byzantinische Gesellschaft den propagandistischen Selbstdarstellungsstrategien des Herakleios und seiner Nachfolger nachgab, etwas klarer hervor. Der friedliche Machtübergang charakterisierte, so Euagrius, die τάξις des christlichen römischen Reiches seit Konstantin, i. e. seit der Ausbildung dieses Reiches, und gehörte somit zu seinen Grundlagen. Wenn dieses Prinzip erschüttert wird – so kann man erweitern –, dann muss die ganze Gesellschaftsordnung erschüttert werden.

⁵⁴ BATES, Five Byzantine Notes 80–81; KAEGI, New Evidence 317–318.

⁵⁵ Vie de Théodore de Sykeôn 123.

⁵⁶ Nikephoros, Short history 38.

⁵⁷ Siehe Kapitel 2, „Herakleios und der persische Krieg“, Abschnitt 2.2.

⁵⁸ MEIER, Kaiser Phokas 149.

⁵⁹ Ibid., 149–174; OLSTER, The politics of usurpation 1–3.

Euagrios, der bald nach 594 starb, konnte die nähere Zukunft natürlich noch nicht absehen. Viele seiner jüngeren gebildeten Zeitgenossen, welche die Meinung von der erheblichen Bedeutung des friedlichen Machtübergangs zweifellos teilten, mussten aber die beiden aufeinander folgenden blutigen Regimewechsel, einen inneren und einen äußeren Krieg mit katastrophalen Folgen überstehen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die Schuld für all dieses Unglück dem chronologisch ersten Verletzter des gesellschaftlichen Friedens, nämlich Phokas, zugeschrieben und seiner Macht nachträglich auch die Legitimität entzogen wurde⁶⁰. Abgesehen davon, dass eine solche interpretative Strategie von Herakleios sehr begrüßt und gefördert wurde, müssen wir feststellen, dass sie rückblickend auch Sinn ergibt. Denn Herakleios scheint rückblickend als Sündenbock nicht passend: Zwar war auch er Usurpator, er begann aber den persischen Krieg nicht und auch begannen nicht unter ihm die inneren Unruhen. Phokas passt perfekt: Er war der erste Usurpator, der durch die blutige Ermordung seines Vorgängers gemeinsam mit seiner Familie den Bruch mit der Tradition der friedlichen Machtübergaben am deutlichsten ausdrückte. Und die Tatsache, dass er tyrannisch, gegen alle menschlichen und göttlichen Gesetze regierte, wurde in den Augen der Zeitgenossen durch die ständigen Unruhen und den Beginn des erschöpfenden persischen Krieges nur deutlicher betont.

1.2. Der Aufstand des Herakleios: phokasfreundliche Beurteilungen

Die Einstellung unserer Autoren gegenüber dem Umsturz von 610 hängt in allen Fällen von ihrer Beurteilung des Kaisers Phokas und seiner Politik ab. Da es Phokas nicht gelang, ein gutes politisches Erbe zu hinterlassen, und da er gewaltsam von dem Mann gestürzt wurde, dem eben genau das gelang, können wir uns bei der Suche nach dem Phokas freundlich und Herakleios kritisch gesinnten Sichtweisen meist nur auf die Quellen der Phokaszeit und der ersten daran anschließenden Jahre stützen, bevor die effektive kaiserliche Propaganda der Herakleiosdynastie alle Blicke auf diese Zeit drastisch verändern ließ.

⁶⁰ Siehe dazu die Ansicht von MEIER, Kaiser Phokas 153, der wir gänzlich zustimmen: „Phokas hatte also viel mehr getan, als lediglich den Thron zu rauben und seinen Vorgänger und dessen Familie brutal abzuschlachten: Er hatte an den Grundfesten zeitgenössischen Ordnungsdenkens gerüttelt. Dies dürfte der Grund dafür sein, dass die Chronisten in der Rückschau mit seinem Herrschaftsantritt explizit den Beginn allen späteren Unheils (ἀτυχήματα) für das Römische Reich verbanden“.



Abb. 1. Die Phokas-Säule. 608. *Forum Romanum*, Rom⁶¹.

Bis heute steht in Rom auf dem *Forum Romanum*, in der Nähe des berühmten Septimius-Severus-Bogens eine Ehrensäule, die einst mit einer vergoldeten Statue des Kaisers Phokas gekrönt war. Diese Phokas-Säule wurde 608 von Smaragdus, dem Exarchen von Ravenna, zu Ehren des Kaisers Phokas errichtet. Sowohl die Säule als auch die Statue stammen aus einer früheren Zeit (2.–4. Jh.) und wurden wiederverwendet⁶². Das Monument stand, nachdem es errichtet worden war, nur zwei Jahre; bald nach dem Umsturz des Kaisers Phokas wurde seine Statue ebenfalls gestürzt; die Säule wurde aber verschont und hat bis auf den heutigen Tag überlebt.

Auf der Frontalseite des Sockels aus weißem Marmor befindet sich folgende Inschrift, die sich, wie anzumerken ist, ausschließlich auf die jetzt nicht mehr vorhandene Statue bezieht⁶³:

OPTIMO CLEMENTISSIMO *piissi*MOQVE
PRINCIPI DOMINO *Nostro*
Focae imperatori
PERPETUO A $\overline{D\bar{O}}$ CORONATO *tRIVMPHATORI*

⁶¹ Zitiert nach:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Colonna_di_Foca_Forum_Romanum_Rome.jpg
(Photoaufnahme des Nutzers Jebulon; Lizenz: gemeinfrei, letzter Aufruf: 06.07.2020).

⁶² VERDUCHI, *Columna Phocae* 307. Ibid.

⁶³ Ibid.

SEMPER AVGVSTO
 SMARAGDVVS EX PRAEPOSito · SACRI PALATII
 AC PATRICIVS ET EXARCHVVS ITALIAE
 DEVOTVS EIVS CLEMENTIAE
 PRO INNVMERABILIBVS PIETATIS EIVS
 BENEFICIIS ET PRO QVIETE
 PROCURATA ITALiae · AC CONSERVATA LIBERTATE
 HANC STATuam maiestaTIS EIVS
 AVRI SPLENDore fulgeNTEM HVIC
 SVBLIMI COLVmnAe ad PERENNEM
 IPSIVS GLORIAM IMPOSVIT AC DEDICAVIT
 DIE PRIMA MENSIS AVGVSTI INDICTione · VNDicesima ·
 PC̄ PIETATIS EIVS · ANNO · QVINTO ⁶⁴

Der Auftraggeber der Ehrensäule, der Exarch Smaragdus, hatte einen guten Grund, dem Kaiser Phokas dankbar zu sein: Phokas setzte ihn als Exarchen von Ravenna wieder ein, nachdem ihm zuvor der Kaiser Maurikios dieses wichtige Amt entzogen hatte⁶⁵. Die Zeilen der Inschrift, die von der „Erhaltung der Freiheit“ (*conservata libertate*) durch den Kaiser Phokas sprechen, können deshalb, wie G. Kalas richtig angemerkt hat⁶⁶, ebenfalls als Anspielung auf die Tyrannei und Ungerechtigkeit des Maurikios interpretiert werden, vor denen der Staat durch den Aufstand und die Machtergreifung des Phokas gerettet wurde.

Die verherrlichenden Formeln am Anfang der Inschrift (*optimo clementissimo piissimoqve principi domino nostro* usw.) sind typisch für spätantike Monumente dieser Art sowie für die spätantike Kaiserideologie⁶⁷. Sonderbar und erstaunlich beginnen sie nur dann zu klingen, wenn man der reichen historiographischen Tradition sowie der Forschungstradition folgt und den Kaiser Phokas als einen

⁶⁴ CIL VI 251, Nr. 1200. Hierzu unsere Übersetzung: „Dem besten, mildesten und frommsten *princeps*, unserem Herrn Phokas, dem Kaiser, der auf immer von Gott gekrönt worden ist, dem Triumphator und immerwährenden Augustus hat Smaragdus, ehemaliger *praepositus* des heiligen Palastes, *patricius* und Exarch von Italien, ergeben seiner Milde, als Dank für die unzähligen Wohltaten seiner Frömmigkeit und für die Ruhe bei der Verwaltung Italiens und für die Erhaltung der Freiheit, diese Statue seiner Majestät, blitzend vom Glanz des Goldes, hier auf die höchste Säule gestellt zu seinem ewigen Ruhm und sie ihm geweiht am ersten Tag des Monats August, in der elften Indiktion im fünften Jahr nach dem Konsulat seiner Frömmigkeit“.

⁶⁵ PLRE III 1164–66 (Smaragdus 2)

⁶⁶ KALAS, *The Divisive Politics of Phocas* 179.

⁶⁷ RÖSCH, *Onoma Basileias* 39–43, 46.

Tyrannen und Menschenmörder betrachtet⁶⁸. Der Begriff „Tyrannos“ konnte in der Spätantike sowohl einen gescheiterten Usurpator als auch einen legitimen Herrscher mit tyrannischem Verhalten meinen⁶⁹. Bei Phokas, der gewiss nicht gescheitert war, sondern als Kaiser acht Jahre rechtmäßig regierte, konnte nur die Rede von einem „tyrannischen Verhalten“ sein. Ob aber das Verhalten eines Kaisers „tyrannisch“ war oder nicht, wurde immer retrospektiv entschieden und die Entscheidung hing vom Ausgang des Machtkampfes mit dem nächsten Thronkandidaten ab⁷⁰. In anderen Worten: Einzig und allein die Niederlage des Kaisers Phokas im Bürgerkrieg gegen Herakleios machte ihn nachträglich zum „Tyrannos“ und einzig und allein der danach folgenden *damnatio memoriae* des Phokas verdanken wir das negative Bild dieses Kaisers, das zum Teil auch bis heute viele Forschungsarbeiten prägt.

Phokas-Ehrensäulen wurden auch in anderen Städten des Reiches errichtet. Zwar ist die Mehrheit davon heute nicht erhalten, wir wissen aber aufgrund der historiographischen oder epigraphischen Angaben, dass Phokas-Säulen in Konstantinopel⁷¹, Karthago, Ephesos und Oxyrhynchus in Ägypten⁷² standen. Nach der Umsturz des Phokas wurden sie allerdings umgestürzt oder, nach der Entfernung der Statuen des Phokas, wiederverwendet⁷³.

Es ist aber kennzeichnend, dass es gerade Rom ist, wo die Phokas-Säule, wenn auch ohne Statue, bis in unsere Zeiten überdauert hat. Denn Phokas pflegte mit Rom – nicht nur mit dem Exarchen Smaragdus, sondern auch mit der römischen Kirche –

⁶⁸ Für eine beeindruckende Übersicht der negativen Beurteilungen des Phokas in der modernen Forschungsliteratur siehe: MEIER, Kaiser Phokas 143, Anm. 11.

⁶⁹ SZIDAT, Usurpator tanti nominis 27–28.

⁷⁰ Ibid.; STOURAITIS, Bürgerkrieg 167; MEIER, Kaiser Phokas 166–67.

⁷¹ Das Chronicon Paschale berichtet von einer Säule, die 609 von Kaiser Phokas neben der Kirche der 40 Märtyrer und dem Tetrapylon an der Mese errichtet wurde (Chron. pasch. 698–99). Die *Parastaseis syntomoi chronikai* berichten von einer weiteren Säule, die angeblich von Kaiser Phokas hinter der Magnaura, in der unmittelbaren Nähe des Großen Palastes errichtet wurde und bis zur mittelbyzantinischen Zeit überdauerte (Parastaseis 74 (Scriptores originum Constantinopolitanum 68)). Wie von A. Berger gezeigt, macht die Nachricht der *Parastaseis* topographisch wenig Sinn, und diese Säule muss Kaiser Maurikios zugeschrieben werden, da wir die zuverlässigeren Erwähnungen des Theophanes und Kedrenos haben, dass er im Hof der Magnaura sein Standbild aufstellte (BERGER, Untersuchungen 380–81).

⁷² KALAS, The Divisive Politics of Phocas 185–86.

⁷³ Wie z. B. die Phokas-Säule in Konstantinopel neben der Kirche der 40 Märtyrer an der Mese: 612 wurde auf ihrer Spitze (wir wissen nicht, ob dort vorher die Statue des Phokas stand oder nicht) ein monumentales Kreuz Gottes aufgestellt: Chron. pasch. 703.

äußerst gute Beziehungen⁷⁴. Im Appendix zum *Registrum epistolarum* Papst Gregors des Großen (590–604) findet sich eine offenbar von einem Notar der päpstlichen Kanzlei verfasste zeitgenössische Notiz zum Staatsstreich 602 in Konstantinopel. Sie berichtet gelassen, dass am 23. November der sechsten Indiktion [602 – A. S.], *temporibus domni et beatissimi papae Gregorii, coronatus est Focas et Leontia Augusta in Septimo in palatio qui dicuntur Secundianus, et occisus est Mauricius imperator cum omnibus filiis suis masculis, id est Theodosio iam coronato, Tiberio, Petro, Paulo et Iustiniano, simul et Petro fratre suprascripti Mauricii Augusti, sed et alii procerum, qui ei cohaerebant* [es folgen ihre Namen – A. S.]⁷⁵. Einer der ermordeten Söhne des Maurikios war der Patensohn Papst Gregors. Unmittelbar nach diesem Satz berichtet die Notiz über die Reaktion auf diesen Staatstreich in Rom: *venit autem icona suprascriptorum Focae et Leontiae Augustorum Romae septimo Kalendarum Maiarum* [25. April – A. S.], *et acclamatum est eis in Lateranis in basilica Iulii ab omni clero vel senatu: „Exaudi Christe! Focae Augusto et Leontiae Augustae vita!“ Tunc iussit ipsam iconam dominus beatissimus et apostolicus Gregorius papa reponi eam in oratorio sancti Cesarii intra palatio*⁷⁶.

Der blutige Regimewechsel in Konstantinopel scheint also keinesfalls Empörung oder wenigstens Unzufriedenheit in Rom hervorgerufen haben. Ganz im Gegenteil: Phokas wurde vom Papst willkommen geheißen und als Befreier – offenbar von der „Tyrannei“ des Maurikios – gefeiert. Der erste Brief Papst Gregors an den Kaiser Phokas, verfasst im Mai 603, gratuliert dem neuen Kaiser für die Machtübernahme mit solchen Redewendungen, für die Generationen von Kirchenhistorikern sich später schämen sollten:

„Gloria in excelsis Deo, qui iuxta scriptum est mutat tempora et transfert regna ... De qua exultationis abundantia irrorari nos citius credemus, qui benignitatem vestrae pietatis ad imperiale fastigium pervenisse gaudemus. Laetentur caeli et exultet terra et de benignis vestris actibus universae reipublicae populus nunc usque vehementer afflictus hilarescat ... Releventur vestra misericordia contriti ac depressi animi subiectorum...“⁷⁷.

Der Papst zeichnet also das Bild von einer allgemeinen, reichsumfassenden und sogar kosmologischen Freude aufgrund der Machtübernahme des Phokas. Er wünscht, dass die Seelen der Untertanen nicht im Glauben, im Gebet oder in den guten Werken, wie man meinen könnte, sondern in der Barmherzigkeit des frommen neuen Kaisers Trost finden würden!

⁷⁴ CASPAR, Geschichte des Papsttums II 488–90; EKONOMOU, Byzantine Rome and the Greek Popes 46–47.

⁷⁵ *Registrum epistolarum* 1101.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Registrum epistolarum* 1033.

Vernünftig scheint, Erich Caspar folgend, anzunehmen, dass der einzige Zweck dieses Briefes war, dem neuen Kaiser zu gefallen – und um diesen Zweck zu erreichen, war der Papst um keine Worte verlegen⁷⁸. Warum Papst Gregor so eifrig um die Gunst des Phokas warb, kann eine Skizze der Beziehungen zwischen dem Papsttum und dem Kaisertum in den vorhergehenden Jahrzehnten aufzeigen. Fast der gesamte Pontifikat Papst Gregors fällt in die Regierungszeit des Kaisers Maurikios. Die beiden mächtigen und talentvollen Herrscher waren, was Italien und den Westen betraf, naturgemäß Rivalen und der Papst wünschte sich Unabhängigkeit in allem, was Italien anging. So waren die Positionen des Papstes Gregors und des Maurikios bezüglich der Politik gegenüber den Langobarden, des istrischen Schismas sowie des Titels des Konstantinopler Patriarchen gegensätzlich⁷⁹. Erich Caspar sprach von der „schweren Hand“ des Kaisers Maurikios, die Gregor „auf Schritt und Tritt gehemmt hatte“⁸⁰; aber ebenfalls hemmend und vielleicht sogar verräterisch dürfte die selbstständige Politik Gregors in den Augen des Kaisers ausgesehen haben. Mit anderen Worten: Das gegenseitige Misstrauen war groß.

All das sollte der Staatsstreich in Konstantinopel ändern. Papst Gregor hoffte, übrigens nicht ohne Grund, wie die späteren Ereignisse zeigten, dass der neue Kaiser – ein „neuer Mann“ an der Spitze des Reiches –, der zuvor überhaupt nicht zu der Machtelite gehört hatte, auch eine neue, dem Papsttum freundlicher gesonnene Politik ausüben würde. Die späteren Ereignisse zeigten, dass sich der Papst in seiner Hoffnung nicht täuschte, auch wenn er aufgrund seines Todes 604 diese Ereignisse nicht erleben konnte. 607 wurde die römische Kirche, unter dem Pontifikat Bonifatius' III., von Kaiser Phokas offiziell als das Haupt aller Kirchen, *caput omnium ecclesiarum*, anerkannt, und es wurde verordnet, dass der *universalis*-Titel, der vom Patriarchen von Konstantinopel angestrebt wurde, ausschließlich dem römischen Papst zukam⁸¹. 609 erlaubte Phokas, das römische Pantheon in eine christliche Kirche umzuwandeln, und ließ in diesem Zusammenhang der römischen Kirche viele Gaben zukommen⁸². Bald wurde vom damaligen Papst Bonifatius IV. der alte

⁷⁸ CASPAR, Geschichte des Papsttums II 488–89. Das wird von Caspar allerdings nicht direkt gesagt; der Gelehrte spricht eher von den politischen Interessen des Papstes, die den Hintergrund für diesen Brief bildeten.

⁷⁹ CASPAR, Geschichte des Papsttums II 489.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Le Liber Pontificalis 316. Die für den Konstantinopler Patriarchen Kyriakos harte kaiserliche Entscheidung war wahrscheinlich nicht zuletzt durch dessen Beistand für die überlebenden Mitglieder der Familie des gestürzten Kaisers Maurikios motiviert: EKONOMOU, Byzantine Rome and the Greek Popes 49.

⁸² Le Liber Pontificalis 317.

Tempel aller Götter der Muttergottes Maria und den christlichen Märtyrern umgewidmet.

So verdankt die römische Kirche dem Kaiser Phokas recht viel und sie änderte im Laufe der folgenden Jahrhunderte an ihrer Einstellung gegenüber diesem Herrscher kaum etwas. Auch die im siebten Jahrhundert verfassten, aber seitdem mehrmals revidierten Biographien der relevanten Päpste, die heute Teil des *Liber pontificalis* bilden, erwähnen *Focatem principem* immer in einem positiven Kontext, in einem Zusammenhang mit seinen guten Taten für die Kirche⁸³; von irgendeiner Kritik ist dabei nicht die Rede. Offenbar dürfte für die römische Kirche seine Absetzung durch Herakleios unangenehm gewesen sein. Wahrscheinlich aus diesem Grund sind die Glückwunschbriefe Papst Bonifatius' IV. an Herakleios nicht erhalten – im Gegensatz zu den Briefen Papst Gregors I. an Phokas.

Der Mönch Sophronios, der zukünftige Patriarch von Jerusalem (634–638), distanzierte sich stets von den politischen Begebenheiten. Er sprach Beurteilungen aus, die man aus moderner Sicht als teilweise politisch qualifizieren kann, aber nur wenn die Geistlichen oder die Kirche im Allgemeinen betroffen waren. So konnte er sich einer Stellungnahme nicht enthalten, als einer seiner Freunde, der Abt Menas, erst vor dem Gouverneur von Pharia (Ägypten) und dann vor dem Kaiser Phokas des Hochverrats angeklagt wurde. Der Prozess dürfte sich nicht früher als 607/608 abgespielt haben⁸⁴. Nur vor dem Hintergrund des 608 bereits begonnenen und in Ägypten besonders intensiv geführten Bürgerkrieges ist es möglich, die Anklage des Hochverrats gegen einen dortigen Abt zu verstehen.

Sophronios verteidigte eifrig in dem um diese Zeit verfassten Gedicht die Unschuld seines Freundes und lobte das „göttlich inspirierte Urteil“ (κρίσιον ἔνθεον) des Kaisers Phokas, der Menas endlich für unschuldig befand⁸⁵. Das Gedicht ist aber, wie D. Olster richtig bemerkt, vor allem hagiographisch; seine Helden sind Menas und Kosmas (ein anderer Geistlicher), nicht Phokas⁸⁶. Der Kaiser wird nur insofern erwähnt, weil er Kosmas, den Verteidiger des Menas, wohlwollend hört und die Sache zugunsten des Menas löst. Zwar wird der Kaiser „göttlich“ genannt (βασιλεῖ θεῖω) und von ihm wird gesagt, dass er „durch die göttliche Unsterblichkeit das Herz ausdehnte“ und so seine gerechte Entscheidung, nämlich die Freisprechung des Menas, treffen konnte⁸⁷ – diese Zeilen klingen ohne Zweifel panegyrisch und lobpreisend gegenüber Phokas. Man kann aber kaum mit Sicherheit feststellen, ob

⁸³ Ibid., 316-18.

⁸⁴ OLSTER, The politics of usurpation 172.

⁸⁵ Anacr. 21, 100-103 (Sophronii anacreontica 132).

⁸⁶ OLSTER, The politics of usurpation 173.

⁸⁷ Ὑπὸ δ' ἀφθίτου θεοῖο / κραδίην ἀναξ ἀέξων / φθόνον εὐθέως ἐπιγνοῦς / κρίσιον ἔνθεον παρέσχεν. Sophronii anacreontica 132.

sie die persönliche Meinung des Sophronios widerspiegeln; eher folgte hier der Dichter den üblichen Regeln der Panegyristik, wie sie z. B. in der „Kaiserrede“ von Menander Rhetor ausgedrückt wurden⁸⁸. Für diese Sicht spricht auch die Tatsache, dass Sophronios auch über den Kaiser Herakleios in demselben Stil schrieb⁸⁹.

Über die Machtergreifung des Herakleios sind uns zudem noch Mitteilungen aus der Vita des Theodoros von Sykeon überliefert. Der Heilige verbrachte sein ganzes Leben in Galatien, zunächst als Eremit, dann als Abt des Klosters zu Sykeon; erst spät in seinem Leben wurde er zum Bischof von Anastasiupolis geweiht. Theodoros starb 613; seine Vita wurde von einem seiner Schüler, dem Mönch Georgios, verfasst. Die Zeit der Abfassung dieses Textes streckt sich über ca. drei Jahrzehnte. Begonnen wurde er, als Theodoros noch am Leben war⁹⁰, und abgeschlossen wurde er offenbar nach 641, da im Text eine Prophezeiung des Theodoros zu finden ist, dass Herakleios 30 Jahre regieren werde⁹¹.

Theodoros hatte ein langes Leben, er sah die Regierungszeit von fünf Kaisern, beginnend mit Justinian (527–565), der letzte war Herakleios. Durch die häufigen Besuche seines Klosters durch hohe Beamte, durch sein Gebet für sie und seine Angehörigen, durch die vielen von ihm vorgenommenen oder ihm zugeschriebenen Wunderheilungen nahm Theodoros am gesellschaftlichen Leben teil. Einmal habe er nach der Vita einen Sohn des Kaisers Maurikios geheilt, einmal den Kaiser Phokas selber, einmal Niketas den Patrikios, den Cousin des Herakleios. Er war vielleicht der letzte Heilige der spätantiken Epoche, der alle klassischen Rollen und Funktionen eines heiligen Menschen, wie von Peter Brown beschrieben, erfüllte⁹².

Besonders nah war der Heilige aber dem Kaiser Phokas. Der Hauptgönner des Klosters Sykeon war dessen Neffe, der Patrikios und Kuropalates Domentiolos, der

⁸⁸ Menander Rhetor 76–95.

⁸⁹ Siehe Kapitel 3, Unterkapitel 3.2 („Eine andere Welt und ein neues Geschöpf“: die Nachkriegsweltordnung aus byzantinischer Perspektive).

⁹⁰ Nach der Nachricht des Georgios selbst: Vita Theod. Syk. 165 (Vie de Théodore de Sykeôn 152–53).

⁹¹ Ibid. 166 (Vie de Théodore de Sykeôn 154). In der neueren Forschung wurde ein Versuch unternommen, diese Nachricht als eine spätere Einfügung zu betrachten und die ganze Vita in die 610er Jahre zu datieren; doch ist dies unserer Meinung nach nicht genug begründet: VAN GINKEL, Heraclius and the Saints 232. Die stilistische Inhomogenität des Textes, wie die Anwesenheit eines höchst rhetorischen Prologs im Kontrast zu der sehr einfachen Koine des Haupttextes, kann dadurch erklärt werden, dass Georgios sein Jugendwerk im reifen Alter, nämlich nach 641, revidierte und einige Teile, wie den Prolog oder die Prophezeiung über die dreißigjährige Regierung des Herakleios, hinzufügte: EFTHYMIADIS – DÉROCHE, Greek Hagiography 71.

⁹² BROWN, The Rise and Function of the Holy Man 81–82.

nach dem Heiligen selbst die meisterwähnte Person in der gesamten Vita ist. Domentiolos pflegte sehr gute Beziehungen zu dem Abt Theodoros, spendete viel für sein Kloster und entkam sogar, als Kaiser Phokas gestürzt wurde, der Hinrichtung durch die Fürbitte des Heiligen⁹³. Den Sturz des Phokas, so die Vita, ahnte der Heilige voraus und billigte ihn nicht: Eines Tages wurde er demnach „finster“ und sagte den anderen Brüdern: „Bald hören wir von dem Machtwechsel“⁹⁴.

Was die Einstellung des Theodoros von Sykeon gegenüber dem Kaiser Herakleios betrifft, wird uns folgende Begebenheit in der Vita berichtet: 613, auf dem Weg nach Antiocheia mit der Armee, zog Herakleios an Sykeon vorbei und kam zu dem Heiligen, um seinen Segen für den Feldzug gegen die Perser zu bekommen. Theodoros begrüßte ihn, betete für ihn und

„ ... gab ihm als Segen etwas Weizenbrot, einige Äpfel und ausgewählten Wein und lud ihn ein, zu speisen. Der Kaiser aber, als ob er in großer Eile war, wies dieses Essen sowie den ihm gegebenen Segen zurück und sagte: „Bewahre es für mich, Vater, und bete für uns. Nach meiner Rückkehr komme ich und nehme es dann und bleibe hier, solange du es befiehlest, und in jener höchst passenden Zeit nehme ich mit Vergnügen den Segen sowie deine heiligsten Gebete“⁹⁵.

Theodoros, so fährt die Vita fort, antwortete aber dem Kaiser, dass er ihn bei seiner Rückkehr nicht finden werde, da er „einen großen Weg“ (στράταν μεγάλην) gehen müsse und vorhabe abzufahren (μέλλω ἀποδημεῖν)⁹⁶. Es ist nicht schwer zu erraten, was der greise und in der allgemeinen Meinung der Zeitgenossen über die Gabe der Prophetie verfügende Mann mit diesem „großen Weg“ meinte. Herakleios aber, so die Vita, bestand, wenn auch sehr höflich, auf seiner Entscheidung, nicht jetzt eine Mahlzeit mit dem Heiligen zu teilen und erst später wiederzukommen. So setzte er seinen Feldzug fort und wurde, wie man erahnen kann, bei Antiocheia von den Persern vollständig besiegt. Das wurde, so die Vita, vom Heiligen ebenfalls vorausgesagt:

⁹³ Vita Theod. Syk. 153 (Vie de Théodore de Sykeôn 122).

⁹⁴ „Πρὸ δὲ τῆς ἀναιρέσεως Φωκᾶ τοῦ βασιλέως, ὡσπερ σύννους τις πρὸς ἑαυτὸν γενόμενος καὶ κατάστυγνος ὁ μακάριος εἶπεν τοῖς ἀδελφοῖς· „τάχιον ἀκουσόμεθα ἐναλλαγὴν τῆς βασιλείας.“ Ibid. 152 (Vie de Théodore de Sykeôn 121).

⁹⁵ „ἐπεδίδου δὲ αὐτῷ εὐλογίας διὰ τε σιλιγνίου καὶ μήλων καὶ οἴνου ἐπιλέκτου, προτρεψάμενος αὐτῷ καὶ γεύσασθαι. Ὁ δὲ βασιλεὺς ὡς διὰ πολλὴν σπουδὴν παρητήσατο γεύσασθαι τινος καὶ τοῦ δέξασθαι τὰς δεδομένας αὐτῷ εὐλογίας εἰπὼν· „ταῦτα φύλαξόν μοι, πάτερ, καὶ εὗξαι ἡμῖν· καὶ ἐν τῷ ἐπαναλύειν με ἔρχομαι καὶ τότε αὐτὰ λαμβάνω καὶ διαποιῶ ἐνταῦθα ἕως οὔ κελεύεις, καὶ ἐν εὐκαιρίᾳ πολλῇ τῶν τε εὐλογιῶν καὶ τῶν παναγίων σου εὐχῶν ἐν ἀπολαύσει γίνομαι.“ Ibid. 166 (Vie de Théodore de Sykeôn 154)

⁹⁶ Ibid.

„Wenn er sie [die gesegneten Gaben – A. S.] genommen hätte, würde das ein klares Zeichen seines Sieges sein, und er würde mit Freude zurückkehren. Dass er sie aber zurückließ, ist ein Zeichen unserer Niederlage ...“⁹⁷.

In demselben Jahr starb Theodoros⁹⁸ und Herakleios konnte deshalb keinen Segen mehr von ihm erhalten. Im nächsten Jahr begann dann die große persische Invasion in Kleinasien.

Die Bedeutung der Stelle über die gesegneten Gaben kann, in ihrem historischen Kontext betrachtet, kaum überschätzt werden; sie hat aber in der Forschung nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen⁹⁹. Allerdings ist sie ein sehr seltenes Beispiel der zeitgenössischen Kritik an Herakleios, die zudem die höchste Sphäre der Legitimität seiner Macht betrifft und von einer unbestreitbaren Autorität der damaligen Welt, nämlich von einem Heiligen und Asketen, ausgeht¹⁰⁰. Denn die Zurückweisung des Segens eines Heiligen ist eines der schlimmsten Dinge, die ein christlicher Herrscher tun kann. Durch diese Tat verweigert er seinem Reich den göttlichen Beistand und darf im Grunde nicht mehr für einen frommen (εὐσεβής) Herrscher gehalten werden. Der Vorwurf der Nichtbeachtung des Heiligen war vom Standpunkt der damaligen Orthodoxie fast so stark wie die Anklage der Häresie. Deshalb sind wir mit der Sicht von van Ginkel nicht einverstanden, der feststellt:

“The author [dieser Vita – A. S.] seems to make an effort to explain the setbacks in Heraclius' early reign while trying at the same time to preserve Heraclius' reputation as an emperor by the grace of God”¹⁰¹.

Das ist genau, was der Autor, wenigstens an dieser Stelle, nicht tut. Der Autor steht klar nicht an der Seite des gegen die Orthodoxie handelnden Kaisers, sondern an der Seite seines Helden, des heiligen Theodoros. Und wenn man alle Fakten der „politischen“ Biographie des Theodoros, wie aus seiner Vita bekannt¹⁰², sammelt

⁹⁷ „ἐὰν ἔλαβεν αὐτάς, τεκμήριον ἦν τῆς νίκης αὐτοῦ καὶ μετὰ χαρᾶς ὑπέστρεφεν· τὸ δὲ καταλιπεῖν αὐτὸν ταύτας σημεῖόν ἐστι τῆς ἥττας ἡμῶν ...“. Ibid.

⁹⁸ Ibid. 170 (Vie de Théodore de Sykeôn 161).

⁹⁹ Meistens ist sie nicht analysiert, sondern kurz nacherzählt worden: KAEGI, *New Evidence* 328; STRATOS, *La première campagne d'Héraclius* 70.

¹⁰⁰ Das natürlich nur insofern, als dass es dem Hagiographen Georgios gelang, die Worte seines geistlichen Lehrers zu überliefern.

¹⁰¹ VAN GINKEL, *Heraclius and the Saints* 231.

¹⁰² Dazu gehört noch die Prophezeiung des Theodoros, dass bis zu seinem Tod (der in demselben Jahr lag wie die Verweigerung der gesegneten Gaben durch Herakleios) keine große persische Invasion in Kleinasien stattfinden werde (Vita Theod. Syk. 153 (Vie de Théodore de Sykeôn 123–24)). In Kombination mit der Stelle über die Gaben kann der Gedanke des Theodoros (oder Georgios?) in dem Sinne rekonstruiert werden, dass der unfrome Akt des Herakleios nicht nur eine militärische Niederlage als Ergebnis nach sich zog, sondern vielmehr eine lange Serie der Unglücke für das ganze Reich.

und kritisch betrachtet, stellt sich heraus, dass Herakleios in den Augen des Theodoros bestimmt nicht ein „Kaiser durch Gottes Gnade“ war – im Unterschied zum Kaiser Phokas, an dessen Legitimität (oder Frömmigkeit, was für ihn dasselbe war) er keinesfalls zweifelte und dessen Gönnerschaft er genoss. Es war der gegen die Orthodoxie handelnde Herakleios, der durch seine Nichtbeachtung des Heiligen den Zorn Gottes auf sein Reich lenkte.

Die Exzerptsammlung Konstantins VII. Porphyrogenetos, nämlich die *Excerpta de insidiis*, enthält ein Fragment (EI 110 oder fragm. 321 in der neueren Ausgabe von U. Roberto), in dem es um die Machtergreifung des Herakleios geht¹⁰³. Die Datierung dieses Fragments, wie auch einer Reihe anderer Fragmente in der Sammlung, ist umstritten. Umberto Roberto schreibt sie Johannes von Antiocheia zu und betrachtet sie als ein integrierender Bestandteil seiner Chronik; die Chronik soll demzufolge im frühen siebten Jahrhundert geschrieben worden sein¹⁰⁴. Sergei Mariev glaubt dagegen, dass diese Fragmente nicht dem seiner Meinung nach im sechsten Jahrhundert lebenden Johannes von Antiocheia zuzuschreiben sind, sondern einem Fortsetzer, der in späteren Zeiten gelebt haben dürfte¹⁰⁵. Mariev behandelt aber nicht die Frage, in welcher Zeit und von wem diese Fragmente an die bereits zuvor existierende Chronik des Johannes von Antiocheia hinzugefügt wurden; das könnte theoretisch in einer weiten Zeitspanne zwischen dem frühen siebten und dem frühen neunten Jahrhundert geschehen sein.

Dem Fragment EI 110 zufolge fand ein Dialog zwischen dem siegreichen Herakleios und dem schon ergriffenen, aber noch nicht ermordeten Phokas statt.

„Als Herakleios ihn mit den hinter dem Rücken gefesselten Händen sah, sagte er zu ihm: ‚So hast du, der Unglückliche, das Reich regiert?‘ Und derjenige sagte: ‚Du wirst es sicherlich besser regieren‘.“¹⁰⁶

¹⁰³ *Excerpta historica* 149–50; *Ioannis Antiocheni fragmenta* (Roberto) 552–55.

¹⁰⁴ *Ioannis Antiocheni fragmenta* (Roberto) xlii–xliv; ROBERTO, *Research prospects on John of Antioch* 127–28.

¹⁰⁵ *Ioannis Antiocheni fragmenta* (Mariev) 8; MARIEV, *Neues zur „Johanneischen Frage“?* 537–39. Peter van Nuffelen hat kürzlich versucht, die diametralen Positionen von Mariev und Roberto zu balancieren: Beide Ausgaben stellen ihm zufolge „legitime hypothetische Rekonstruktionen“ der verlorenen Chronik des Johannes von Antiocheia dar. Beide Herausgeber verkennen aber in ihrer Suche nach dem „ursprünglichen“ Johannes von Antiocheia die komplexe Natur der johanneischen Fragmente als „lebendige Texte“ (*living texts*), die in der byzantinischen Zeit unabhängig von ihrer tatsächlichen Herkunft als das Erbe dieses Chronisten angesehen wurden: NUFFELEN, *John of Antioch, Inflated and Deflated*.

¹⁰⁶ „ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἡράκλειος ἐξάγκωνα δεδεμένον λέγει αὐτῷ· «οὕτως διώκησας, ἄθλιε, τὴν βασιλείαν;» ὁ δὲ εἶπεν· «σὺ κάλλιον ἔχεις διοικῆσαι“. *Ioannis Antiocheni fragmenta* (Roberto) 554 (fragm. 321 = EI 110).

Dann wurde Herakleios, so die Darstellung, zornig und gab den Befehl zu der grausamen Hinrichtung des Phokas.

Dieser Dialog findet sich außer in den johanneischen Fragmenten in einer Reihe weiterer Quellen; die früheste darunter ist das Geschichtswerk des Patriarchen Nikephoros aus dem frühen neunten Jahrhundert¹⁰⁷. Von James Howard-Johnston wurde die Hypothese aufgestellt, dass Nikephoros seinerseits in vielen Aspekten der Darstellung der Regierung des Herakleios stark von einer verlorenen konstantinopolitanischen monotheletischen Chronik aus den 640er Jahren abhängig ist. Der Gelehrte hielt diese hypothetische Chronik für die „zweite Fortsetzung des Johannes von Antiocheia“¹⁰⁸.

Wir möchten an dieser Stelle bemerken, dass, auch wenn Howard-Johnston Recht haben sollte und diese Chronik in so einer Form tatsächlich existierte, die uns hier interessierende Episode höchstwahrscheinlich nicht zu ihr gehörte, denn die Botschaft des Dialogs zwischen Herakleios und Phokas ist klar herakleioskritisch. Herakleios habe das Reich nicht gut genug regiert, er habe mit seinen Gegnern nicht ruhig diskutieren können, er habe als Argument nur die grobe militärische Kraft gehabt – das will der unbekannte Autor deutlich machen. Darüber hinaus weiß der Autor bereits von all dem Elend der letzten Jahre des Herakleios, sozusagen von dem *Ergebnis* seiner Regierung, wie er auch von den letzten Jahren des Phokas weiß. Und deshalb vermag er, die beiden Herrscher mit der klaren Andeutung zu vergleichen: Du, Herakleios, bist doch auch nicht besser!

Die klare herakleioskritische Botschaft des Fragments EI 110 macht unseres Erachtens unmöglich, dass dieses Fragment aus den 610er Jahren, wie Roberto annimmt¹⁰⁹, oder aus den 640ern, wie Howard-Johnston zu vermuten scheint, stammt. Keine offizielle unter Herakleios oder seiner Dynastie in Konstantinopel verfasste Chronik – die beiden Gelehrten vermuten tatsächlich solch eine Herkunft – konnte Kritik an dem regierenden Kaiser, seinem Vater oder Großvater ausgedrückt haben. Umso weniger konnte sie Andeutungen dahingehend enthalten, dass sich Herakleios, der gottgewollte Retter des christlichen Reiches von der Tyrannei des blutdürstigen Monsters Phokas (so war damals die offizielle Propaganda), als „nicht besser“ erweisen kann als dieses von ihm gestürzte Monster.

Paul Speck hat das herakleioskritische Element des Fragments EI 110 erkannt, aber dieses wird von dem Forscher immer noch ins siebte Jahrhundert datiert und

¹⁰⁷ Nikephoros, *Short history* 36; Georgii Cedreni *hist. compendium* 682; Symeonis Magistri *Chronicon* 156; Mich. Pselli *Historia syntomos* 62; Ioannis Zonarae *epitomae historiarum* 203; Michaelis Glycae *Annales* 511.

¹⁰⁸ HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 248.

¹⁰⁹ ROBERTO, *The circus factions* 55

mit dem Namen des (ersten) Johannes von Antiocheia verbunden¹¹⁰. Darüber hinaus schlug Speck eine unserer Meinung nach viel zu fantasievolle Interpretation dieser Stelle vor: Der Verfasser soll hier seine Kritik gegenüber der Unmoral und der sexuellen Enthemmung des Herakleios versteckt haben: Die blutschänderische zweite Ehe des Herakleios sei, so soll der Verfasser gemeint haben, „nicht besser“ als die Vergewaltigungen der Frauen, die Phokas beging¹¹¹. Der Dialog zwischen Herakleios und Phokas zum Thema Regieren wird also gemäß Speck zum Dialog über das Thema sexuelle Moral.

Wir würden eine andere Interpretation dieser Stelle vorschlagen. Das klare herakleioskritische Element des Fragments EI 110 spricht dafür, dass dieses erst aus späteren Zeiten stammt, als Kritik gegenüber dem Dynastiegründer schon erlaubt war, das heißt nicht früher als 681, als das religionspolitische Erbe des Herakleios verurteilt wurde. Im späten siebten oder achten Jahrhundert müsste also dieses Fragment entstanden sein – als Teil irgendeiner heute verlorenen Chronik (vielleicht derjenigen, die Mariev den „zweiten Johannes von Antiocheia“ nennt, vielleicht einer anderen). Im frühen neunten Jahrhundert müsste das Fragment in das Geschichtswerk des Patriarchen Nikephoros, in der Mitte des zehnten Jahrhunderts in die durch den Auftrag des Konstantins Porphyrogennetos hergestellte Exzerptsammlung *de insidiis* gelangt sein, wobei es von den Exzerptoren dem Johannes von Antiocheia zugeschrieben wurde.

Es finden sich also, vielleicht zu unserem Erstaunen, nicht wenige dem Phokas freundlich gesinnte und somit gegenüber Herakleios skeptische Beurteilungen in den Quellen. Fast alle von diesen sind durch eine Gemeinsamkeit vereint: Sie stammen aus der Regierungszeit des Phokas, ihre Autoren verdanken diesem Kaiser etwas – wie der Exarch Smaragdus oder Theodoros von Sykeon – oder hoffen auf ihn und benötigen etwas von ihm – wie Papst Gregor I. Panegyrische Gedichte widmeten die Dichter jener Zeit offenbar auch diesem Kaiser, wie es zu allen Zeiten üblich war. Bis heute aber sind nur einige Zeilen bei Sophronios erhalten.

Eine indirekte, aber sehr unzweideutige zeitgenössische Kritik an Herakleios haben wir lediglich in einem Werk gefunden, nämlich in der *Vita Theodori Syceotae*. Diese gehört aber zum Genre der hagiographischen Literatur und wurde in einer weit von der Hauptstadt entfernten Klostersgemeinschaft verfasst. Offenbar wurde sie von dem Perspektivenwandel unter der Herakleiosdynastie nur wenig erfasst.

Indirekte Kritik an Herakleios enthält auch die Legende über den Dialog zwischen ihm und dem Kaiser Phokas. Sie entstand offenbar im späten siebten oder achten Jahrhundert und wurde in der mittelbyzantinischen Historiographie ziemlich

¹¹⁰ SPECK, Das geteilte Dossier 228–233.

¹¹¹ *Ibid.*, 232–233.

populär. Ihre Rolle in diesen Texten war offenbar, den Leser vor einer vorbehaltlosen Annahme des Herakleios als eines positiven Helden zu warnen und auf das alles andere als ruhmvolle Ergebnis seiner Regierung hinzuweisen.

Allein die Tatsache, dass alle hier besprochenen Nachrichten überliefert sind, dass sie von den späteren Kopisten nicht weggelassen wurden, wie es bei durch *damnatio memoriae* verdamnten Personen oft der Fall war, kann von einer bestimmten Nachfrage nach anderen, von der offiziellen Perspektive der Herakleios-dynastie abweichenden Strategien der Geschichtsinterpretation zeugen.

1.3. Der Aufstand des Herakleios: herakleiosfreundliche Beurteilungen

Die Herakleios wohlgesonnenen Beurteilungen des Staatsstreiches von 610 stammen zunächst, wie man erwarten man, von ihm selbst und von seiner Umgebung. Dank dem zeitgenössischen *Chronicon paschale* besitzen wir den 615 wahrscheinlich auf direkte Veranlassung durch Herakleios (als Autor wurde auch Georgios Pisides vorgeschlagen¹¹²), aber im Namen des Konstantinopler Senats verfassten Brief an den persischen König Chosrau II. mit der Bitte um Frieden. Das Dokument wurde im Namen des Senats und nicht des Kaisers, wie es üblich war, verfasst, um mehr Vertrauenswürdigkeit in den Augen des Chosrau zu erlangen. Der König erkannte Herakleios nicht als legitimen Kaiser an. Vielleicht – so dachte man damals offenbar in Konstantinopel – würde er die Repräsentanten des Senats etwas freundlicher empfangen. Das funktionierte allerdings nicht: Chosrau antwortete nicht und die römischen Botschafter starben bald in einem persischen Gefängnis¹¹³. Der Brief des Senats ist die erste Quelle, die eine offizielle, proherakleische Darstellung seines Aufstands gegen Phokas und des damit verbundenen Bürgerkrieges enthält:

„... aber Phokas, der sich gegen den römischen Staat verschwor, zerstörte diese Ordnung. Nachdem er das in Thrakien stationierte römische Heer ruiniert hatte, griff er plötzlich unsere kaiserliche Stadt an und brachte Maurikios, der fromm über uns regierte, und seine Frau, zudem auch seine Kinder und Verwandten und nicht wenige hohe Beamte um. Und er war nicht mit diesen von ihm begangenen bösen Taten zufrieden ... Und als derjenige, der jetzt fromm über uns regiert, und sein Vater immerwährenden Andenkens, davon

¹¹² STRATOS, Byzantium in Seventh Century I 116. Detaillierter zu den historischen Umständen der Botschaft 615 siehe: KAEGI, Heraclius 83–85.

¹¹³ Theophanis chronographia 300; Nikephoros, Short history 48.

erfahren, was von diesem Zerstörer getan wurde, beschlossen sie, den römischen Staat aus solcher Notlage zu befreien“¹¹⁴.

Notwendigerweise ist das Bild des Herakleios, wie es in diesem wenn auch offiziell nicht von ihm ausgestellten Brief dargestellt ist, ein Selbstbildnis des Kaisers. Denn dieser spiegelt in klarster Form die Selbstlegitimationsstrategie wider, die Herakleios, der ebenso gewaltsam wie Phokas die kaiserliche Macht usurpiert hatte, bald nach der Machtübernahme verwendete. Seinen Gegner im Bürgerkrieg, der acht Jahre rechtmäßig regierte, bloß als einen „Verschwörer gegen den römischen Staat“ und einen blutigen Tyrannen darzustellen, benötigte nicht viel Phantasie, aber den großen Wunsch, sich selber von seinem Vorgänger so weit wie möglich zu distanzieren. Denn dieselbe Logik konnte auch problemlos auf Herakleios angewandt werden: Wenn Phokas sich „gegen den römischen Staat“, d. h. gegen den bisher legitim herrschenden Kaiser, verschwor, tat es auch Herakleios; wenn Phokas seinen Vorgänger sowie seine Angehörigen brutal umbringen ließ, tat es auch Herakleios. Ausschlaggebend war nur, wer die reale Macht zu der Zeit hatte, als diese Anklagen gemacht wurden¹¹⁵. Es gab keine klare Regeln des Machtübergangs, und deshalb stieß auch die Wahrnehmung jedes Machtübergangs an interpretative Schwierigkeiten: Der Usurpator, ein und derselbe Mensch, bewegte sich im Laufe seines Unternehmens vom negativsten Pol des politischen Denkens – dem eines Rebellen – bis zum positivsten – dem eines Kaisers. Um sein illegitimes Unternehmen nachträglich zu rechtfertigen, musste er im Regelfall den von ihm gestürzten Herrscher als einen „Tyrannen“ darstellen lassen; dies war gut für ihn, denn es gab auch keine klaren Regeln, wer als solcher bezeichnet werden konnte und wer nicht¹¹⁶. Und die Meinung, dass sich Phokas „tyrannisch“ verhielt, kam erst nach seinem Sturz in den öffentlichen Diskurs – mit aktiver Unterstützung des Herakleios.

Dieses sozusagen Selbstbildnis, das Ergebnis der Selbstlegitimierung des Herakleios und der nachträglichen Delegitimierung seines Vorgängers, stieg auch von der höchsten Ebene der Kaiserurkunden hinab in eine etwas „niedere“ Gattung,

¹¹⁴ „... ἀλλὰ ταύτην τὴν τάξιν παρέλυσε Φωκᾶς ὁ τῆς Ῥωμαϊκῆς πολιτείας γενόμενος ἐπίβουλος. τὸν γὰρ ἐν Θράκῃ Ῥωμαϊκὸν ὑποφθείρας στρατὸν αἰφνιδίως ἐπέστη τῇ παρ’ ἡμῶν βασιλευούσῃ πόλει, καὶ Μαυρίκιον τὸν εὐσεβῶς ἡμῶν βασιλεύσαντα καὶ τὴν αὐτοῦ γυναῖκα, ἔτι δὲ καὶ τέκνα καὶ συγγενεῖς καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων οὐκ ὀλίγους ἀνεῖλεν. καὶ οὐκ ἠρκέσθη τοῖς πεπραγμένοις παρ’ αὐτοῦ τοσοῦτοις κακοῖς [...] ἐγνωκῶς δὲ τὰ παρὰ τοῦ λυμεῶνος ἐκείνου γενόμενα ὁ νῦν εὐσεβῶς ἡμῶν βασιλεύων καὶ ὁ αὐτοῦ ἀείμνηστος πατήρ, ἐβουλεύσαντο τῆς τοσαύτης ἐκείνου ἀνάγκης ἐλευθερῶσαι τὴν Ῥωμαϊκὴν πολιτείαν“. Chron. pasch. 707–708; Chronicon Paschale (Whitby) 160–61.

¹¹⁵ SZIDAT, Usurpator tanti nominis 27–28; MEIER, Kaiser Phokas 166–67.

¹¹⁶ Siehe auch oben, Unterkapitel 1.2 (Der Aufstand des Herakleios 608–610: phokasfreundliche Beurteilungen).

nämlich die Historiographie. Das unter der Herrschaft des Herakleios verfasste Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates beginnt mit dem bekannten und gut erforschten Prolog. Dieser Prolog, der „Dialog zwischen der Philosophie und Geschichte“, ist in einem antikisierenden Stil verfasst. Die Philosophie beweint ihr trauriges Los, nämlich die Tatsache, dass sie mit dem Regierungsantritt des Phokas „aus der kaiserlichen Säulenhalle (τῆς βασιλέως στοᾶς) verbannt wurde“ und „das Gebiet Attika nicht betreten konnte“¹¹⁷. Ebenso betrauert sie das Schicksal ihrer Tochter, der Geschichte, nämlich dass sie „lange Zeit tot war“, seitdem Phokas an die Macht kam. Dieser Kaiser verdient in der Darstellung der Philosophie (und zweifellos des Autors selber) die schlimmsten aller möglichen Schimpfnamen. Er sei „der kaledonische Tyrann“ (ὁ Καλυδώνιος τύραννος), „der Halbbarbar“ (μιξοβάρβαρος ἄνθρωπος), „jemand aus dem Geschlecht der Zyklopen“ (τὸ κυκλώπειον γένος), „der allerausschweifendste Kentaur im ehrenvollen Purpurkleid“ (ὁ τῆς σώφρονος ἀλουργίδος ἀσελγέστατος Κένταυρος), für den „die Kaisermacht nur ein Wettsaufen war“ (ᾧ βασιλεία οἰνοφλυγίας ἀγώνισμα)¹¹⁸.

Das Adjektiv „kaledonisch“, das Theophylaktos im Bezug auf den „Tyrannen“ Phokas anwendet, ist keineswegs zufällig. Es erinnert an den kaledonischen Eber aus den Arbeiten, die der mythische Held Herakles erledigen musste. Es offenbart sich also eine Parallelisierung zwischen dem mythischen Herakles und dem eigentlichen Helden des Prologs – dem Kaiser Herakleios, der auch fast denselben Namen trägt. Die Namen der beiden – Ἡράκλειος, gen. Ἡρακλείου und Ἡρακλῆς, gen. Ἡρακλέους – sieht der Autor als auswechselbar und verwechselt sie auch bewusst, indem er z.B. sagt, dass der aus dem Sieg gegen Phokas resultierende Machtantritt des „Herakles“ (Ἡρακλέους) ein Ende dem Unglück der Philosophie und der Geschichte bereitet¹¹⁹.

Diesen Herakles-Herakleios hält die Philosophie für ihren „ältesten Freund“ (φίλος ἐμὸς παλαιότατος) und „den liebsten Schatz“ (θησαυρὸς οἰκειότατος)¹²⁰. Herakleios, so die Geschichte, erweckte sie zum Leben, wie der Held Herakles die schöne Alkestis, gab ihr die prächtigen Gewänder und den goldenen Schmuck zurück sowie „ein von seiner Gnade errichtetes Rednerpult und die Redefreiheit“¹²¹.

Dafür verdient Herakleios nach der Meinung der Philosophie, der Geschichte und zweifellos des Autors nur das beste Lob. Er wird „der große Erzpriester und Lenker

¹¹⁷ Theophylacti Simocattae Historiae 20.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., 21.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ „βῆμά τε προτέθεικεν εὐμενῶς ἰδρυμένον καὶ παρρησίαν ἀκίνδυνον“. Ibid. 10 (Theophylacti Simocattae Historiae 21). Benutzt wurde die deutsche Übersetzung von P. Schreiner: Theoph. Sim. Geschichte (Schreiner) 30.

der ganzen Oikumene“ sowie „Hierophantes“ genannt¹²², sein „Großmut“ „entzückt“ die beiden Personen des Dialogs¹²³. Zudem wird über ihn auch Folgendes gesagt:

„Er machte sich die höchste Vollendung der göttlichen Theologie zu eigen und nahm auf dem Gipfel der Tugenden seinen Wohnsitz. Er hat alle Tugenden unter dem Lichte des Mondes und die edelsten Worte sind sein Leben. Denn er will nicht, dass die irdische Welt ungeordnet / ohne Schmuck (ἀκόσμητον) bleibt ... Entweder er philosophiert körperlos auf Erden oder lebt als verkörperte Erkenntnis (θεωρία σωματωθεΐσα) mit den Menschen wie ein Mensch“¹²⁴.

Der Dialog ist also eine Lobrede nach den guten alten Regeln des kaiserlichen Enkomions (βασιλικὸς λόγος) und formuliert wie in der spätantiken rhetorischen Tradition. Der Autor war sich dessen völlig bewusst, da eine der beiden Personen des Dialogs, nämlich die Geschichte, ihrer Gesprächspartnerin offen antwortet: „Sehr schön hast du, o Herrscherin, den Kranz des Enkomions geflochten“¹²⁵. Wo der Rhetor aber ein Enkomion schreiben kann, kann er auch leicht einen Psogos verfassen, einfach indem er alle Beurteilungen vom Positiven ins Negative

¹²² „τὸν μέγαν τῆς ἀπανταχόθεν οἰκουμένης ἀρχιερέα καὶ πρόεδρον“, „ιεροφάντης“ (Theoph. Sim. Dialogus 8, 11 (Theophylacti Simocattae Historiae 21)). Diese Redewendungen verwirrten Peter Schreiner ebenso wie Michael und Mary Whitby, so dass sie beschlossen, dass sie sich nicht auf Herakleios, sondern auf den Patriarchen Sergios beziehen (Theoph. Sim. Geschichte (Schreiner) 240–41; The History of Theophylact Simocatta 4). Wie aber Joseph Frendo überzeugend bewies, waren die Begriffe „ἀρχιερεύς“ und „ιεροφάντης“ mit Bezug auf den Kaiser in der byzantinischen Literatur schon früher benutzt worden, darunter in wichtigen Texten wie den Akten des Dritten Ökumenischen Konzils in Ephesos sowie den Werken von Eusebios von Kaisareia (FREND, History and Panegyric 144–45, Anm. 11). Deshalb konnten sie sich auch problemlos auf den Kaiser Herakleios beziehen. Darüber hinaus würde, so Frendo weiter, wenn an dieser Stelle Sergios und nicht Herakleios gemeint wäre, die für den Dialog zentrale und auf Sergios nicht anwendbare Herakles-Topik ganz unverständlich (ibid.). Mischa Meier ist ebenfalls der Meinung, dass an dieser Stelle Herakleios und nicht Sergios gemeint ist: MEIER, Herakles – Herakleios – Christus 168.

¹²³ „ἄγαμαι, θύγατερ, τῆς μεγαλονοίας τὸν ἱεροφάντην ἐγώ“. Dialogus 11 (Theophylacti Simocattae Historiae 21).

¹²⁴ Ibid. 11-12 (Theophylacti Simocattae Historiae 21). Diese deutsche Übersetzung gehört uns. Vgl. die etwas freiere Übersetzung Schreiners: Theoph. Sim. Geschichte (Schreiner) 30.

¹²⁵ „κάλλιστά γε, βασιλεία, τῶν ἐγκωμίων τὸν στέφανον ἐπλεξας“. Ibid. 13 (Theophylacti Simocattae Historiae 22). Vgl. die Übersetzung Schreiners: Theoph. Sim. Geschichte (Schreiner) 30.

verkehrt¹²⁶. Deswegen kann man diese raffinierten und sogar die göttliche Sphäre erreichenden Lobpreisungen des Herakleios kaum für eine eigene Meinung des Theophylaktos halten. Umso mehr sollte man dies nicht tun, da ein solcher Wortschatz in jener Zeit absolut üblich für die Charakterisierung eines Kaisers war: Im ähnlichen Stil hatte 603 Papst Gregor den neuen Kaiser Phokas begrüßt¹²⁷. Der von Theophylaktos ausgedrückte Gedanke, dass die Machtübernahme des Herakleios ein Ende der Tyrannei des vorigen Kaisers bedeutete und dass alle freien Künste dadurch freigelassen würden und wieder aufblühten, übte aber Einfluss auf viele späteren Geschichtsschreiber aus, die seine Worte recht ernst nahmen. Auf solche Weise wurde das rhetorische Spiel des Theophylaktos zur „wahren“ Geschichte.

Ein anderer Autor aus demselben Umfeld der hauptstädtischen Intellektuellen war Georgios Pisides. Er war in der Zeit des Herakleios Diakon, *skeuophylax* (Hüter der heiligen Gefäße) und *referendarius* in der Hagia Sophia, d. h. er war für die Kommunikation mit dem Kaiser und den Reichsbehörden zuständig¹²⁸.

Da er auch ein talentvoller Dichter war und diese Kompetenz zum praktischen Nutzen verwenden wollte, sind seine Gedichte sehr reich an Lobpreisungen des Kaisers Herakleios. Einige, wie das *In Heraclium ex Africa redeuntem* oder die *Heraclias*, sind ganz und ganz dem Lobpreis des Kaisers gewidmet und man sollte sie nicht mehr als historische, sondern vielmehr als panegyrische Gedichte qualifizieren.

In Heraclium ex Africa redeuntem wurde bald nach dem Umsturz von 610 verfasst, offenbar um das Wohlwollen des neuen Kaisers zu gewinnen¹²⁹. Pisides folgt hier genau der von Herakleios benutzten Selbstlegitimationsstrategie, wie sie auch im oben betrachteten Senatsbrief an Chosrau zum Ausdruck kam. Die Herrschaft des Phokas wird diesem Muster folgend als ein „tyrannisches Joch“ (τυραννική βλάβη) geschildert, die durch „den furchtbaren Strom des [vergossenen] Blutes“ (ἡ δεινὴ

126 Aphthonios von Antiocheia, Rhetor aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, machte in seinen Progymnasmata sehr klar, dass der Psogos „in dieselben Rubriken (κεφαλαίους) unterteilt ist wie auch das Enkomion. Was man tadeln soll, soll man auch lobpreisen (τοσαῦτα δεῖ ψέγειν, ὅσα καὶ ἐγκωμιάζειν): Personen und Dinge, Zeiträume und Orte, sprachlose Tiere und dazu auch Pflanzen“ (Rhetores Graeci X 27; Progymnasmata (Kennedy) 111).

127 Siehe oben, Unterkapitel 1.2 (Der Aufstand des Herakleios 608–610: phokasfreundliche Beurteilungen).

128 HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 18.

129 WHITBY, *Defender of the Cross* 252.

χύσις τῶν αἱμάτων) gekennzeichnet war¹³⁰. Aus diesem Elend „befreite“ das Reich Herakleios, der „von der Liebe zu Gott entzündet war“¹³¹ und „in seiner Seele den Glauben hatte, diesen Mörder aller Morde“¹³².

In seinem zwei Jahrzehnte später, nach dem Triumph über Persien verfassten Gedicht *Heraclias* führt Pisides die Entmenschlichung aller besiegten Feinde des Herakleios (d. h. des Chosrau und des Phokas) bis zum logischen Ende. Phokas ist hier nicht nur Tyrann und Menschenmörder, sondern auch „Monster der Erde, Antlitz der Gorgo“ (τῆς γῆς τὸ κῆτος, τὸ πρόσωπον Γοργόνοϋ)¹³³. Der Autor fährt fort:

Du hast ihn¹³⁴ nicht so besiegt wie der Betrüger Perseus,
Sondern du hast dem Verführer der Jungfrauen
Die furchtbare Gestalt der unbefleckten Jungfrau entgegengesetzt,
Du hattest doch ihr hilfreiches Bild,
Als du kamst, das Ungeheuer zu verschlingen.
Du hast ihn getötet, und du hast nicht nur ein angehängtes Mädchen
Befreit, sondern auch alle Städte¹³⁵.

Der ganze Abschnitt ist ein kompliziertes literarisches Spiel, in dem die in der altgriechischen Mythologie verwurzelte Typologie Perseus-Herakleios von Pisides sorgfältig ausgearbeitet wird.

Der erste Mythos, auf den sich der Autor bezieht, ist der Mythos um Perseus und die Gorgone Medusa. Demzufolge benutzte Perseus im Kampf gegen die ungeheure Medusa, deren Blick alle ihre Gegner zu Stein erstarren ließ, einen wunderbaren, von der Göttin Athene geschenkten Schild. Dieser spiegelte das Bild der Gorgone. So musste Perseus während des Kampfes nicht auf seine Gegnerin blicken und schlug ihr mit der Hilfe von Athene den Kopf ab¹³⁶. Pisides verwendet dieses Motiv, indem er es wesentlich erweitert: Die Rolle des Perseus und der Gorgone nehmen entsprechend Herakleios und Phokas ein, statt von einem wunderbaren Schild

¹³⁰ In *Heraclium ex Africa* redeuntem 59–61 (Giorgio di Pisidia, Poemi 79).

¹³¹ „ἔρωϋ δέ τίϋ ϐε πρὸϋ Θεὸν πυρούμενον / κατεῖχεν“. Ibid. 53-54.

¹³² „τῶ πνεύματι / τὴν πίστιν ἔϋχεϋ τῶν φόνων φονεύτριαν“. Ibid. 57-58.

¹³³ *Heraclias* II, 11 (Giorgio di Pisidia, Poemi 252).

¹³⁴ 2e per. sg. bezeichnet, wie fast immer bei Pisides, Herakleios; mit demjenigen, der von ihm besiegt wurde, ist Phokas gemeint.

¹³⁵ „οὐχ εἶλεϋ αὐτόν, ὡϋ ὁ Περσέωϋ πλάνοϋ, / ἀλλ' ἀντιτάξαϋ τῶ φθορεῖ τῶν παρθένων / τὸ φρικτόν εἶδοϋ τῆϋ ἀχράντου Παρθένου / αὐτῆϋ γὰρ εἶχεϋ τὴν βοθηδὸν εἰκόνα / ὅτε προσῆλθεϋ τῆ βορᾶ τοῦ θηρίου· / καθεῖλεϋ αὐτόν, οὐ κρεμασθεῖσαν κόρην / μίαν σεσωκῶϋ, ἀλλὰ τὰϋ πόλειϋ ὄλαϋ“. *Heraclias* II, 12-18.

¹³⁶ Zum Mythos um Medusa siehe die alte, aber bis heute noch beste Untersuchung: HARTLAND, *The Legend of Perseus* 95–147.

spricht der Dichter aber vom „hilfreichen Bild“ der Gottesmutter, das seinen Besitzer schützte und seinen (ebenso auch ihren, gemeint der Gottesmutter) Feind Phokas in Schrecken versetzte.

Dass Herakleios zu Beginn seiner Expedition über das Meer gegen Phokas eine Ikone der Gottesmutter mitnahm, weiß außer Pisides noch der spätere Theophanes, der sich ausdrücklich auf Pisides bezieht, anstatt einer aber mehrere Ikonen erwähnt¹³⁷. Das Motiv sieht durchaus realistisch aus, da es ausschlaggebend war für Herakleios während seines Aufstands, eine Legitimation zu erhalten (wie wir früher sahen, war eine dieser Methoden die Selbstausrufung der beiden Herakleioi zu Konsuln). Eine Selbstlegitimation durch die Autorität der Gottesmutter, deren Ikonen von einfachen Menschen besonders verehrt wurden, half Herakleios offenbar sehr bei der Legitimierung seines eigentlich widerrechtlichen Unternehmens.

Der zweite Mythos, an den Pisides erinnert, ist der um Perseus und Andromeda. Demzufolge wurde die junge und schöne Andromeda für ein Verbrechen ihrer Mutter dem Meeresungeheuer Ketos als Opfer dargebracht, indem sie an der Küste an einen Felsen gekettet wurde¹³⁸. Perseus sah sie, verliebte sich in sie, tötete das Ungeheuer und nahm sie zur Frau. Dieser Topos vereinigt sich in der Darstellung des Pisides mit dem vorhergehenden, in dem es um eine andere Heldentat des Perseus geht – um den Sieg über die Gorgone. Diese literarische Verflechtung der Motive erfolgt vor allem dadurch, dass der Antiheld Phokas den Antihelden beider Legenden darstellt, sowohl die Gorgone als auch das Ketos: Er ist gleichzeitig „τῆς γῆς τὸ κῆτος“ und „τὸ πρόσωπον Γοργόνης“.

Warum wird aber Phokas „Verführer der Jungfrauen“ genannt und welches Mädchen hätte Herakleios befreit? Es geht um Fabia-Eudokia, die Tochter eines aus Afrika stammenden Adligen und Braut des Herakleios, die 610 in Konstantinopel war und von Kaiser Phokas, offenbar in Zusammenhang mit dem Aufstand des

¹³⁷ “Τούτω τῷ ἔτει μηνὶ Ὀκτωβρίῳ δ', ἡμέρα β', ἰνδικτιῶνος ιδ', [4. Oktober 610 – A.S.] ἤκεν Ἡράκλειος ἀπὸ Ἀφρικῆς φέρων πλοῖα καστελλωμένα, ἔχοντα ἐν τοῖς καταρτίοις κιβώτια καὶ εἰκόνας τῆς θεομήτορος, καθὰ καὶ ὁ Πισίδιος Γεώργιος λέγει, καὶ στρατὸν πολὺν ἀπὸ Ἀφρικῆς καὶ Μαυριτανίας“. Theophanis chronographia 298.

¹³⁸ Zum Mythos um Perseus und Andromeda siehe: HARTLAND, The Legend of Perseus 1–96.

Herakleios, als Geisel genommen und in einem Kloster oder Gefängnis eingeschlossen wurde¹³⁹. Später, als Herakleios sich mit seiner Flotte schon nah an Konstantinopel befand, befreiten die Grünen Eudokia und führten sie zu Herakleios¹⁴⁰.

Nicht unbedingt wollte sich Phokas in der Zeit, als Eudokia eingeschlossen war, an ihr vergehen, wie einige Quellen behaupten; ihre Inhaftierung sollte eher politisch erklärt werden. Johannes von Nikiu erzählt aber eine lebhaftere Geschichte, dass, als Phokas sich Eudokia näherte, sie ihm sagte, sie befinde sich in der Menstruationsperiode, und ihm ein mit Blut getränktes Tuch zeigte. Phokas ließ sie sofort gehen¹⁴¹. In der metaphernreichen Darstellung des Pisides wird mit diesem Motiv gespielt: Eudokia wird von Herakleios aus den Händen des Gewalttäters Phokas so befreit wie Andromeda von Perseus aus dem Rachen des Ungeheuers Ketos.

Die Legende um den Vergewaltigungsversuch des Phokas an der Braut des Herakleios muss sehr früh entstanden sein, da sie sich in der *Heraclias* findet und ein dunkler Hinweis darauf auch in *In Heraclium ex Africa redeuntem* steht¹⁴². Vielleicht ist sie tatsächlich in die Zeit des internen Krieges zwischen Phokas und Herakleios zu datieren und entstand, um die grausame Hinrichtung des Phokas zu rechtfertigen.

Der Urheber des negativen Bildes des Phokas in der Geschichtsschreibung war also Herakleios selber, in dessen Briefen sein Vorgänger als ein Tyrann und Mörder dargestellt wurde. Den nächsten Schritt – nämlich die Entmenschlichung und Dämonisierung des Phokas – vollzogen andere, Herakleios nahestehende Autoren, nämlich Theophylaktos, der bekannteste Geschichtsschreiber, und Pisides, der beste Dichter jener Zeit. Höchstwahrscheinlich war eine solche Position gegenüber dem gestürzten Kaiser nicht ihre eigene; die Regeln diktierten aber die von ihnen gewählte panegyrische Gattung sowie ihr gemeinsamer Wunsch, von einer solchen Darstellung zu profitieren.

¹³⁹ Chronique de Jean de Nikioû 420–21; Ioannis Antiocheni fragmenta (Roberto) 552; Theophanis chronographia 298; siehe auch PLRE III 457 („Eudocia quae et Fabia“). Dieselben Quellen erwähnen neben Eudokia die Inhaftierung einer anderen Frau, die Theophanes Epiphania nennt und die alle drei Texte für die Mutter des Herakleios halten. Unklar ist aber, was die beiden noch kaum verwandten Frauen zusammen in Konstantinopel taten – eine Frage, die Paul Speck zu der nach unserer Meinung richtigen Annahme geführt hat, dass Epiphania nicht die Mutter des Herakleios, sondern die Mutter der Eudokia war (SPECK, Das geteilte Dossier 57–58).

¹⁴⁰ Ioannis Antiocheni fragmenta (Roberto) 552 (EI 110).

¹⁴¹ Chronique de Jean de Nikioû 420–21.

¹⁴² In Heraclium ex Africa redeuntem 52 (Giorgio di Pisidia, Poemi 79).

Die Entmenschlichung des Phokas überstand nicht die Zeit des Herakleios, die Delegitimierung aber schon. Alle uns bekannten mittelbyzantinischen Chronisten folgen dieser Strategie. „Φωκᾶς ὁ τύραννος“ ist die gebräuchlichste Bezeichnung dieses Kaisers¹⁴³, während sie für Herakleios den normalen Begriff „βασιλεὺς“ benutzen. In der im 14. Jahrhundert in Bulgarien unternommenen slawischen Übersetzung der Manasses-Chronik wurde nach der für byzantinische Historiographie üblichen Darstellung des Umsturzes des „Tyrannen“ Phokas (Verse 3605–3607¹⁴⁴) auch eine Illustration dieses Ereignisses hinzugefügt.



Abb. 2. Phokas und die ihn überfallenden Reiterabteilungen des Herakleios. Miniatur aus der bulgarischen Übersetzung der Manasses-Chronik. 1331–1371, Bulgarien. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Slav. II¹⁴⁵, f. 118.

Am linken Rand der Handschrift ist eingetragen, so dass die Angelegenheit jedem Leser deutlich vor Augen geführt wurde: „ΦΟΚΑ ΜΥΤΕΛΪ“¹⁴⁶ oder „Phokas der Peiniger“. Die Selbstlegitimierungs- und Erinnerungspolitik des Herakleios erwiesen sich für ihn also als erfolgreich.

Ein anderes für diese Tendenz kennzeichnende Beispiel ist die Legende um die Kaiserwerdung des Phokas, die zum ersten Mal in den „Fragen und Antworten“ des Anastasios, Mönch des Katherinenklosters im Sinai im späten siebten Jahrhundert, auftaucht. Demnach fragte ein in Konstantinopel lebender Mönch, „ein heiliger und

¹⁴³ Theophanis chronographia 290–91; Georgii monachi chronicon 662; Symeonis Magistri Chronicon 154–56; Mich. Pselli Historia syntomos 62; Georgii Cedreni hist. compendium 708; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 202; Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 270.

¹⁴⁴ Const. Manassis Brev. Chronicum 196–97.

¹⁴⁵ Zitiert nach: DUJČEV, Die Miniaturen der Manasses-Chronik, Miniatur 41, Blatt 118.

¹⁴⁶ Ibid.

sehr einfacher Mann“ (άνηρ άγιος και άπλούστατος), nachdem er von vielen Gewalttaten des Phokas gehört hatte, Gott: „Herr, warum hast du einen solchen Mensch zum Kaiser gemacht?“. Und er hörte nach einigen Tagen von Gott (έκ τοῦ Θεοῦ) die Antwort: „Ich habe niemanden schlimmeren gefunden“¹⁴⁷.

Die aus diesen Zeilen zu entnehmende pädagogische Nachricht ist die, dass, wenn einige Machthaber unwürdig sind, sie von Gott nur eingesetzt wurden, weil die Menschen solcher unwürdiger Herrscher würdig sind¹⁴⁸. Phokas gilt hier als paradigmatisches Beispiel eines bösen Herrschers. Kein Wunder, dass dieses Motiv am Ende des siebten Jahrhunderts, vielleicht auch früher (die relevanten Quellen des Anastasios kennen wir nicht) niedergeschrieben wurde: Während der Regierung des Herakleios sowie seines Sohnes, Enkels (641–668), Urenkels (668–685) und Ururenkels (685–695) muss es zur endgültigen und unwiderruflichen *damnatio memoriae* des Phokas, des Hauptgegners des Dynastiegründers, gekommen sein. Dass Anastasios oder seine Quelle die erwähnte Szene mit dem Mönch in der Regierungszeit des Phokas spielen lässt, ist also eine typische retrospektive Sicht, die unter dem Einfluss der Kaiserpropaganda der herakleischen Dynastie entstand.

Die besprochene Legende genoss auch in der späteren Geschichtsschreibung große Popularität, da sie sich in der Logothetenchronik aus dem zehnten Jahrhundert und in der „Σύνοψις Ιστοριῶν“ des Georgios Kedrenos aus dem zwölften Jahrhundert wiederholt¹⁴⁹. In beiden Texten folgt diese Legende der Erzählung um die Hinrichtung des Phokas durch Herakleios und geht der Nachricht über die Krönung des Herakleios voraus. Solch eine Platzierung der Legende ist nicht nur herakleiosfreundlich: Neben der Rolle einer Rechtfertigung der grausamen Exekution des Phokas durch Herakleios, die sie zweifellos spielt, kann sie auch als eine Warnung an den Leser interpretiert werden, den neuen Kaiser nicht vorbehaltlos als positive Figur wahrzunehmen und die Misserfolge seiner Politik in den letzten Regierungsjahren zu berücksichtigen.

Zwischen der Rolle dieser Legende bei Anastasios und in den historiographischen Werken gibt es aber auch einen großen Unterschied. Während Anastasios sie benutzt, um zu betonen, dass nicht der böse Herrscher tatsächlich schuld ist, sondern vielmehr die Missetaten aller Bürger das Hauptübel sind und der böse Herrscher nur die Bosheit aller repräsentiert, nehmen die Geschichtsschreiber eine solche moralisch-pädagogische Interpretation nicht an. In ihren Werken ist lediglich der „Tyrann“ Phokas das Hauptübel.

¹⁴⁷ „Κύριε, διὰ τί τοιοῦτον βασιλέα έποίησας;“, „Ότι οὐχ' εὔρον χείρω“. Anast. Sin. Questions and Answers 116.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Symeonis Magistri Chronicon 156; Georgii Cedreni hist. compendium 682–683.

In den frühen Regierungsjahren stieß Herakleios auf die Opposition einiger hoher Beamte. Der einflussreichste von ihnen war der *patricius* und *comes excubitorum* Priskos, der ehemalige Verbündete des Herakleios¹⁵⁰. Priskos war darüber hinaus Schwiegersohn des gestürzten Kaisers Phokas und 610 neben Herakleios Prätendent auf den Kaisertitel, der ihm angeblich von Herakleios angeboten, aber von ihm abgelehnt wurde. Priskos war offenbar damit unzufrieden, dass er, der Kommandant der hauptstädtischen Garde, vom neuen Kaiser an die persische Front geschickt wurde. Herakleios wollte wahrscheinlich aktive militärische Aktionen gegen die Perser unternehmen und zog 612 auch selber ins Feld. Priskos aber kritisierte diesen Schritt, weil es nach seiner Meinung „für einen Kaiser nicht angemessen war, den Palast zu verlassen und sich weit weg bei den Truppen aufzuhalten“¹⁵¹. Nikephoros fügt noch hinzu, dass „man hörte, dass [Priskos] ihn [i. e. Herakleios] beschimpfte“ (ἤκούετο ὡς καὶ διελοιδορεῖτο αὐτῷ).

Herakleios kehrte in die Hauptstadt zurück, bald aber – anlässlich der Taufe seines purpurborenen Sohnes – lud er Priskos nach Konstantinopel ein. Dort wurde er vor die Versammlung des Senats, des Patriarchen und anderer prominenter Bürger gebracht. Der Kaiser, so Patriarch Nikephoros, der sich nach der Annahme von Cyril Mango auf eine konstantinopolitanische Chronik aus der Mitte des siebten Jahrhunderts stützen mag¹⁵², fragte die Versammelten:

„Wen beleidigt derjenige, der über den Kaiser spottet?“ Und sie sagten: „Gott, der ihn zum Kaiser gemacht hat“.¹⁵³

Priskos wurde ermutigt, seine Meinung zum Ausdruck zu bringen. Ihm war aber nicht bewusst, dass es sich eigentlich um ihn handelte, und sagte, dass derjenige, der so eine Frechheit wagt, „der Barmherzigkeit nicht würdig ist“ (μηδὲ φιλανθρώπου τυχεῖν)¹⁵⁴. Herakleios benutzte das und erinnerte ihn an alle seine kaiserkritischen Äußerungen und Aktionen in der letzten Zeit. Unter gemeinsamer Zustimmung

¹⁵⁰ Zur Opposition des Priskos siehe auch Unterkapitel 1.1 (Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick).

¹⁵¹ „οὐκ ἔξὸν βασιλεῖ ἔφασκε καταλιμπάνειν βασιλεία καὶ ταῖς πόρρω ἐπιχωριάζειν δυνάμεσιν“. Nikephoros, Short history 38.

¹⁵² Ibid., 14.

¹⁵³ „ὁ βασιλέα ὑβρίζων τίνι προσκρούει;“ τοὺς δὲ φάναι „τῷ θεῷ τῷ ποιήσαντι αὐτὸν βασιλέα“. Ibid, 38. Der Konflikt zwischen Herakleios und Priskos findet sich, wenn auch in etwas kürzerer Form, auch bei Georgii monachi chronicon 668; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 207; Georgii Cedreni hist. compendium 683; Michaelis Glycae Annales 511–12.

¹⁵⁴ Nikephoros, Short history 38.

wurde Priskos von seinem Amt abgesetzt; man ließ ihn am 5. Dezember 612 Mönch werden¹⁵⁵. Er starb schließlich nach einem Jahr im Chora-Kloster¹⁵⁶.

Im Konflikt um die Rolle des Kaisers im Krieg vertrat Priskos die damals am weitesten verbreitete Meinung: Der Kaiser als die das Reich symbolisierende Person sollte in Konstantinopel, der „regierenden Stadt“ (ἡ βασιλεύουσα πόλις), residieren und auf keinen Fall sein Leben in Gefahr bringen. Kriege sollten für ihn seine Generäle führen. Das war seit Theodosius I., also bereits mehr als zwei Jahrhunderte, die Regel für das Verhalten des Kaisers und kein Kaiser wagte es, diese Regel zu brechen und selber ins Feld zu ziehen¹⁵⁷. Auch dem Kaiser Maurikios gelang dies nicht. Herakleios vermochte es aber doch, vielleicht nicht sofort, im Jahr 612, sicher aber im Laufe seiner großen Feldzüge der 620er Jahre. Er war damit der erste wahre Soldatenkaiser seit Theodosius¹⁵⁸. Die Tatsache, dass die byzantinische Gesellschaft dies ohne große Opposition hinnahm, ist nur ein weiterer Beweis, dass diese Gesellschaft in der Krisenzeit und unter immensem äußeren Druck kein Problem mehr in der Militarisierung des Kaiseramtes sah und sich auch allmählich selber in dieselbe Richtung bewegte¹⁵⁹.

Die Aufnahme der Episode um Herakleios und Priskos durch Nikephoros, Georgios Monachos, Johannes Zonaras und andere Geschichtsschreiber zeugt von einem bestimmten Zug ihrer sozialpolitischen Ansichten sowie ihres gemeinsamen historischen Bewusstseins. Dies war die Idee der Ordnung und des inneren Friedens, die das Reich in einem normalen Zustand realisieren soll¹⁶⁰. Ein Kaiser, der vorhat, die edle Aufgabe des Erreichens des Friedens zu lösen, gewinnt die Sympathie dieser Autoren; und seine Gegner, im diesem Fall Priskos, erlangen sie nicht. Die Absicht des Herakleios, in den Krieg zu ziehen und persönlich sein Reich gegen die Perser zu verteidigen, wird von allen diese Stelle erwähnenden mittelbyzantinischen Autoren gebilligt¹⁶¹; die Idee des Priskos, dass der Krieg nicht

¹⁵⁵ Chron. pasch. 703.

¹⁵⁶ Nikephoros, Short history 40.

¹⁵⁷ MEIER, Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg.

¹⁵⁸ RAUM, The Reinvention of the Soldier-Emperor under Heraclius.

¹⁵⁹ Der Prozess der Reorganisation und Militarisierung der Gesellschaft, den J. Haldon in seinem letzten Buch erst ab 640 beobachtet (HALDON, The Empire That Would Not Die 266–75), begann zweifellos früher, nämlich unter dem Druck des erschöpfenden persischen Krieges und als Reaktion darauf.

¹⁶⁰ Zur Wichtigkeit der Idee der sozialpolitischen Ordnung bei Nikephoros siehe: MARJANOVIĆ, Creating Memories 169–236.

¹⁶¹ Nikephoros schreibt z. B. mit Billigung, dass Herakleios auch „sein eigenes Leben um seines Reiches willen verachtete“ („ὁ τῶν Ῥωμαίων βασιλεὺς ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας τῆς οἰκείας ζωῆς κατεφρόνησε“) (Nikephoros, Short history 62).

Sache des Kaisers ist, trifft bei ihnen (im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen) dagegen auf Unverständnis.

Darüber hinaus zeigt die bei genannten Autoren fehlende Unterstützung der Position des Priskos viel von ihren Vorstellungen von den Prärogativen des Kaisers. Der Kaiser, besonders wenn er für die Sicherheit der πολιτεία, des Gemeinwesens, sorgt, soll geachtet und nicht kritisiert werden. Und derjenige, der Kritik wagt, wird dadurch nicht nur zu einem kaiser-, sondern auch zu einem gottwidrigen Rebellen. Die Entscheidung, die der Kaiser in diesem Fall traf – die Absetzung und die Verbannung des Gegners in das Kloster – würde vom Standpunkt der genannten Autoren äußerst mild wirken.

Eine positive Betrachtung des Aufstands und des Aufstiegs des Herakleios zum Thron finden wir also in der großen Mehrheit der byzantinischen Texte. Ihren Ursprung hat diese herakleiosfreundliche literarische Strömung logischerweise in den Legitimationsstrategien des Herakleios selber und seiner Dynastie.

Es wäre aber falsch zu sagen, dass alle diese Texte durch dieselbe schwarz-weiße Dichotomie gekennzeichnet sind. Da zur herakleiosfreundlichen und phokasfeindlichen Literatur so viele Texte verschiedener Gattungen, Stile und Abfassungszeiten gehören, sind auch ihre Tendenzen, literarischen Formen und oft auch Botschaften verschieden. Während geistliche Autoren wie Anastasios Sinaites die Herrschaft des „bösen“ Phokas zum moralisch-pädagogischen Zweck, als Erinnerung für die Bürger an die Folgen ihrer eigenen Sünden instrumentalisierten, konstruierten die antiki-sierenden Autoren ein ganzes Phokas verurteilendes und Herakleios lobpreisendes literarisches Universum, das nach den Regeln der Rhetorik und der altgriechischen Mythologie funktionierte, aber kaum anders als ein raffiniertes literarisches Spiel zu bezeichnen ist. Nur eine andere Autorengruppe – die Chronisten späterer Zeiten, die auf ihre ferne Vergangenheit zurückblickten – nahm die negativen Beurteilungen des Phokas wirklich ernst und spielten nicht mit ihnen wie Pisides oder Theophylaktos, sondern meinte dies tatsächlich. Auf solche Weise wurde der „kaledonische Tyrann“, das für viele unverständliche Bild, zu einem wahrhaftig existierenden Tyrannen, sein Sturz zur Befreiung und Erlösung des Staates, und derjenige, der ihn stürzte, zum Wiederhersteller der Gerechtigkeit und der Ordnung. Eine einfache, schwarz-weiße Interpretation hat also schließlich doch gesiegt.

2. Kapitel. Der Kaiser Herakleios und der persische Krieg

2.1. Einführung und moderner Forschungsstand

Der römisch-persische Krieg (602–628), der hauptsächlich unter Herakleios stattfand, nimmt in allen mittelalterlichen Quellen, die Herakleios kennen, einen großen Teil des der Regierungszeit dieses Kaisers gewidmeten Narrativs ein. Ohne Zweifel ist es dieser dramatische Zusammenstoß der beiden Weltreiche, der die Autoren vieler Traditionen und Sprachgebiete der damaligen Welt so sehr beeindruckt und zum Schreiben detaillierter Berichte über den Krieg geführt hat.

Wie niemals zuvor in der langen Geschichte der römisch-persischen Konflikte wurde in diesem Krieg die nackte Existenz des oströmischen Reichs bedroht. Die Perser verwüsteten den ganzen Osten des Reichs. Mehr als zehn Jahre beherrschten sie ganz Kleinasien, Syrien, Palästina und Ägypten. 614 fiel, zum ersten Mal in der oströmischen Geschichte, Jerusalem, und die Reliquie des Hl. Kreuzes wurde von den Persern als Trophäe nach Ktesiphon genommen. Selbst Konstantinopel wurde 626 von den mit den Persern verbündeten Awaren und Slawen belagert.

Mit einer Serie erfolgreicher Feldzüge (622, 624–625, 627–628) konnte Kaiser Herakleios jedoch die Waage zugunsten des oströmischen Reichs neigen. Es gelang ihm, den Schauplatz der Kriegsoperationen von Kleinasien in den Kaukasus zu versetzen. 624 eroberte er Thevarmais (Tacht-i Suleiman), eine kleine Stadt, wo sich das wichtige Heiligtum des Zoroastrismus befand¹⁶². Der Kaiser zerstörte die dort stehende Statue des Chosrau und beschädigte den Tempel stark. Gleichzeitig arbeitete er an dem Abschluss eines Bündnisses mit dem nördlichen Nachbar Persiens, dem westtürkischen Khaganat, und war darin erfolgreich. Es folgten einige große Einfälle der westtürkischen Reiterarmeen in den persischen Südkaukasus, die Persien erheblich schwächten; die Westtürken halfen Herakleios auch bei seiner letzten Kampagne. Im September 627 begann Herakleios seinen riskanten Feldzug ins Herz Persiens, der sich aber als entscheidend erwies. Er besiegte die persische Armee bei Nineveh und näherte sich der persischen Hauptstadt. In Ktesiphon fand jedoch ein *coup d'état* statt: Chosrau wurde gestürzt, und sein Nachfolger Kavadh II. Široe schloss einen Friedensvertrag mit den Byzantinern ab, der die Vorkriegsgrenzen bestätigte.

Mit diesem Krieg endete eine Epoche in der oströmischen und vorderasiatischen Geschichte und eine andere begann. Der sinnlose und lange Krieg zwischen Ostrom und Persien erschöpfte die beiden Weltreiche und trug zum Erfolg der späteren

¹⁶² KAEGI, Heraclius 127.

arabischen Eroberung und damit zur Transformation der damaligen Welt bei. Der dramatische Charakter dieses Kriegs und seine Folgen gaben einigen Forschern Anlass, ihn berechtigterweise „den letzten großen Krieg der Antike“¹⁶³ oder, vielleicht etwas zu modernisierend, den „ersten Weltkrieg“ zu nennen¹⁶⁴.

Dieser letzte römisch-persische Krieg zog über lange Zeit große Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich. Als die durch Quellen am besten belegte Tätigkeit des Kaisers Herakleios, die darüber hinaus außerordentlich war (der römische Kaiser war schon lange nicht mehr in den Krieg gezogen!¹⁶⁵), wurde der persische Krieg in allen dem Kaiser Herakleios gewidmeten monographischen Untersuchungen detailliert behandelt; die Zeit besonderer Popularität solcher Untersuchungen fiel in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts und das frühe 20. Jahrhundert.¹⁶⁶ Die neueren Studien zu Herakleios oder zu Byzanz im siebten Jahrhundert richten ebenfalls große Aufmerksamkeit auf die Ereignisse dieses Krieges¹⁶⁷.

Eine ganze Reihe stärker spezialisierter Untersuchungen, üblicherweise Aufsätze, die meist chronologische und geographische Aspekte des byzantinisch-persischen Krieges, besonders der persischen Feldzüge des Herakleios, betrachteten, entstand bereits seit dem späten 18. Jahrhundert.

Zu erwähnen sind hier die Arbeiten von Jean-Baptiste Bourguignon d' Anville¹⁶⁸, Ernst Geland¹⁶⁹, Norman Baynes¹⁷⁰, Jakob Manandjan¹⁷¹, Nikolaos Oikonomides¹⁷², Igor Čičurov¹⁷³, Andreas Stratos¹⁷⁴ und Nadar Lomouri¹⁷⁵.

Seit den 1990er Jahren hat das wissenschaftliche Interesse an dem byzantinisch-persischen Krieg noch zugenommen. Unter der großen Zahl moderner Historiker hat vor allem James Howard-Johnston darüber geschrieben; zu erwähnen ist hierbei

¹⁶³ HOWARD-JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*.

¹⁶⁴ FOSS, *The Persians in Asia Minor* 722; SHBOUL, *Byzantium and the Arabs* 239.

¹⁶⁵ Siehe dazu: MEIER, *Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg* 254–280.

¹⁶⁶ DRAPEYRON, *L'empereur Héraclius* 167–207, 241–260; LASKIN, *Ираклий* 42–73; EVANGELIDES, *Ἡράκλειος*; PERNICE, *L'Imperatore Eraclio* 57–84, 111–182. Wir waren leider nicht imstande, das Werk von T. Evangelides zu finden und zu konsultieren.

¹⁶⁷ STRATOS, *Byzantium in Seventh Century I* 103–118, 135–236; KAEGI, *Heraclius* 100–191.

¹⁶⁸ ANVILLE, *Recherches géographiques* 559–572.

¹⁶⁹ GERLAND, *Die persischen Feldzüge* 330–374.

¹⁷⁰ BAYNES, *The First Campaign* 694–702; BAYNES, *The military operations* 526–533.

¹⁷¹ MANANDJAN, *Маршруты персидских походов* 133–153.

¹⁷² OIKONOMIDES, *A Chronological Note* 1–9.

¹⁷³ ČIČUROV, *О кавказском походе Ираклия* 261–266.

¹⁷⁴ STRATOS, *La première campagne d'Héraclius* 63–74.

¹⁷⁵ LOMOURI, *Иранские походы Ираклия* 31–44.

auch seine neueste Monographie¹⁷⁶ sowie eine ganze Reihe an Aufsätzen¹⁷⁷. Einige noch unklare chronologische Aspekte des Krieges wurden von Constantine Zuckerman geklärt¹⁷⁸.

Insgesamt wissen wir sehr viel über die Reihenfolge der Ereignisse, die Lage und die Manöver der byzantinischen Seite. Besonders gut untersucht wurde der zweite Teil des Krieges – die Feldzüge des Herakleios 622–628, vor allem wegen der Tatsache, dass gerade diese Periode in byzantinischen Quellen gut beleuchtet war. Die ideologischen Implikationen dieses Kriegs wurden von Seiten der Byzantinistik von James Howard-Johnston¹⁷⁹, Athena Kolia-Dermizaki¹⁸⁰, Tia Kolbaba¹⁸¹ und anderen (siehe mehr detailliert Abschnitt 2.5.2), von Seiten der Iranistik von Richard Payne¹⁸² analysiert.

Der Fokus der Forschung jedoch lag immer auf der objektiven und „realen“ Geschichte, wie der römisch-persische Krieg „eigentlich gewesen ist“. Kulturgeschichtliche Ansätze wandten die Forscher bisher allerdings nur selten an. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang ein neuerer Sammelband zur Rezeption des Herakleios, in dem von Mary Whitby, Gerrit Reinink, John Watt und James Howard-Johnston manche Aspekte der Darstellung des persischen Krieges von Georgios Pisides sowie von den syrischen und armenischen Autoren behandelt wurden¹⁸³. Von Andrea Sommerlechner und Barbara Baert wurden einige Elemente des westlichen Bildes des persischen Krieges untersucht, so der Thron/Turm des Großkönigs Chosrau¹⁸⁴. Claudia Ludwig hat die Darstellung des persischen Krieges durch Georgios Pisides eingehender erforscht¹⁸⁵. Eine gute, wenn auch bisweilen zu theoretisierende Untersuchung der Nachrichten des Theophanes und des Patriarchen Nikephoros zum persischen Krieg findet man in der Monographie von Paul Speck¹⁸⁶. Eine der Hypothesen des Forschers war, dass viele Stellen bei diesen zwei

¹⁷⁶ HOWARD-JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*.

¹⁷⁷ HOWARD-JOHNSTON, *The official history* 57–87; HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian Campaigns* 1–44; HOWARD-JOHNSTON, *Pride and Fall* 93–113.

¹⁷⁸ ZUCKERMAN, *Heraclius in 625* 189–197.

¹⁷⁹ HOWARD-JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*, e.g. Kapitel 6 (“Khusro II's Fateful Decision”).

¹⁸⁰ KOLIA-DERMITZAKI, *Ἱερός πόλεμος* 166–186.

¹⁸¹ KOLBABA, *Fighting for Christianity. Holy War in the Byzantine Empire* 194–221.

¹⁸² PAYNE, *Cosmology*.

¹⁸³ *The Reign of Heraclius* 41–94, 157–174.

¹⁸⁴ SOMMERLECHNER, *Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes* 319–360; BAERT, *A Heritage of Holy Wood* 149–167.

¹⁸⁵ LUDWIG, *Kaiser Herakleios* 73–128.

¹⁸⁶ SPECK, *Das geteilte Dossier* 65–155, 247–327

mittelbyzantinischen Geschichtsschreibern auf einen verlorenen vulgargriechischen „Roman“ um Herakleios zurückgehen.

Alle oben erwähnten Arbeiten verfolgten im Übrigen nicht das Ziel einer systematischen Präsentation der „imaginären“ Geschichte des persischen Krieges.

In diesem Kapitel wird nun ein Versuch einer Geschichte der Rezeption des persischen Kriegs vorgenommen. Die Quellenbasis bilden, wie auch in den anderen Kapiteln, die byzantinischen, die westlichen sowie einige orientalische Texte des 7. bis 13. Jahrhunderts.

Die mittelalterlichen Darstellungen des persischen Krieges sollen einer systematischen Analyse unterzogen und die dominanten Elemente des kulturellen Gedächtnisses über diesen Krieg identifiziert werden. Jedem dieser gemeinsamen Elemente, die im Folgenden auch Themen oder Topoi genannt werden, wird in diesem Kapitel ein kleinerer Abschnitt gewidmet. Die Entwicklung dieser Themen wird dabei über die Zeit verfolgt. Die Reihenfolge der Themen im Kapitel entspricht meist der „eigentlich gewesenen“ chronologischen Reihenfolge. Wenn das Thema jedoch eher einem literarischen, oft volkstümlich-literarischen Hintergrund entstammt (z. B. Abschnitt 2.5.7 „Zweikampf auf der Brücke“), folge ich der Reihenfolge der jeweiligen Quellen.

Der erste Teil dieses Kapitels (die Abschnitte 2.2, 2.3 sowie 2.4) behandelt die Themen, die mit der für Ostrom völlig misslungenen ersten Kriegsperiode (610–622) eng verbunden sind. Der zweite Teil des Kapitels, also Abschnitt 2.5, bespricht sodann die Themen, die mit den persischen Feldzügen des Herakleios (622–628) in Verbindung stehen. Wo es notwendig ist, werden der Quellenanalyse kurze historische Überblicke über die Ereignisse eines relevanten Zeitraums vorangestellt.

2.2. Darf ein Kaiser Niederlagen erleiden? Die Reichskatastrophe 610-622 als Narrationsproblem

2.2.1. Erzählstrategien im Allgemeinen

Die übliche Art und Weise der Darstellung der unter Herakleios ersten Kriegsperiode (610-622) bei Theophanes ist die lakonische Benennung der von den Persern genommenen Städte und Gebiete nach folgendem Schema: „In diesem Jahr eroberten die Perser“ (Τούτω τῷ ἔτει παρέλαβον οἱ Πέρσαι...) + das den besetzten Bereich spezifizierende Objekt¹⁸⁷. Weder Theophanes noch die von ihm abhängigen

¹⁸⁷ Theophanis chronographia 299–302.

späteren Chronisten versuchen, die Niederlagen des Reichs zu erklären und irgendwelche Gründen für den enormen Erfolg der Perser zu nennen¹⁸⁸.

Eine weitere byzantinische Strategie bei der Darstellung der erfolglosen Phase des Kriegs unter Herakleios ist es, alle möglichen Misserfolge des Reichs nicht dem Kaiser Herakleios, sondern seinem Vorgänger Phokas oder den Folgen seiner Politik zuzuschreiben. Diese Methode kann nach Aleida Assmann als „Externalisierung“ der Schuld und Verantwortung (ihre Zurechnung zu jemand anderem, vorzugsweise zu einer generell negativ betrachteten Person) bezeichnet werden¹⁸⁹.

So schrieb z. B. Theophanes, dass die Perser im letzten Regierungsjahr des Phokas „den Euphrat überquerten und ganz Syrien und Palästina und Phönizien eroberten und viele in den römischen Ländern gefangen nahmen“¹⁹⁰. Doch wissen wir auf Basis der früheren Quellen, dass Phokas die Situation kontrollierte: Die Gefechte fanden in Mesopotamien und Syrien statt; von den relativ großen Städten verlor Byzanz während seiner Regierungszeit nur Dara¹⁹¹ und Amida¹⁹². Die Zeit der Einnahme Edessas durch die Perser ist nicht genau bekannt: Es könnte 609¹⁹³ oder 610¹⁹⁴ gewesen sein. Bis 610, dem Jahr des Aufstands von Herakleios, stellte der Euphrat die Grenze zwischen den gegeneinander kämpfenden Großmächten dar¹⁹⁵.

2.2.2. Erste Kriegsperiode (610-622): historischer Überblick

Im Sommer 610, als Phokas noch regierte und sich Herakleios mit seiner Flotte bereits auf dem Weg nach Konstantinopel befand, entschied sich der persische König endlich für eine entscheidende Invasion des byzantinischen Syriens. Die persische Armee überquerte den Euphrat und nahm Hierapolis (Menbidj) und Beroea (Aleppo) ein. Das war zwar ein empfindlicher Schlag, aber kein tödlicher. Auch mit dem Verlust dieser wichtigen syrischen Städte stellte sich das Reich unter

¹⁸⁸ Theophanis chronographia 299–302; Georgii monachi chronicon 667–669; Georgii Cedreni hist. compendium 683–686; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 204–208; Michaelis Glycae Annales 512.

¹⁸⁹ ASSMANN, Der lange Schatten 170–71.

¹⁹⁰ „οἱ Πέρσαι τὸν Εὐφράτην περάσαντες πᾶσαν τὴν Συρίαν καὶ Παλαιστίνην καὶ Φοινίκην ἤχμαλώτευσαν πολλὴν ἄλωσιν ἐν τοῖς Ῥωμαίοις ποιήσαντες“. Theophanis chronographia 295.

¹⁹¹ Chronica minora I 19

¹⁹² Chronica minora III 248–249.

¹⁹³ Chron. pasch. 699.

¹⁹⁴ Theophanis chronographia 299.

¹⁹⁵ Nur August 610, so eine zeitgenössische syrische Chronik, überquerte Šahrbaraz den Euphrat: The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 17; Chronica minora II 113. Siehe auch: STRATOS, Byzantium in Seventh Century I 64.

Phokas dem persischen Reich noch vehement entgegen. Die Katastrophe geschah, entgegen der Behauptungen einiger späteren byzantinischen Chronisten wie Theophanes, nicht unter Phokas, sondern unter Herakleios.

Die Reihe der seit 610 gefallenen oder kapitulierten byzantinischen Städte ist beeindruckend. Oktober 610 kapitulierte Antiocheia, 611 Emesa und Kaisareia in Kappadokien, 613 Damaskus, 614 Jerusalem, 616 Chalkedon, 619 Alexandria, 619 oder 622 Ankyra (152–153)¹⁹⁶. Syrien, Palästina, Ägypten und der größte Teil Kleinasiens waren also für das Reich verloren, und auch den Westen des Reichs kontrollierte Herakleios nicht mehr: Seit 602 verwüsteten die Awaren und Slawen den Balkan und belagerten um 615 Thessalonike¹⁹⁷, die Stadt hielt jedoch die Belagerung aus. Darüber hinaus begannen die Feinde des Reichs den Meeresangriff: In den frühen 620er-Jahren attackierten die Perser Rhodos¹⁹⁸ und Zypern¹⁹⁹, während die Slawen Kreta²⁰⁰ plünderten.

Clive Foss vermutete, dass die Leichtigkeit der persischen Eroberung durch die Tatsache erklärt werden kann, dass die Bürger byzantinischer Städte, von den Nachrichten über die Vernichtung der lange widerstehenden Städte wie Dara erschrocken, es vorzogen, ihre Städte friedlich an die Perser zu übergeben²⁰¹. Offenbar schätzten sie, ziemlich pragmatisch, ihre eigene Sicherheit höher ein als ihre Zugehörigkeit zum christlichen Reich.

Einen relativ großen Anteil der Bewohner Syriens, Palästinas und Ägyptens machten bekanntlich die Miaphysiten aus. Auch wenn sie den Persern aller Wahrscheinlichkeit nach nicht halfen, fanden sie später die persische Herrschaft offenbar günstiger für sich als die sich immer in ihre religiösen Angelegenheiten einmischende byzantinische Herrschaft. Die Miaphysiten wurden als Hauptopponenten der reichstreuen Chalkedonier von der neuen Macht im Vergleich zu allen anderen christlichen Gruppen bevorzugt. Der Großkönig Chosrau II. scheint den Miaphysiten „den Status der Mehrheitsreligion“ in den okkupierten Ländern gegeben zu haben, während er im eigentlichen Persien nach wie vor die Nestorianer begünstigte²⁰².

¹⁹⁶ FOSS, *The Persians in the Roman Near East 152–153*; RUSSELL, *The Persian Invasions of Syria, Palestine and Asia Minor* 42–43.

¹⁹⁷ LEMERLE, *Les plus anciens recueils* II 85–94

¹⁹⁸ *Chronica minora* II 113; *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 18.

¹⁹⁹ Leontios von Neapolis 91.

²⁰⁰ *Chronica minora* II 113; *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 18.

²⁰¹ FOSS, *The Persians in the Roman Near East* 155.

²⁰² „Chosroes' policy seems to have been to give the Monophysites the status of majority religion in the conquered provinces of Syria, Palestine and parts of Asia Mino, while

Zu bemerken ist letztlich, dass ein weiterer Grund zu der Leichtigkeit wesentlich beitrug, mit der die persischen Eroberungen unter dem frühen Herakleios erfolgen konnten. Dies waren die inneren Unruhen zwischen den Anhängern des Herakleios und des Phokas, die mit der Ermordung des Phokas 610 nicht sofort endeten²⁰³. Herakleios musste noch mit dem Aufstand des Generals Komentiolos, des Bruders von Phokas 610/11, in Kleinasien rechnen, sowie mit der Opposition seitens eines anderen Verwandten von Phokas, des *comes excubitorum* Priskos. Erst nach der Beseitigung dieser Konkurrenten, also seit dem Jahr 613, kam es zu einer relativen Ruhe. Zwischen 610 und 613 erlitt das durch die internen Unruhen geschwächte Reich allerdings ernste Niederlagen im persischen Krieg: Verloren gingen das ganze Syrien sowie einige Orte Kleinasiens. Der Feldzug des Herakleios 613 in Richtung Antiocheia, von welchem uns nur spärliche Angaben in den Quellen überliefert sind, scheiterte ebenfalls²⁰⁴ und es folgte in den nächsten Jahren der Verlust Palästinas, Ägyptens und fast ganz Kleinasiens.

2.2.3. Phokas oder Herakleios als Schuldige?

Die Darstellung der Rolle des Kaisers in der ersten, misslungenen Kriegsperiode 610–622 bildete für die byzantinischen Geschichtsschreiber eine Herausforderung, und dies vor allem, weil sich notwendigerweise die Frage nach den Gründen der Niederlagen und eventuell nach der Schuld des frommen Kaisers und Dynastiegründers Herakleios stellte. Eine solche Frage zu stellen, war für die orthodoxen Chronisten absolut inakzeptabel: Herakleios war damals noch völlig orthodox, hatte göttlichen Beistand und durfte folglich nur siegen. Als eine konsequente Lösung scheint dann die so oft in den Chroniken zu findende Übertragung aller Niederlagen auf seinen Vorgänger Phokas, der in der öffentlichen Wahrnehmung nach seiner Absetzung sehr schnell zum Inbegriff eines bösen und tyrannischen Herrschers wurde.

Diese Methode – die möglichst vollständige Befreiung des Herakleios von der Verantwortung für die Niederlagen und das Verschieben aller Schuld auf Phokas – wurde auf verschiedene Weisen in den Quellen realisiert. Leontios, der im 7. Jh. Bischof von Neapolis auf Zypern war, schrieb ganz offen in seiner Vita von Johannes dem Barmherzigen, dass die Perser „mit der Zustimmung Gottes, genauer gesagt

maintaining the Nestorians in this role among the Christians in Persia“. FRENCH, *The Rise of the Monophysite Movement* 337

²⁰³ Detaillierter zu diesen Unruhen sowie zu der Rolle der Blauen und Grünen darin siehe Kapitel 1, Unterkapitel 1.1 (Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick).

²⁰⁴ Siehe dazu: KAEGI, *New Evidence*

wegen unserer Sünden“²⁰⁵ viele Teile des Reichs erobert hatten, und erwähnte nirgendwo die Aktivitäten des Herakleios. Die späteren Chronisten, beginnend mit Theophanes, nannten, obwohl sie offenbar mehr Information hatten als der Hagiograph, neben der Erwähnung der gefallen Städte auch keine aktiven Tätigkeiten des Herakleios außer seiner erfolglosen Friedensbotschaft zu Chosrau²⁰⁶. Das kennzeichnendste Beispiel einer solchen Darstellung sind die folgenden Zeilen von Theophanes:

„... die Awaren verwüsteten Europa und die Perser eroberten ganz Asien, nahmen mehrere Städte ein und vernichteten die römische Armee in den Schlachten. [Herakleios], als er das alles sah, wusste nicht, was er tun sollte.“²⁰⁷

Das ist das Bild der totalen Kraftlosigkeit eines Herrschers angesichts der gesamten Katastrophe. Ein von Theophanes hier benutzter Trick wurde schon oben besprochen – die Änderung der Zeitangaben (die Zeilen sind im Abschnitt über das zweite Regierungsjahr des Herakleios (AD 611/612) zu finden), damit die vom Autor dargestellte Episode eher als Folge der Politik von Phokas angesehen wurde. Die Schuld von Herakleios wird so weit wie möglich verringert und mithilfe der folgenden Episode, welche der vorangehenden im Text des Theophanes ganz unmittelbar nachfolgt, vollkommen getilgt²⁰⁸:

„Und er führte die Armeezählung durch, um herauszufinden, ob noch jemand im Leben war, der mit Phokas gegen Maurikios revoltierte für seine Tyrannei, und fand nur zwei in der ganzen Armee.“²⁰⁹

Dieser Satz scheint mit dem vorangehenden oder nachfolgenden Text in Verbindung zu stehen und sieht auch unpassend aus, wenn man die Zeitspanne berücksichtigt, die er charakterisieren soll. Theophanes stellte ihn unter das zweite Regierungsjahr des Herakleios (AD 611/612) und wiederholte ihn noch einmal in einem anderen Teil seiner Chronik mit der Zeitangabe „als Herakleios die Regierung antrat“

²⁰⁵ „κατὰ συγχώρησιν θεοῦ, μᾶλλον δὲ διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν“. Leontios von Neapolis 90–91.

²⁰⁶ Theophanis chronographia 299–302; Georgii monachi chronicon 667–669; Georgii Cedreni hist. compendium 683–685; Michaelis Glycae Annales 512.

²⁰⁷ „τὴν τε γὰρ Εὐρώπην οἱ Ἄβαραις ἠρήμωσαν, καὶ τὴν Ἀσίαν οἱ Πέρσαι πᾶσαν κατέστρεψαν καὶ τὰς πόλεις ἠχμαλώτευσαν καὶ τὸν τῶν Ῥωμαίων στρατὸν ἐν τοῖς πολέμοις ἀνήλωσαν. καὶ ταῦτα ἰδὼν ἐν ἀπορίᾳ ἦν, τί δράσῃ“. Theophanis chronographia 300.

²⁰⁸ Zu diesem und anderen Tricks des Theophanes bei der Darstellung der Rolle des Herakleios im Krieg siehe detaillierter: SIROTENKO, Constructing Memory.

²⁰⁹ „ἐρευνήσας γὰρ τὸν στρατὸν, εἰ ἄρα ἐσώζοντο ἐκ τῶν μετὰ Φωκᾶ κατὰ Μαυρικίου στρατευσάντων ἐπὶ τῆς τούτου τυραννίδος, δύο μόνους εὔρεν ἐν πᾶσι τοῖς θέμασιν“. Theophanis chronographia 300.

(„ὀπηνίκα Ἡράκλειος ἐβασίλευσε“) ²¹⁰. Seit der Revolte von Phokas bis AD 611/612 wären aber nur 9–10 Jahre vergangen, und es ist auch auf den ersten Blick kaum vorstellbar, dass in dieser relativ kurzen und für das Reich nicht lebensgefährlichen Zeit eine ganze Armee bis auf zwei Soldaten zugrunde ging. Hier wäre eine andere Erklärung notwendig.

Fakt ist, dass der oben zitierte Abschnitt von Theophanes aus der Chronik von Theophylaktos Simokates entlehnt wurde, doch im originalen Abschnitt bei Theophylaktos steht eine andere Zeitangabe: „als der Kaiser Herakleios gegen Rhazatas zog“ („ὀπηνίκα πρὸς τὸν Ῥαζάτην τὸν πόλεμον ἐποιήσατο ὁ αὐτοκράτωρ Ἡράκλειος“) ²¹¹. Das geschah viel später, in den Jahren 626–627 ²¹². Die ursprüngliche Idee von Theophylaktos war es zu zeigen, dass die gesamte perfide Armee, die Phokas unterstützte und somit den legitimen Kaiser Maurikios verriet, zugrunde ging, *als die Zeit verging* (in mehr als 20 Jahren ist das eigentlich kein Wunder). Theophanes bearbeitete seine Quelle, änderte die Zeitangabe und nahm eine neue Idee in seinem Text auf: *Sofort* nach der Machtübernahme konnte Herakleios keinen erfahrenen Soldaten in seiner ganzen Armee finden, d. h. die militärisch-politische Lage wurde von seinem Vorgänger so sehr verschlechtert, dass Herakleios bloß „nicht wusste, was er tun sollte“. Auf diese Weise verwandelt sich die dem Maurikios wohlgesonnene historische Bemerkung des Theophylaktos in eine die Schwäche von Herakleios rechtfertigende Idee des Theophanes.

Die frühen armenischen Geschichtswerke wie die Chronik des Pseudo-Sebeos enthalten mehr Information über die Bewegungen der oströmischen und persischen Armeen in der ersten Phase des Kriegs ²¹³ als die byzantinischen Chroniken. Anders als in den zuvor besprochenen Texten wird Herakleios bei Pseudo-Sebeos als ein sehr aktiver und tätiger Herrscher dargestellt, der sich in der gesamten Situation sehr gut auskennt und oft Generäle ein- oder absetzt, die mit den Persern kämpfen sollen. Auch kennt Pseudo-Sebeos die Tatsache, dass Herakleios die byzantinische Armee persönlich in der Schlacht bei Antiocheia 613 führte (eine sehr wertvolle Angabe, die fast alle anderen Quellen nicht erwähnen) ²¹⁴.

Die in die Jahre 613 bis 640 zu datierende *Vita* des Theodoros von Sykeon, verfasst von seinem Schüler Georgios, enthält diesbezüglich eine interessante

²¹⁰ Theophanis chronographia 290.

²¹¹ „ὀπηνίκα πρὸς τὸν Ῥαζάτην τὸν πόλεμον ἐποιήσατο ὁ αὐτοκράτωρ Ἡράκλειος, ἐξέτασιν τοῦ ὀπλιτικοῦ ἀνακρίνας δύο καὶ μόνους στρατιώτας τῆς φιλοτυράννου πληθῆος ὑπολελειμμένους ἐξεῦρεν, καίτοι μὴ πολλῶν μεσολαβησάντων τῶν χρόνων“. Theoph. Sim. VIII, 12 (Theophylacti Simocattae Historiae 308).

²¹² STRATOS, Byzantium in Seventh Century I 208–209.

²¹³ The Armenian history attributed to Sebēos 65–70.

²¹⁴ Ibid., 68. Zum Feldzug 613 sieh: STRATOS, La première campagne d'Héraclius 63–74.

Erzählung, die verdeckt eine negative Einstellung des Autors gegenüber dem frühen Herakleios widerspiegelt²¹⁵. In Kapitel 1, Abschnitt 1.2 haben wir diese Stelle schon als einen Ausdruck des Zweifels des Autors an der Legitimität der Macht des Herakleios thematisiert, doch betrifft sie auch das Thema der kaiserlichen Teilnahme am persischen Krieg.

Der Kaiser, 613 auf dem Weg nach Antiocheia mit seiner Armee, kam am Kloster vorbei, in dem der hl. Theodoros wohnte, so die Vita. Er bat um seinen Segen; der Heilige betete für Herakleios und gab ihm gesegnete Äpfel, Brot und Wein. Herakleios, „als ob er sich sehr beeilte“ („ὡς διὰ πολλὴν σπουδῆν“), nahm sie nicht an und sagte, dass er die Gaben nach seiner Rückkehr aus dem Osten mitnehme. Der Heilige deutete an, dass es möglich wäre, dass Herakleios ihn dann nicht mehr fände²¹⁶. Trotzdem machte sich Herakleios auf den Weg, ohne die Gaben genommen zu haben. Es folgen in der Vita folgende Worte des Heiligen:

„Wenn er sie [die Gaben] genommen hätte, wäre das ein Zeugnis seines Sieges gewesen und er würde mit Freude zurückkehren, doch die Tatsache, dass er sie zurückließ, ist das Zeichen unserer Niederlage“²¹⁷.

Die Episode, in welcher der christliche Kaiser den Segen des Heiligen ablehnt, konnte in den Augen der Zeitgenossen nur als eine scharfe Kritik an dem regierenden Kaiser gelten. Herakleios soll nicht nur unfrohm gehandelt haben – die stärkste Anklage, die ein Autor gegen die Legitimität seiner Macht erheben konnte²¹⁸ –, vielmehr hatte seine Sünde gewaltige Auswirkungen für das gesamte Reich. Herakleios erlitt nicht nur eine Niederlage bei Antiocheia im Jahre 613, wie der Heilige eigentlich vorhersagte, sondern auch danach eine lange Serie an Niederlagen und Gebietsverlusten²¹⁹ – also das, was wir als die Reichskatastrophe der ersten Kriegsperiode bezeichnen. In anderen Worten beschuldigt hier der Mönch Georgios den Kaiser Herakleios auch dafür, dass er durch seinen unfrohmen Akt dem Reich den Zorn Gottes – die persische Besatzung – bescherte.

Die angeführte herakleioskritische Stelle in der Vita des Theodoros von Sykeon kann man entweder dadurch erklären, dass diese in die früheste Regierungszeit des Herakeios zu datieren ist, bevor die ausgebildete Reichspropaganda der Herakleios-

²¹⁵ Vie de Théodore de Sykeôn 157–159.

²¹⁶ Theodoros von Sykeon starb im selben Jahr (613).

²¹⁷ „ἐὰν ἔλαβεν αὐτάς, τεκμήριον ἦν τῆς νίκης αὐτοῦ καὶ μετὰ χαρᾶς ὑπέστρεφεν· τὸ δὲ καταλιπεῖν αὐτὸν ταύτας σημεῖόν ἐστι τῆς ἥττας ἡμῶν“. Vie de Théodore de Sykeôn 158.

²¹⁸ TINNEFELD, Kategorien der Kaiserkritik 84–85.

²¹⁹ An einer anderen Stelle in der Vita sagt Theodoros voraus, dass es vor seinem Tod (der eben 613 folgte) keinen großen persischen Angriff in Kleinasien geben werde. Vie de Théodore de Sykeôn 123–124.

Zeit den Kaiser Phokas zur „mythical source of all evil“ machte²²⁰, oder dadurch, dass die Vita in einer weit von der Hauptstadt entfernten und von den neuesten interpretativen Strategien kaum berührten Klostergemeinschaft verfasst wurde.

2.2.4. Zeitgenossen über die gesellschaftliche Atmosphäre

Wie nahmen die Byzantiner diese schwierigen Zeiten wahr? Diese Frage muss man in erster Linie an die zeitgenössischen Quellen richten, vor allem Heiligenviten, die die allgemeine Krise der 610er bis 620er Jahre besonders scharf spürten. Die Quellen dieser Art enthalten zwar viele Informationen zum alltäglichen Leben der Byzantiner, weisen jedoch ein totales Unverständnis der Ereignisse, ihrer Reihenfolge und Ursachen auf. Die Vita des Theodoros von Sykeon überrascht mit der Alltäglichkeit der Zusammenstöße der einfachen Bewohner mit dem Übernatürlichen: Sie ist voll von Episoden mit Dämonen, die sich in Galatien offenbar wohlfühlten und mit denen der Heilige immer wieder kämpfte (Exorzismus ist seine Haupttätigkeit, beschrieben in der *Vita*²²¹). Nicht nur die Menschen scheinen nach den Angaben der Vita besessen zu sein, sondern auch die tierische Welt: Einmal trieb Theodoros den bösen Geist aus einer Kamelstute aus!²²² Die Vita ist, wie von Jan Rosenqvist betont wurde, durch ein Gefühl der gesellschaftlichen Unsicherheit, Angst, geistlichen Spannung und zeitweise Panik gekennzeichnet²²³, was übrigens für Übergangsperioden durchaus üblich ist.

Der von den Ereignissen der Herakleios-Zeit erzählende und am Ende des 7. Jh. verfasste Teil der *Miracula Sancti Demetrii*²²⁴ besteht aus drei Berichten, die alle den allgemeinen Unglücken auf dem Balkan gewidmet sind – der ersten (615) und zweiten (617/618) Belagerung von Thessaloniki²²⁵ durch die Slawen und Awaren und „den von Gott geschickten Erdbeben und dem Brand in der Kirche [Demetriosbasilika – A.S.]“ („Περὶ τῶν γενομένων θεηλάτων σεισμῶν καὶ ἐμπρησμοῦ τοῦ ναοῦ“)²²⁶. Die von Gott gesandten Naturkatastrophen und Brände

²²⁰ VAN GINKEL, Heraclius and the Saints 232; siehe auch: MEIER, Kaiser Phokas 139–174; TINNEFELD, Kategorien der Kaiserkritik 50–53.

²²¹ Vie de Théodore de Sykeôn 38–40, 89–93, 104–105, 138–145.

²²² Ibid., 136–138.

²²³ ROSENQVIST, Asia Minor 145–148.

²²⁴ EFTHYMIADIS – DÉROCHE, Greek Hagiography 78.

²²⁵ Die Datierung siehe in: LEMERLE, Les plus anciens recueils, T. 2 (Commentaire) 92–94, 102–104.

²²⁶ Les plus anciens recueils I 169–197. Zu den Beschädigungen der Demetriosbasilika: BAUER, Eine Stadt und ihr Patron 238–247.

scheinen eine vom unendlichen Krieg mit den nördlichen Nachbarn²²⁷ markierte Atmosphäre nur zu krönen. Das vermehrte natürlich die überall verbreitete Unruhe und Angst.

Ein wichtiger Grund der gesellschaftlichen Spannung war die plötzliche Verschlechterung des Lebensstandards, die auch in der Hauptstadt zu spüren war und stark mit dem Wohlstand der vorangehenden relativ ruhigen Jahrzehnte kontrastierte. So teilt uns das *Chronicon paschale* ganz kurz, aber sehr glaubwürdig mit, dass es 618 zum Ende der Praxis der öffentlichen Brotverteilung kam, was Unruhen und Versuche des Aufstandes unter der Bevölkerung Konstantinopels zur Folge hatte²²⁸.

2.2.5. Andere Schuldigen

Außer der Frage der Schuld für die Reichskatastrophe, die, wie wir oben sahen, normalerweise dem „Tyrannen“ Phokas zugeschrieben worden war, hatten die mittelbyzantinischen Chronisten sowie Geschichtsschreiber anderer Traditionen auch andere Vorstellungen über die Ursachen, die zu der Reichskatastrophe führten. Der Zorn Gottes für menschliche Sünden war hierbei die beliebteste Ursache²²⁹; die Autoren konkretisierten aber normalerweise nicht, welche Sünden im Einzelnen hier gemeint werden, so dass diese Ursache ein reiner Topos zu sein scheint. Die anderen von den mittelalterlichen Autoren erwähnten Ursachen der Katastrophe waren die folgenden:

1) Der Verrat der Juden

Eine Reihe byzantinischer und westsyrischer Quellen historiographischer sowie hagiographischer Gattung widmet den reichsfeindlichen Tätigkeiten der Juden in den Jahren 602–622 recht große Aufmerksamkeit und schreibt diesen Kooperation mit den Persern, Ermordungen von Christen sowie die Zerstörung christlicher Kirchen zu.

So behauptet der zeitgenössische griechische als *Doctrina Jacobi nuper baptizati* bekannte antijüdische Traktat, dass sich die Juden in die innerchristlichen Konflikte der Blauen und der Grünen unter Phokas heimlich einmischten und die Zusammenstöße „in Konstantinopel, Pylae, Kyzikos, Charax, Aigaiai und Ptolemais“²³⁰ provozierten. Während des Bürgerkriegs, in dem die Blauen den regierenden Kaiser

²²⁷ Der anonyme Autor nennt die Slawen „οἱ παρακευμένοι ἡμῖν Σκλαβῖνοι“ („die Slawen, unsere Nachbarn“): Les plus anciens recueils I 195.

²²⁸ Chron. pasch. 715–716, siehe auch Chronicon Paschale (Whitby) 164, 168–169.

²²⁹ Siehe z. B.: La prise de Jérusalem par les Perses 10; Leontios von Neapolis 90–91.

²³⁰ Doctrina Jacobi 131. Alle erwähnten Städte sind nach der Bemerkung des Herausgebers in der Gegend der Propontis zu lokalisieren.

Phokas unterstützten und die Grünen seinen Rivalen Herakleios, sollen die Juden mal die eine, mal die andere Seite unterstützt haben, um möglichst viele Christen umzubringen²³¹. Als Motivation dieser Aktionen gibt der unbekannt christliche Autor nur den „Hass“ der Juden gegenüber den Christen sowie ihre feste Überzeugung an, dass sie durch diese Tätigkeiten dem „Gott von Israel dienen“²³².

Obwohl solche Erklärungen für einen modernen Forscher kaum befriedigend scheinen und Texte des polemischen Genres nur sehr vorsichtig herangezogen werden sollten²³³, können die sehr konkreten Angaben der *Doctrina Jacobi* von den Zusammenstößen unter jüdischer Teilnahme in den genannten Orten als historisch glaubwürdig qualifiziert werden. Wir besitzen nämlich auch andere Angaben über reichsfeindliche Aktivitäten der Juden, nämlich vom jüdischen Aufstand in Antiocheia bei der Annäherung der persischen Truppen im September 610²³⁴ sowie von der Kooperation der Juden Jerusalems mit den Persern, die allerdings erst für die Zeit nach dem Fall der Stadt 614 angesetzt werden kann²³⁵.

²³¹ Ibid., 129, 131.

²³² Ibid.

²³³ Begründete Skepsis gegenüber Texten der *Adversus-Iudaeos*-Gattung zeigten Averil Cameron sowie Vincent Déroche (CAMERON, *Blaming the Jews* 61–62; CAMERON, *Byzantines and Jews*; DÉROCHE, *Anti-Jewish Polemic*); dennoch sind sie berechtigterweise nicht bereit, manche wertvolle historische Angaben dieser Texte bloß als spätere Einfügungen oder ein phantasievolles rhetorisches Spiel ihrer christlichen Autoren zu qualifizieren, wie es Paul Speck und David Olster oft zu tun pflegen (SPECK, *Byzantinische Feindseligkeit* 290–305; OLSTER, *Roman defeat* 182).

²³⁴ Theophanis *chronographia* 296; *Chronique de Michel le Syrien* II 379; *Chron. pasch.* 699. Während des Aufstands wurde der reichskirchliche Patriarch Antiocheias Anastasios II getötet; es ist aber nicht klar, von wem – von den aufständischen Juden, was mehr Sinn ergibt, oder „von den Soldaten“ (ὕπὸ στρατιωτῶν), wie das zeitgenössische *Chronicon paschale* behauptet. Zur bis heute detaillierteste und ziemlich plausible Rekonstruktion der Geschichte dieses Aufstands siehe: КУЛАКОВСКИИ, *К критике известий Феофана*. Der Forscher beweist, dass der Bericht des Theophanes zum letzten Regierungsjahr des Phokas (609/610) aus den zwei unterschiedlichen und künstlich zusammengebundenen Nachrichten besteht – aus der Nachricht vom jüdischen Aufstand, der tatsächlich Sept. 610 stattfand, und der Angabe über die Expedition des Generals Bonosos gegen die aufständischen Grünen in Antiocheia, die zwei Jahre früher zu datieren ist. Die Untersuchungen von Joseph Frendo und Paul Speck, die hinsichtlich dieser Ereignisse nur ein ziemlich irrationales Ziel verfolgen – die Juden bezüglich der Ermordung des Patriarchen Anastasios für unschuldig zu erklären – finden wir nicht überzeugend (FREND, *Who Killed Anastasius II*; SPECK, *Der Tod des Phokas*).

²³⁵ *The Armenian history attributed to Sebēos* 68; *La prise de Jérusalem par les Perses* 17–18; Theophanis *chronographia* 301.

Die jüdische Literatur der Herakleioszeit – wie das sogenannte Buch des Zerubbabel – stellt das Römische Reich äußerst negativ dar, als einen grausamen Unterdrücker des „erwählten Volkes“, und sieht im regierenden Kaiser Herakleios „den Sohn Satans“, als Armilus, mit dem das jüdische Volk beim sich nähernden Weltende kämpfen wird²³⁶. Man kann kaum verneinen, dass bei einer solchen Denkweise jede Schwächung und jeder Misserfolg des Römischen Reiches von der – wenigstens – intellektuellen Elite der jüdischen Gemeinschaft als Nutzen wahrgenommen werden sollte. Die reichsfeindlichen Tätigkeiten der Juden sollten aber nicht überschätzt werden, wie es Theophanes, Michael der Syrer und andere christliche Chronisten machen. Denn historisch gesehen waren die Juden gewiss nicht die Hauptakteure in den dramatischen Ereignissen von 602 bis 622. Sogar ein zeitgenössischer antijüdischer Polemiker – der Autor der *Doctrina Jacobi* – vermag nicht, die Juden als Hauptfeinde der Christen in dieser Zeitspanne darzustellen: Er musste von ihrer „heimlichen Einmischung“ in den innerchristlichen Konflikt als von ihrem Hauptverbrechen sprechen. Wir kennen bisher keine Fälle einer offenen Konfrontation der Juden mit der byzantinischen Administration oder der Armee, die ohne Hilfe einer dritten Seite – in unserem Fall der Perser – verwirklicht wurde. Der Aufstand der jüdischen Bevölkerung in Antiocheia fand im September 610 statt, als sich die persische Armee schon in der Nähe der Stadt befand, und am 8. Oktober kapitulierte die Stadt vor den Persern²³⁷. Was den Fall Jerusalems anbetrifft, gingen die Juden erst nach der Einnahme der Stadt auf die Seite der Sieger über und nahmen wahrscheinlich an der Ermordung vieler Christen und Zerstörung einiger Kirchen teil. Eine entscheidende Rolle am tragischen Schicksal dieser Stadt spielte nicht irgendeine nicht existente jüdische Verschwörung, sondern vielmehr die Konfrontation zwischen dem Patriarchen und den Demen, welche die mit den Persern schon vereinbarte friedliche Kapitulation verhindern wollten²³⁸.

Deshalb kann man den Schluss ziehen, dass man, auch wenn die Juden im Allgemeinen eine gut verständliche Unzufriedenheit gegenüber den byzantinischen Behörden zeigten und auch wenn einige aktive Mitglieder der jüdischen Gemeinden an den innerbyzantinischen Zusammenstößen, nämlich im Bürgerkrieg zwischen Phokas und Herakeios teilnahmen, kaum von einem bedeutenden Beitrag der Juden zu der Katastrophe im Reich 608–622 sprechen kann. Zu einer der bedeutenden Ursachen der Reichskatastrophe konnten die seltenen und relativ wenig

²³⁶ L'apocalypse de Zorobabel 147, 158–160.

²³⁷ The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 127; Chron. ad annum 1234 177. Wie C. Foss überzeugend bewies, muss hier das Jahr 610 und nicht 611 gemeint sein: Foss, The Persians in the Roman Near East 152, Anm. 14.

²³⁸ La prise de Jérusalem par les Perses 4, 8; The Armenian history attributed to Sebēos 68–69. Zum Fall Jerusalems siehe unten im Abschnitt 2.3.

signifikanten reichsfeindlichen Tätigkeiten der Juden nur die durch die Niederlagen traumatisierten christlichen Zeitgenossen und ihre Nachkommen machen. Die Juden, das „fremde Element“ eines christlichen Staatswesens, eigneten sich auch ideal für die Rolle eines Sündenbocks. Deswegen schoben so viele christliche Autoren in unterschiedlichen Zeiten ihnen so häufig die Schuld für die Niederlagen im persischen Krieg zu.

2) Innere Konflikte in der Regierungszeit des Phokas und der Bürgerkrieg zwischen Phokas und Herakleios 608–610

Eine deutlich geringere Zahl der mittelalterlichen Texte weist auf die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern und den Gegnern des Kaisers Phokas hin, die im Bürgerkrieg 608–610 ihren Höhepunkt erreichten²³⁹. Von hohem Wert ist aber, dass es unter diesen im Allgemeinen relativ seltenen Quellen recht viele zeitgenössische Zeugnisse gibt. Der als Pseudo-Antiochos Strategios bekannte palästinensische Mönch, der wenn schon nicht Augenzeuge, dann doch wenigstens Zeitgenosse der Einnahme Jerusalems durch die Perser 614 war, sieht – in ehrlicher und scharfsinniger Form – außer dem Zorn Gottes auf die sündige christliche Menschheit nur noch eine Ursache des tragischen Schicksals der Heiligen Stadt: die Konfrontation zwischen den Demen und dem Patriarchen Zacharias von Jerusalem. Er schreibt darüber hinaus, dass diese „bösen Menschen“ (gemeint sind die Demoten, also die Blauen und die Grünen) nicht die Bewohner Jerusalems waren, sondern von außen kamen, um „mit der Hilfe des Teufels“ in der Heiligen Stadt Übeltaten zu vollbringen²⁴⁰. Das kann allerdings nicht korrekt sein: Die Demen waren ja immer lokale Organisationen. Über den Konflikt zwischen der „Friedenspartei“ des Patriarchen Zacharias und der „Kriegspartei“, die aus den „Jungen der Stadt“ bestand, berichtet auch der jüngere Zeitgenosse Pseudo-Sebeos²⁴¹. In diesen „Jungen der Stadt“, die den Patriarchen zum Abbrechen aller Verhandlungen zwangen und die aufgrund der Ermordung der persischen Vertreter eine blutige Einnahme der Stadt unvermeidlich machten, sieht Berdard Flusin berechtigterweise die Demoten²⁴². Von einem regelrechten Bürgerkrieg 608–610 zwischen dem regierenden Kaiser Phokas und dem Rebellen Herakleios haben wir den ausführlichen Bericht aus der Ende des siebten Jahrhunderts niedergeschriebenen Chronik des koptischen Bischofs Johannes von Nikiou, der von Phil Booth detailliert

²³⁹ Detaillierter zu diesen Auseinandersetzungen und zur Rolle der Blauen und Grünen darin siehe Kapitel 1, Abschnitt 1.1 („Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick“).

²⁴⁰ La prise de Jérusalem par les Perses 4, 8.

²⁴¹ The Armenian history attributed to Sebēos 69.

²⁴² FLUSIN, Saint Anastase le Perse II 147.

analysiert wurde²⁴³. *Civile bellum* nannte diesen Krieg der Ende des achten Jahrhunderts schreibende langobardische Geschichtsschreiber Paulus Diaconus²⁴⁴. In den späteren byzantinischen sowie westlichen Chroniken wird allerdings im Kontext der persischen Eroberung den innerbyzantinischen Auseinandersetzungen sowie dem Bürgerkrieg zwischen Phokas und Herakleios, wenn überhaupt, nur sehr wenig Aufmerksamkeit gewidmet²⁴⁵. Es scheint, dass sie mit der Zeit vergessen wurden, verdrängt durch andere, noch bitterere Erinnerungen, nämlich diejenigen an die zwei nacheinander folgenden Okkupationen eines Großteils des Reiches durch einen äußeren Feind – erst durch die Perser, dann die Araber.

3) Die repressive Politik des Kaisers Phokas gegen die Miaphysiten im Osten

Die Einzelheiten der Strafexpedition des Generals Bonosos gegen Antiocheia 608 bleiben bis heute, trotz einer ganzen Reihe an diesem Thema gewidmeten Arbeiten²⁴⁶, teilweise im Dunkeln. Am wahrscheinlichsten ist, dass Bonosos mit seiner Armee dort den Aufstand der Grünen blutig niederschlug. Von den „Übeltaten“ dieses Generals gegen unschuldige Christen im Osten (allerdings ohne Angabe von Antiocheia) berichtet die zeitgenössische Schrift des Ps.-Antiochos Stategos²⁴⁷; die *Doctrina Jacobi nuper baptizati* stellt fest, dass die Opfer der Repressionen die Grünen waren²⁴⁸. Johannes von Nikiou meint demgegenüber, dass die Repressionen gegen die Miaphysiten gerichtet waren, die es wagten, ohne kaiserliche Zustimmung ihren Patriarchen zu wählen²⁴⁹. Phil Booth sieht in dem äthiopischen Terminus (die Chronik des Johannes von Nikiou ist leider nur auf Äthiopisch überliefert), der nach den ersten Herausgebern dieser Chronik den miaphysitischen Klerus bezeichnet, eine falsche Übersetzung aus dem Arabischen (die arabische Version war ebenfalls eine Übersetzung aus dem Koptischen), und stellt fest, dass es im Original um die Repressionen gegen die Grünen gehen muss²⁵⁰. Das wäre unseres Erachtens nach

²⁴³ Chronique de Jean de Nikioû 419–428; BOOTH, Shades of Blues and Greens.

²⁴⁴ Pauli historia Langobardorum 128.

²⁴⁵ Siehe z. B. die klassischen griechischen historiographischen Werke des 9. Jh. sowie die lateinischen von Hugo von Flavigny (Burgundien, spätes 11. / frühes 12. Jh.) oder Frutolf von Michelsberg in Bamberg (frühes 12. Jh.): Theophanis chronographia 297–299; Nikephoros, Short history 34; Georgii monachi chronicon 665–666; Chron. Hugonis Flaviniacensis 323; Ekkehardi chronicon universale 152.

²⁴⁶ KULAKOVSKIJ, К критике известий Феофана 1–14; SPECK, Der Tod des Phokas 25–35; FREND, Who Killed Anastasius II 202–204; BOOTH, Shades of Blues and Greens 555–601.

²⁴⁷ La prise de Jérusalem par les Perses 6–7.

²⁴⁸ Doctrina Jacobi 129, 131 (Kapitel 40).

²⁴⁹ Chronique de Jean de Nikioû 419–420.

²⁵⁰ BOOTH, Shades of Blues and Greens 575–576.

logisch und würde perfekt in den aus anderen Quellen bekannten Kontext der Demenunruhen passen; den Schluss, der sich auf die Analyse der sprachlichen Übermittlung nur eines Begriffs durch drei Sprachen stützt, würden wir allerdings als etwas riskant bezeichnen. Bis heute gibt es keinen festen Beweis, dass die Angaben von Johannes von Nikiou – in der uns zugänglichen Form! – falsch sind und dass die Miaphysiten überhaupt keine Rolle bei den Ereignissen im Osten unter Phokas spielten. Deswegen bevorzugen wir es, diese Frage lieber offenzulassen. Für unser Thema ist vor allem relevant, dass die Erinnerungen an die „Übeltaten“ des Generals Bonosos (unabhängig davon, wen sie betrafen) unter der christlichen Bevölkerung des Ostens noch für eine lange Zeit sehr bitter blieben: Von ihnen berichtet mit starken Emotionen gegenüber den Opfern nicht nur der Zeitgenosse Pseudo-Antiochos Strategios, sondern auch der ein Jahrhundert später lebende sinaitische Mönch Anastasios. Bis zu dieser Zeit war Bonosos schon zum Inbegriff eines Übeltäters und Menschenmörders geworden: Anastasios nennt ihn einen „Henker“ (δῆμιος)²⁵¹.

4) Der Verrat einiger lokaler Amtsinhaber oder privater Personen

Die ca. 670–680 verfasste ostsyrische (nestorianische) Chronik, nach dem Namen des Herausgebers üblicherweise Anonymus Guidi genannt²⁵², enthält eine interessante Stelle über einen ehemaligen Philosophiestudenten namens Peter, der zum Studieren nach Alexandria kam und später den Persern die Stadt übergeben sollte:

„Nun belagerten die zahlreichen persischen Truppen Alexandria, die mit Mauern umgeben und vom Wasser des Nils umringt ist und besonders feste Tore hat ... Lange Zeit griffen die Perser die Stadt an, konnten sie jedoch nicht einnehmen. So kam ein gewisser Peter zu ihnen, der in seinen jungen Jahren aus Katar [e regione Qatar] nach Alexandria gekommen war, um dort Philosophie zu studieren. Er versprach dem persischen Feldherrn, ihm die Stadt zu übergeben. Dieser Peter hatte einst im städtischen Archiv am Ende eines Buchs die folgenden Worte gefunden: „Wenn die schwierigen Zeiten nach Alexandria kommen, wird es vom westlichen Tor, das auf das Meer hinausgeht, eingenommen“. So bereiteten sich die Perser vor, nahmen die Boote der Fischer und setzten sich [hinein]. Früh am Morgen, als es noch dunkel war, versteckten sie sich in den Booten der Fischer und betraten die Stadt, indem sie sich unter die Fischer mischten.“²⁵³.

²⁵¹ Anast. Sin. Questions and Answers 116 (Quaest. 65).

²⁵² Zur Chronik – РИГУЛЕВСКАЯ, Византия и Иран 30–32; БРОСК, Syriac Sources for Seventh-Century History 23–24

²⁵³ Chronica minora I 22–23.

Diese Stelle, wurde, wenn überhaupt, in der Forschungsliteratur üblicherweise unkritisch betrachtet²⁵⁴. Wir betrachten jedoch diese in keiner anderen Quelle zu findende und durch unbekannte Kanäle in die genannte vom ägyptischen Kontext weit entfernte Quelle gelangte miraculöse Geschichte der Verwirklichung einer alten Prophezeiung durch einen Philosophen, dessen Motivation wir nicht kennen, als weniger glaubwürdig als eine kurze Nachricht aus der postmetaphrastischen *Vita* des Johannes des Barmherzigen, die sich auf eine frühere leider nicht mehr erhaltene von Sophronios von Jerusalem und Johannes Moschus verfasste *Vita* stützt. Dort steht ganz klar, dass es General Isaak war – nicht der unbekannte Peter! – der Alexandria den persischen Truppen übergab²⁵⁵. Auch wenn diese Version viel sinnvoller ist, finden sich auch in den modernen vom Fall Alexandrias berichtenden Geschichtswerken einige Missverständnisse²⁵⁶.

Das Wichtigste ist für uns, dass die mittelalterlichen Autoren, ob syrisch oder griechisch, die Schuld für den Verlust solch wichtiger Städte wie Alexandria lieber auf lokale Machtsinhaber oder private Personen schoben und keinen Versuch unternahmen, die sozialpolitische Lage in dieser Stadt zu berücksichtigen oder nach allgemeineren Gründen für die Niederlage zu suchen. Der Verrat von General Isaak allein, sofern wir ihn als Grund des Falls der Stadt betrachten, kann die Situation nicht erklären. Diese war jedoch kompliziert und problematisch: Alexandria, eine seit Langem multinational geprägte Stadt, wurde mit dem Verlust von Syrien und Palästina im Zeitraum von 613 bis 617 zum Zufluchtsort zahlreicher Flüchtlinge aus dem byzantinischen Osten, was zu einer Verschlechterung des Sicherheitsniveaus während des noch andauernden Krieges zweifellos beitrug. Der für die Abwehr zuständige General hielt seine Militärressourcen wahrscheinlich für unzureichend und entschied sich für eine friedliche Kapitulation. Das Gefühl der Zugehörigkeit zum christlichen Reich war bei ihm offenbar nicht stark genug, als dass er sich für einen aussichtslosen Kampf entschieden hätte.

²⁵⁴ Siehe BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt* 79–80 und FRENCH, *Nationalism* 36, wo unter anderem behauptet wird, dass Peter, der vermeintliche Verräter, „a Persian merchant resident in the city“ war. Von seiner kaufmännischen Tätigkeit weiß jedoch unsere Quelle, der Anonymus Guidi, nichts. Was seine Ethnizität anbetrifft: Auch wenn die Region des Katar im frühen siebten Jahrhundert unter der Kontrolle der Sassaniden war (ULRICH, *Oman and Bahrain in late antiquity* 381–382), bedeutet das nicht unbedingt, dass ein von dort stammender Philosophiestudent „Perser“ sein muss.

²⁵⁵ *Three Byzantine Saints* 206.

²⁵⁶ Wie im detaillierten und im Wesentlichen sehr kompetenten Werk von A. Stratos, das sowohl der Version des Anonymus Guidi als auch der ihr widersprechenden Version aus der *Vita* des Johannes des Barmherzigen Vertrauen schenkte: STRATOS, *Byzantium in Seventh Century I* 113–114.

2.2.6. Die Reichkatastrophe als Narrationsproblem: Schlussbemerkungen

Jedes Erzählen von der militärischen Katastrophe des Reiches in den Jahren von 610 bis 622 stellte also für eine ganze Reihe mittelalterlicher Autoren ein riesiges Problem dar. Das Haupthindernis, das jede Interpretation erschwerte, wurzelte in der damaligen Ideologie und bestand in der Unmöglichkeit einer schmerzhaften Niederlage für einen rechtgläubigen und deswegen notwendigerweise siegreichen Kaiser. Die Anerkennung einer solchen Möglichkeit hätte der seit Konstantin dem Großen vorherrschenden politischen Theologie einen tödlichen Schlag versetzt. Ein orthodoxer Kaiser darf nur siegen²⁵⁷ – das war die Einstellung vieler byzantinischer sowie der ihnen folgenden westlichen Autoren sowohl in der Herakleioszeit als auch Jahrhunderte später. Kohärente Lösungen dieses Interpretationsproblems waren in unseren Quellen nicht zu finden.

Teillösungen gab es dennoch. Das Verschweigen oder das Übertragen aller Niederlagen von Herakleios auf den „schlechten“ Kaiser Phokas, der vor ihm regierte, waren die populärsten davon. Damit diese Interpretation Sinn ergab, enthielten sich die Chronisten auch der größten Umdatierungen und Uminterpretationen ihrer Quellen nicht, wie es Theophanes mit dem Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates machte.

Die anderen Teillösungen waren die folgenden: die Juden / lokale Amtsinhaber / private Personen der Niederlagen zu beschuldigen; von den Spaltungen innerhalb des Reiches zu erzählen (Blaue gegen Grüne; Miaphysiten gegen „Orthodoxen“); die deutlich zu repressive Reichspolitik in den östlichen Gebieten zu beschuldigen. All diese Interpretationen scheinen eine höhere Berechtigung zu haben, denn alle Phänomene, von welchen diese Autoren berichten, gab es historisch tatsächlich. Eine klare Vorliebe, die sie aber für die erste Ursache – den Verrat der Juden – zeigten, weist auf ein bedrohliches Merkmal des mittelalterlichen historischen Denkens hin, nämlich auf einen unbedingten Willen, jede Verantwortung von sich, also vom christlichen Gemeinwesen, zu weisen und die Schuld vollständig auf andere zu schieben. Am besten geeignet für eine solche Rolle waren nach den mittelalterlichen Normen die ewigen Feinde des christlichen Reichs: die Juden. Das bedeutet zwar nicht, dass es 610–622 keine reichsfeindlichen Tätigkeiten der Juden gab; es gab sie sicherlich, aber nicht in dem Umfang wie von einigen Chronisten dargestellt. Und historisch betrachtet waren sie bestimmt nicht der Hauptgrund der Reichskatastrophe. Die innerbyzantinischen Konflikte, die im Bürgerkrieg zwischen Phokas und Herakleios ihren Höhepunkt fanden, sind unseres Erachtens viel eher

²⁵⁷ Zum Konzept eines christlichen Kaisers als Sieger sowie zu den „heidnischen“ altrömischen Wurzeln dieses Konzepts siehe: MCCORMICK, *Eternal Victory* 80–110; WIENAND, *Der Kaiser als Sieger* 421–482.

geeignet, sie als Hauptgrund zu bezeichnen; sie wurden aber von einer bedeutend geringeren Zahl an Autoren bemerkt. Und diese scharfsinnigen Autoren stammten darüber hinaus normalerweise aus der Peripherie des Reiches, wie der unter persischer Okkupation schreibende Pseudo-Antiochos Strategios, der armenische Geschichtsschreiber Pseudo-Sebeos oder Paulus Diaconus aus dem langobardischen Italien. Der byzantinische chronographische Mainstream kennt diese innerbyzantinischen Konflikte nur schlecht und begnügt sich üblicherweise mit einfacheren Lösungen, nämlich mit der Beschuldigung des Phokas / der Juden oder mit bloßem Verschweigen.

2.2.7. Die persische Herrschaft: westsyrische und koptische Perspektiven

Die wenigen frühen westsyrischen und koptischen Quellen, die erhalten sind, sprechen vom großen Elend, das mit der persischen Eroberung und der etwa fünfzehnjährigen persischen Herrschaft einherging. So berichtet der westsyrische Bischof und Geschichtsschreiber Jakob von Edessa im späten siebten Jahrhundert davon, dass „die Bischöfe des östlichen Gebietes in Ägypten vor dem Angesicht der Perser flüchteten und mit ihnen Mönche und eine große Zahl Menschen“²⁵⁸. Zweifellos sind hier die Geistlichen und Laien aller christlichen Denominationen gemeint, aber allen voran natürlich die Miaphysiten, deren Kirchengeschichte Jakob interessierte. Die von Georgios, dem Archidiakon der koptischen Kirche im späten siebten / frühen achten Jahrhundert niedergeschriebene *Vita Andronici*, die später in die berühmte *Alexandrinische Patriarchengeschichte* integriert wurde²⁵⁹, enthält eine bemerkenswerte Episode, die das Schicksal vieler Klöster Ägyptens offenbart:

„And there were at Henaton near that city [Alexandria – A.S.] six hundred flourishing monasteries, like dovescotes, and the monks were independent [...] But the army of the Persians surrounded them on the west of the monasteries, and no place of refuge remained for them; and so they were all slain with the sword, except a few of them, who hid themselves, and so were safe. And all that was there of money and furniture was taken as plunder by the Persians; and they wrecked the monasteries, which have remained in ruins to this day“.²⁶⁰

Der Archidiakon Georgios erwähnt weiter, dass 700 Mönche bei Nikiou in Oberägypten ebenfalls eingeschlossen und getötet wurden²⁶¹. In Alexandria wurde, obwohl

²⁵⁸ Chronicon Iacobi Edesseni 248; The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 38. Zur fragmentarisch erhaltenen Chronik des Jakob von Edessa siehe: BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur 254; WITAKOWSKI, The Chronicle of Jacob of Edessa.

²⁵⁹ Zur Quelle und ihrer Überlieferungsgeschichte siehe: DEN HEIJER, Mawhūb ibn Manṣūr 143–145; MIKHAIL, From Byzantine to Islamic Egypt 6

²⁶⁰ History of the patriarchs of Alexandria 485.

²⁶¹ History of the patriarchs of Alexandria 486.

die Stadt friedlich kapitulierte, gemäß dem koptischen Autor (wenn auch von keiner anderen Quelle bestätigt) die gesamte junge männliche Bevölkerung – er nennt die Zahl 80 000 – von den Persern infolge eines Betrugs getötet²⁶².

Obwohl die genannte Zahl der von den Persern geplünderten Kloster und getöteter Menschen zweifellos sehr übertrieben ist und obwohl viele von den Opfern bestimmt nicht miaphysitisch, sondern chalkedonisch gewesen waren, ist das von dem koptischen Autor geschilderte Bild deutlich: Es gab große Verluste für Ägypten und seine Bewohner infolge der persischen Eroberung, unabhängig von ihrer Denomination.

Soweit wir es aufgrund der archäologischen Daten, die wir zwar nur für Kleinasien und Palästina besitzen²⁶³, einschätzen können, waren die Verluste durch die persische Eroberung tatsächlich groß und die Zeitgenossen und Nachkommen irrten sich wohl nur wenig, wenn sie von den Gräueln dieser Eroberung berichteten.

Zu betonen ist auch, dass, soweit es eine vergleichende Analyse der frühen Darstellungen der persischen und der arabischen Eroberung zeigen kann, die persische unter den miaphysitischen (wie auch unter den chalkedonischen) Zeitgenossen auch deutlich schrecklichere Erinnerungen aufzeichnete²⁶⁴.

Eine zeitgenössische, nach A. Palmer und S. Brock um 640 verfasste syrische Chronik erwähnt die Deportation eines Teils der Bevölkerung von Emesa nach Persien²⁶⁵; von der Deportation der Bewohner von Edessa sprechen die um 819 verfasste Chronik sowie das auf Basis von späteren Quellen rekonstruierbare Geschichtswerk des Patriarchen Dionysios von Tellmahre (818–845)²⁶⁶. Diese letzte Chronik bewahrte wahrscheinlich auf die Zeit der Deportation zurückgehende kostbare Erinnerungen (der Erzähler benutzt die Form der ersten Person Plural):

„In the year 18 of Heraclius [627/628 – A. S.] Chosroës commanded that the inhabitants of Edessa be deported to Persia [...] But the governor, who was a mild and pleasant man of a humane disposition, decided not to have us (sic! – A. S.) deported all at once, but little by little [...] Some of the leading men in the city had gone down with them, including Sergius the son of Īwannis Rusafōyō,

²⁶² Ibid.

²⁶³ FOSS, *The Persians in Asia Minor*; SCHICK, *The Christian Communities of Palestine* 39–48; RUSSELL, *The Persian Invasions of Syria, Palestine and Asia Minor* 63–64.

²⁶⁴ Vgl. z. B. die relevanten Abschnitte der *Alexandrinischen Patriarchengeschichte*, welche die arabische Eroberung darstellen: ibid., 493–498 sowie Kapitel 5, Unterkapitel 5.8 („Befreiung vom häretischen Joch? Westsyrische und koptische Perspektiven“).

²⁶⁵ *Chronica minora* II 113; *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 17.

²⁶⁶ *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 76, 134.

who had been deported once before, together with his mother, as we have told“.²⁶⁷

Wie Andrew Palmer, der diese Stelle übersetzt hat, mit Recht feststellte, muss dieser Teil der Erinnerung dem deportierten syrischen Adeligen Sergius Rusafōyō zugeschrieben werden²⁶⁸. Dieser Mann hatte selbstverständlich keine Sympathie gegenüber der persischen Oberherrschaft, personifiziert durch Chosrau, die ihn deportieren ließ, aber gegenüber dem lokalen persischen Machtinhaber, der in seinem Amt „Milde und Humanität“ zeigte, entwickelte er eine Toleranz, wenn nicht gar Freundlichkeit.

Gegenüber der persischen Eroberung und Herrschaft weisen also die Einstellungen der frühen diaphysitischen und miaphysitischen Autoren kaum Unterschiede auf. Für beide Autorengruppen handelte es sich um eine Katastrophe, die viele Opfer und Zerstörungen hervorrief. Die frühen miaphysitischen Autoren zeigen aber einen bemerkenswerten Unterschied in der Art und Weise dahingehend, wie sie die gegeneinander kämpfenden Seiten bezeichnen. Es sind fast immer „die Römer“ und „die Perser“²⁶⁹, wobei der Begriff „die Römer“ normalerweise auf römisch-byzantinische Armeen sowie Zivil- und Kirchenadministration hinweist. Sich selbst und die eigenen miaphysitischen Gemeinschaften schließen die frühen Autoren in diesen Begriff nicht ein. Die Miaphysiten bilden in den Augen der frühen miaphysitischen Autoren offenbar eine Art „dritte Seite“, die aufgrund des großen Krieges der damaligen Weltmächte am meisten leidet. Die militärischen Niederlagen der römischen Seite bedeuten zwar Niederlagen auch der miaphysitischen Seite, aber in der Zeit der persischen Herrschaft – also etwa fünfzehn Jahre – hatten die Miaphysiten ein unterschiedliches Schicksal: Sie waren meistens auf dem Land wohnhaft, besaßen keine wichtigen Ämter und flüchteten meistens nicht, sondern blieben auch unter der neuen Herrschaft in ihren Gebieten. Und natürlich bemerkten sie mit der Zeit, dass diese neue und fremde Macht, die zwar nach ihren Bezeichnungen „heidnisch“ und „gottlos“ war, sich aber nicht in theologische Fragen einmischte und sie in Ruhe ließ. Dafür konnten ihr die Miaphysiten dankbar sein, denn als die persische Zwischenzeit zu Ende war und „die Römer“ zurückkehrten, begannen auch sofort seitens der Reichsadministration die Versuche, die Miaphysiten zurück in die Reichskirche zu bringen.

²⁶⁷ Ibid., 134-135, vgl. Chron. ad annum 1234 181.

²⁶⁸ The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 98–99.

²⁶⁹ Siehe die um 640 verfasste westsyrische Chronik, die Chronik des Jakob von Edessa sowie den relevanten Teil der *Alexandrinischen Patriarchengeschichte*: The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 17–19; Chronicon Iacobi Edesseni 248–250; History of the patriarchs of Alexandria 484.

Das Erlebnis der Abwesenheit der Reichsadministration und der Reichskirche in den östlichen Gebieten während der persischen Herrschaft sowie ein noch wichtigeres Erlebnis desselben im Zuge der arabischen Herrschaft hat auf die miaphysitischen Intellektuellen in dem Sinne gewirkt, dass sie diese Abwesenheit der Reichsadministration und der Reichskirche allmählich positiv als religiöse Freiheit wahrzunehmen begannen. Wie wir später sehen werden, wurde eine positive Einschätzung der Abwesenheit der römischen und der Anwesenheit der arabischen Macht zum Mainstream der westsyrischen und koptischen historischen Traditionen erst ab dem neunten Jahrhundert, unter der relativ toleranten Dynastie der Abbasiden²⁷⁰.

Was aber die Einschätzungen der durch die persische Herrschaft bedingten Abwesenheit der römischen Macht betrifft, lässt sich hier kaum von einem Wandel der Perspektive sprechen. Weder der syrisch-orthodoxe Patriarch Dionysios von Tellmahre (818–845) noch Mawhüb ibn Manšūr, der letzte Redakteur der *Alexandrinischen Patriarchengeschichte* aus dem späten elften Jahrhundert²⁷¹, brachten bedeutende Änderungen in die bisher vorherrschende miaphysitische interpretative Strömung ein, welche die persische Herrschaft – übrigens historisch korrekt – als ein großes Unglück darstellte. Keiner von den beiden Geschichtsschreibern hat etwas Positives über die persische „Zwischenzeit“ zu sagen; Dionysios schließt sogar in sein Geschichtswerk einen höchst rhetorischen Abschnitt ein, den er auch direkt „eine Klage“ über die schwierigen Zeiten der persischen Okkupation nennt:

„In this year Sharhvarāz took Ankara in Galatia and many islands in the sea and caused the massacre of vast numbers of his victims. Chosroēs became harsh, arrogant and overweening as a result of his victories. Who is there now to compose lamentations (as Jeremiah did) about the distress and the loss of life that people suffered at this time? Who can count the tragic deportations, the pillages and depredations, the cruel requisitions, the harsh taxations? How many blocks of stone, slabs and pillars of marble and pedestals of gold and silver from the churches were carried off to Persia?“²⁷²

Diese Darstellung, die sehr den zeitgenössischen chalkedonischen „Klagen“ über die Gräueltaten der persischen Eroberung und Besetzung (wie z. B. die *Expugnatio Hierosolymae* des Pseudo-Antiochos Strategios) ähnelt, findet sich aber, wie gesagt,

²⁷⁰ Siehe Kapitel 5, Unterkapitel 5.8 („Befreiung vom häretischen Joch? Westsyrische und koptische Perspektiven“).

²⁷¹ Zum Leben und Werk von Mawhüb ibn Manšūr siehe: DEN HEIJER, Mawhüb ibn Manšūr 86–116.

²⁷² The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 133. Zur Darstellung der persischen Herrschaft in der *Alexandrinischen Patriarchengeschichte* siehe: History of the patriarchs of Alexandria 484–486.

im Werk des meist „antibyzantinisch“ gesinnten Patriarchen Dionysios²⁷³. Aber auch nach seiner Sicht war die grausame und „gottlose“ persische Herrschaft noch schlimmer als die „häretische“ römische. In dieser Hinsicht stimmten auch spätere Geschichtsschreiber – die Chronik bis zum Jahr 1234, die den angeführten Abschnitt fast wörtlich reproduziert, sowie Bar-Hebraeus – mit ihm überein²⁷⁴. Die negative Einstellung des Bar-Hebraeus gegenüber der persischen Macht und seine weniger negative – manchmal sogar neutrale – Einstellung gegenüber Herakleios wurden schon von John Watt bemerkt²⁷⁵. Es scheint, dass der einzige miaphysitische Geschichtsschreiber, der von der persischen Macht positiver als von der römischer schrieb, der berühmte syrisch-orthodoxe Patriarch Michael I. (der Syrer, 1166–1199) war. Dieser Autor fügt, auch wenn auch er die durch die Perser begangenen Gewalttaten und Zerstörungen erwähnt, aber hinzu:

„Ils [die Perser] ne faisaient de mal à personne, si ce n'est aux Romains“.²⁷⁶

Die Feststellung ist offensichtlich falsch: Bei der Eroberung taten die Perser allen Bewohnern des Reiches Gewalt an und machten dabei keinen Unterschied zwischen chakedonischen Christen und miaphysitischen Christen. Den frühen Autoren war diese unbestreitbare Tatsache klar und sie versuchten nicht, dort Unterschiede zu machen, wo diese nicht vorhanden waren. Michael der Syrer versuchte aber ebendies, nämlich festzustellen, dass das mit der persischen Eroberung verbundene Unglück die Miaphysiten kaum betraf und dass sich die vorübergehende persische Macht gegenüber ihnen letztendlich nicht als so unterdrückend erwies wie die immer feindliche und „häretische“ römische.

Die westsyrischen und koptischen Einschätzungen der vorübergehenden persischen Herrschaft bilden also eine recht homogene Einheit, unabhängig von der Entstehungszeit. Diese gemeinsame Einschätzung war meist negativ, sowohl bei den Autoren der Herakleioszeit als auch ein halbes Jahrtausend später. Darin ähneln die westsyrischen und koptischen Werke den Werken der byzantinischen Autoren. Es scheint nur eine einzige Ausnahme von dieser Regel gegeben zu haben – das Werk Michaels des Syrers, des Zeitgenossen und Gegners des Komnenenreiches. Offenbar war es seine besondere Feindseligkeit gegenüber der religiösen Politik und Diplomatie der Komnenen²⁷⁷, die ihn dazu veranlasste, in seiner Geschichtsdarstellung jede andere Macht der byzantinischen vorzuziehen.

²⁷³ Zur recht negativen Darstellung des Herakleios und der byzantinischen Kaisergeschichte bei Dionysios von Tellmahre siehe: ABRAMOWSKI, Dionysios von Tellmahre 34–42.

²⁷⁴ Chron. ad annum 1234 180; Bar Hebraeus. The Ecclesiastical Chronicle 92.

²⁷⁵ WATT, The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources 77.

²⁷⁶ Chronique de Michel le Syrien II 378.

²⁷⁷ MAGDALINO, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180 475.

2.3. „Ein Elend, das unaufhörlicher Wehklagen wert ist“: der Fall Jerusalems 614 in mittelalterlichen Quellen

Es besteht kein Mangel an Informationen über das für die damalige christliche Welt schockierende Ereignis. Auch zeitgenössische Berichte gibt es nicht wenig. Zwischen 614 und den 630er-Jahren wurden der *Sermo* des palästinensischen Mönchs Pseudo-Antiochos Strategios *de captivitate Hierosolymae*, der „Εἰς τὴν ἄλωσιν τῆς Ἱερουσαλήμ“ genannte Hymnus des Mönchs (und späteren Patriarchen) Sophronios von Jerusalem und das anonyme *Chronicon Paschale* verfasst. Zur Mitte des 7. Jh. gehört die armenische Chronik von Pseudo-Sebeos, die dem Ereignis ausreichend Platz widmete. Ein kurzer Bericht über den Fall Jerusalems ist in fast jeder späteren byzantinischen, syrischen und anderen östlichen Chronik zu finden. Auch eine große Menge der westlichen homiletischen und chronographischen Texte ab der Mitte des 7. Jh. erwähnen das Ereignis.

Die Vorgeschichte und Geschichte des Falls von Jerusalem ist in der modernen Forschung dank der Untersuchung von Bernard Flusin gut bekannt²⁷⁸; die zeitgenössischen literarischen Darstellungen dieses Ereignisses wurden sorgfältig von Robert Wilken analysiert sowie in den theologischen und biblischen Kontext gestellt²⁷⁹; als Ausdruck der für das frühe siebte Jahrhundert bezeugten Krise des Denksystems wurden diese Darstellungen von David Olster und Phil Booth behandelt²⁸⁰. Wir beabsichtigen hier deshalb keine tiefgehende historisch-literarische Analyse einzelner wichtiger Quellen, sondern eher eine Zusammenfassung der zahlreichen mittelalterlichen – byzantinischen, westlichen, westsyrischen und koptischen – Darstellungen des Falls Jerusalems. Dabei werden wir vor allem bei einer großen Zahl der Autoren auftauchenden gemeinsamen Topoi der Darstellung beachten.

Die Geschichte des Falls Jerusalems ist zusammengefasst folgende: Zwischen 609 und 614 gab es Konflikte zwischen den Blauen und Grünen in Jerusalem, die als ein Nachhall des internen Kriegs zwischen Phokas und Herakleios und der damit verbundenen Instabilität angesehen werden können²⁸¹.

Bei der ersten Annäherung der von Šahrbaraz geführten persischen Armee erkannte der Patriarch Zacharias, der bei der Mangelhaftigkeit der byzantinischen Garnison die Verteidigung für nicht möglich hielt, die Obermacht der Perser an und

²⁷⁸ FLUSIN, Saint Anastase le Perse II 151–159.

²⁷⁹ WILKEN, The Land Called Holy 216–232; WILKEN, The Expugnatio Hierosolymae AD 614 73–81.

²⁸⁰ OLSTER, Roman defeat 79–84; BOOTH, Crisis of Empire 94–100; BOOTH, Sophronius 3–8.

²⁸¹ Siehe im Kapitel 1 den Abschnitt 1.1 („Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick“).

empfang die Vertreter der persischen Administration. Danach überwog aber in der Stadt die aus den Demen bestehende Kriegspartei und tötete die Perser. Die Reaktion der persischen Armee erfolgte unverzüglich. Šahrbaraz kam April/Mai 614 mit seiner Armee zurück und belagerte die Stadt²⁸². Mithilfe von Minen und Belagerungsmaschinen zerstörten sie einen Teil der Mauer und gelangten in die Stadt, wo sich ihre entscheidende Überzahl zeigte. Nach einer Reihe von chaotischen Gefechten fiel die Stadt.

Dem Fall Jerusalems folgte die Plünderung sowie, wie die Mehrheit der schriftlichen Quellen bezeugt, ein Massaker. Die Opferzahl wird unterschiedlich angegeben: von der relativ nüchternen Zahl 17 000²⁸³ bis zu einer „zahllosen Menge“²⁸⁴ oder 90 000, was im Grunde ebenfalls eine unzählbare Menge bedeutet²⁸⁵. Die jüngsten archäologischen Untersuchungen bestätigen die Existenz von Massengräbern an vielen in den Texten erwähnten Orten Jerusalems und deshalb – indirekt – eine große Zahl an Opfern, sie bestätigen allerdings nur sehr selten Fälle der Zerstörung oder der Beschädigung von Gebäuden²⁸⁶.

Die in Jerusalem bewahrte Reliquie des Wahren Kreuzes wurde von den siegreichen Persern aufgespürt und nach Persien entführt²⁸⁷ – zusammen mit Zacharias, dem damaligen Patriarchen Jerusalems, und einer Reihe der vornehmen Christen.

Die Nachrichten der übergroßen Mehrheit der zeitgenössischen sowie späteren christlichen Texte hinterlassen den Eindruck, dass der Fall Jerusalems für sie eine Weltkatastrophe war, ein Schlag ins Herz der christlichen Welt. Der zumeist ziemlich nüchterne und zurückhaltende Autor des zeitgenössischen *Chronicon paschale* nennt dieses Ereignis „ein Elend, das unaufhörlicher Wehklagen wert ist“²⁸⁸. Über

²⁸² FLUSIN, Saint Anastase le Perse II 157.

²⁸³ The Armenian history attributed to Sebēos 69.

²⁸⁴ Das Annalenwerk des Eutychios 99.

²⁸⁵ Theophanis chronographia 301; Chronique de Michel le Syrien II 400. Zu einer modernen Einschätzung der Opferzahl siehe: BREYDY, Mamila ou Maqella?; FLUSIN, Saint Anastase le Perse II 159–164.

²⁸⁶ SCHICK, The Christian Communities of Palestine 33–39; AVNI, The Persian Conquest of Jerusalem (614 CE) - An Archaeological Assessment; MAGNESS, Archaeological Evidence; STOYANOV, Defenders and Enemies 11–24.

²⁸⁷ Ps.-Sebeos sowie die Ende des 7. Jh. verfasste ostsyrische Chronik erwähnen, dass Zacharias und andere Geistliche von den persischen Soldaten gefoltert wurden, so dass sie den Ort verrieten, wo das Wahre Kreuz bewahrt lag. The Armenian history attributed to Sebēos 69; Chronicon Guidi 22.

²⁸⁸ “Τούτω τῷ ἔτει περὶ μῆνα ἰούνιον θρήνων ἀπαύστων ἄξιον ἡμῶν συνέβη πάθος”. Chron. pasch. 704.

das Schicksal keiner anderen in die Hände der Perser gefallenen Stadt spricht er mit solcher Emotion.

Die Berichte anderer, einem monastischen Hintergrund entstammender Zeitgenossen wie des palästinensischen Mönchs und des späteren Patriarchen Jerusalems Sophronios oder eines anderen Mönchs aus demselben Gebiet, Pseudo-Antiochos Strategios, sind durch scharfe Gegensätze gekennzeichnet. Die Perser repräsentierten das absolut Böse²⁸⁹ und die christlichen Einwohner Jerusalems wurden als Märtyrer angesehen und sogar – wie im Akrostichos des Sophronios – direkt „heilig“ genannt:

Und das Volk war heilig,
Das wegen Christus hier weinte,
Weil seine Städte verlassen
Und seine Häuser verloren wurden²⁹⁰.

Und wenn eine ähnliche schwarz-weiße Dichotomie in den Gedichten von Georgios Pisides (der auch, obgleich relativ kurz, über die schlechten Zeiten des Reichs schrieb²⁹¹) ein rhetorisches, linguistisches und poetisches Spiel ist, das für diesen hauptstädtischen Intellektuellen charakteristisch ist, scheint der viel geradere, aber den homerischen Dialekt beherrschende palästinensische Mönch Sophronios den Gegensatz zwischen den „heiligen“ Römern und „den den Dämonen dienenden“ Persern wirklich ernst zu nehmen.

Der Schock der Zeitgenossen lässt sich gut erklären: Noch niemals in der Geschichte des Römischen Reiches seit Konstantin war die Heilige Stadt, sein geistiges Zentrum, in die Hände der Ungläubigen gefallen.

²⁸⁹ Die Absicht des Šahrbaraz, Jerusalem zu erobern, wird durch keinen anderen Grund erklärt als seine Böswilligkeit und sein blutdurstiges Verlangen: „Der tückische Meder kam / Aus dem schlimmsten Persien / Indem er die Städte und Bürger eroberte / Und mit dem römischen Herrscher kämpfte. / Als er vorrückte, / Kam er ins heilige Land, / Um die Stadt Gottes, / Jerusalem, zu vernichten“ (Δολερὸς προσῆλθε Μῆδος / ἀπὸ Περσίδος κακίστης / πολεμῶν πόλεις, πολίτας / πολεμῶν ἀνακτα Ῥώμης. / Ἐπὶ δὲ χθόνα προβαίνων / ἀγίην κάκιστος ἦλθεν / ἵνα καὶ πόλιν θεοῦ / Ἱερουσαλὴμ ὀλέσση). Sophronii anacreontica 103 (XIV, 15–22).

²⁹⁰ „Ἱερὸς γὰρ ἔσκε δῆμος / διὰ Χριστὸν ἔνθα ναίων, / ἰδίας πόλεις λιπόντες, / ἰδίους δόμους ἀφέντες“. Sophronii anacreontica 104 (XIV, 33–36).

²⁹¹ Siehe z. B. in seiner *Expeditio persica*: „Wenn man den auf seinen Höhepunkt gelangten Wohlstand nicht unvernünftig unbeständig nennt, dann möge es Persien schlecht gehen, und unsere Unglücke mögen sich umgekehrt ins Glück umwandeln“ (εἰ τὰς ἐπ’ ἄκρον ἡρμένας εὐεξίας / ἐσφαλμένας λέγουσιν οὐκ ἀπεικότως, / κείσθω τὸ λοιπὸν ἐν κακοῖς τὰ Περσίδος, / ἀντιστρόφως δὲ τῶν καθ’ ἡμᾶς πραγμάτων / τὰ δυσχερῆ τραπέειν εἰς εὐεξίαν). Giorgio di Pisidia, Poemi 86.

Zu betonen ist, dass das Verhalten der christlichen Einwohner Jerusalems für die frühen byzantinischen Autoren ein „kollektives Martyrium“ war, das nicht nur durch die erwähnte direkte Charakteristik („Ἰερὸς γὰρ ἔσκε δῆμος“ bei Sophronios), sondern auch durch eine detaillierte Beschreibung einer Reihe von konkreten Martyrien und Leiden gezeigt werden kann²⁹². Der Hauptakt, den alle Helden unserer Darstellungen tun, ist, dass sie eigentlich nichts tun, um sich aus der gerade gefallenen Stadt zu retten. Sie sind sich des Martyriums bewusst, dazu bereit und denken über das Reich Gottes nach. Meistens sieht ihr Wirken in dieser Welt wie ein passives und freiwilliges Leiden aus. Im Vergleich zum Benehmen des Pseudo-Antiochos Strategios, von dem wir wissen, dass er bei der Annäherung der Perser an sein Kloster, Mar Saba, aus Selbsterhaltungstrieb oder „Feigheit“ (wie er das später nannte) floh²⁹³, scheint ein martyriumbereites Verhalten der gesamten christlichen Bevölkerung Jerusalems nicht besonders realistisch und die Zweifel von James Howard-Johnston und Yuri Stoyanov²⁹⁴ völlig begründet. Für die zeitgenössischen Autoren, auch für den Augenzeugen Pseudo-Antiochos Strategios, war jedoch ein solches Verhalten ihrer Helden ein unbestrittenes Faktum.

Als Beispiel eines solchen Martyriums kann eine Episode aus dem *Sermo de captivitate Hierosolymae* des Pseudo-Antiochos Strategios angeführt werden. Während der Autor das traurige Schicksal eines Frauenklosters auf dem Ölberg erwähnt, tritt die Geschichte einer jungen Nonne in den Vordergrund²⁹⁵. Als ein junger persischer Soldat sie vergewaltigen wollte, sagte sie ihm, so Strategios, dass sie, wenn er ihre Jungfräulichkeit verschone, ihm ein besonderes Schutzöl geben könne, das, wenn auf den Körper schmiere, ihn vor jeder Wunde schützen könne, sodass er vom Feind nie getötet würde. Natürlich versprach der Soldat, sie nicht zu berühren, wollte aber erst die Wirksamkeit dieses Öls bei der Nonne testen. Sie zeigte sich bereit und schmierte etwas Öl auf den eigenen Hals. Der Soldat schlug sie kräftig mit seinem Schwert, da er dachte, dass das Öl sie schütze. Erst, als ihr Kopf zu Boden fiel, verstand der Soldat, dass er betrogen worden war. Es folgt eine lange Lobpreisung der Tat der Nonne, die „ein ewiges Leben dem vergänglichen vorzog“ und „sich selbst der Tötung hingab für das Bekenntnis [Martyrium] Christi und für die unbefleckte Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit“²⁹⁶.

Diese Episode muss man wahrscheinlich als die Variante eines verbreiteten Topos qualifizieren: Christliche Frauen gehen lieber in den Tod als entehrt zu

²⁹² La prise de Jérusalem par les Perses 20–22, 32–38.

²⁹³ Ibid., 44.

²⁹⁴ STOYANOV, *Defenders and Enemies* 10–22; HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 165–167.

²⁹⁵ La prise de Jérusalem par les Perses 20–21.

²⁹⁶ Ibid., 21.

werden²⁹⁷. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass ein solches Motiv auch anderswo in den hagiographischen Quellen zu finden ist. Es handelt sich um die zwar viel später verfasste Vita einer frühchristlichen Märtyrerin namens Euphrasia, die für ihren Glauben verurteilt und „einem barbarischen und wilden Mann zur Schändung“ übergeben wurde (παρεδόθη πρὸς τὸ μανθῆναι τῷ βαρβάρῳ καὶ ἀγροίκῳ²⁹⁸). Wie die unbekannt Nonne aus der vorhergehenden Quelle wollte sie ihre Jungfräulichkeit um jeden Preis bewahren und wandte denselben Trick an, um ihren Gegenspieler zu betrügen; die Rolle des Öls spielt aber ein nicht konkretisiertes, vielleicht pflanzliches „φάρμακον“²⁹⁹.

Wenn wir die Perspektiven verschiedener Gruppen unserer Quellen auf den Fall Jerusalems gesondert betrachten, offenbaren sich interessante Ergebnisse. Die Berichte der „klassischen“ byzantinischen historiographischen Tradition, im Vergleich zu einer Reihe der oben besprochenen frühen Texte, enttäuschen den Leser mit ihrer Kürze und ihrem geringen Informationsgehalt. Der Bericht des Theophanes nimmt sechs Zeilen in der Ausgabe von de Boor ein³⁰⁰; der Patriarch Nikephoros widmete dem Ereignis nur zwei Zeilen³⁰¹; sehr wenige Informationen haben auch Georgios Monachos, die Logothetenchronik, Georgios Kedrenos und Johannes Zonaras³⁰² sowie Ps.-Dorotheos von Monembasia³⁰³ vorzuweisen.

Normalerweise ist in diesen standardisierten chronographischen Berichten Folgendes vermerkt: die große (und historisch unwahrscheinliche) Opferzahl von 90 000, die Entführung des Wahren Kreuzes und des Patriarchen Zacharias sowie das äußerst christenfeindliche Verhalten der Juden unmittelbar nach dem Fall der

²⁹⁷ Zur Topik in mittelbyzantinischen Heiligenviten siehe PRATSCH, Der hagiographische Topos.

²⁹⁸ Menologium Basilianum 268 ; ähnlich im Synaxarium Constantinopolitanum 404.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Theophanis chronographia 299–300.

³⁰¹ Nikephoros, Short history 55.

³⁰² Georgii monachi chronicon 670; Symeonis Magistri Chronicon 157–158; Georgii Cedreni hist. compendium 684–685; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 208.

³⁰³ Δωροθεύς, Βιβλίον Ἱστορικὸν 272. Das „Geschichtsbuch“ des Ps.-Dorotheos beginnt mit der Erschaffung der Welt und reicht bis zum Ende des 16. Jh. Zum ersten Mal wurde es 1631 in Venedig veröffentlicht. Es ist nur wenig erforscht, zudem gibt es keine kritische Ausgabe, nur Nachdrucke der Erstausgabe. Obwohl in diesen Nachdrucken als Verfasser Dorotheos, der Metropolit von Monembasia, firmiert, ist dieser, wie schon von Theodor Preger bewiesen wurde, eine fiktive Person. Wann genau und von wem die Chronik geschrieben wurde, bleibt unklar; üblicherweise nennt man den Autor heutzutage „Pseudo-Dorotheos“. Dazu siehe: PREGER, Die Chronik vom Jahre 1570; POLITIS, Geschichte der neugriech. Literatur 61.

Stadt. Den Juden wird zugeschrieben, dass sie aus ihrem angeborenen Hass gegen die Christen heraus diese von den Persern für Geld als Sklaven kauften und dann, wenn sie nicht geneigt waren, Christus zu verleugnen und Juden zu werden, töteten. Obwohl sich die Kooperation der Juden mit den Persern nach der Einnahme der Stadt historisch gut nachweisen lässt³⁰⁴, müssen die Nachrichten über die durch die Juden begangenen systematischen (und viel Zeit beanspruchenden) Morde an Christen als eine sehr grobe Übertreibung, wenn nicht bloß als Topos der christlichen antijüdischen Polemik qualifiziert werden³⁰⁵. Auch die von den Persern eingesetzte Stadtadministration hätte so etwas auf keinem Fall zugelassen. Aber die Tatsache, dass die Nachrichten über die vermeintlichen von den Juden begangenen Massenmorde an den Christen auch Jahrhunderte nach 614 unter den byzantinischen Geschichtsschreibern extrem populär blieben, zeugt nur von der immer noch aktuellen Relevanz dieses Themas.

Es war entweder Theophanes oder seine heute nicht mehr erhaltene Quelle³⁰⁶, dessen Version der Ereignisse die Mehrheit der späteren byzantinischen Geschichtsschreiber beeinflusste. Die Tatsache, dass die standardisierten Berichte der mittelbyzantinischen Chronisten über den Fall Jerusalems 614 so oft Übertreibungen und/oder Topoi beinhalten, kann unseres Erachtens nur durch die Bedürfnisse der damaligen Gegenwart erklärt werden. Genau solche Darstellungen wurden von den Lesern jener Zeit besonders nachgefragt; deshalb wurden sie von jedem neuen Chronisten aus älteren Quellen stets übernommen.

³⁰⁴ Siehe dazu oben Abschnitt 2.2.5.

³⁰⁵ Paul Speck qualifizierte dieses in den byzantinischen sowie syrischen Chroniken oft zu findende Motiv der Ermordung einer großen Zahl der Christen durch die Juden als eine Interpolation, die von einem frühen Autor vorgenommen wurde, der auch den *Sermo* des Strategios gelesen hatte (SPECK, Das geteilte Dossier 66–68). Wie aber dieser unbekannt Interpolator es schaffte, *alle* späteren Chroniken der relevanten Traditionen, die dieses Motiv erwähnen, auf einmal zu beeinflussen, ist uns nicht klar. Rationaler wäre unseres Erachtens anzunehmen, dass alle diese Quellen relativ unabhängig dieselben Übertreibungen oder gemeinsame antijüdische Topoi anwenden.

³⁰⁶ Sei es die „östliche Quelle“, identifiziert von Robert Thomson als das Geschichtswerk des Theophilos von Edessa, oder die konstantinopolitanische Quelle aus den 640er Jahren, eines ist jedenfalls klar: Sie muss von einem monotheletischen Sympathisanten des Herakleios geschrieben worden sein, entweder im Reich unter den monotheletisch-antidyotheletischen Kaisern, d. h. vor dem sechsten ökumenischen Konzil (680/681), oder im unter der arabischen Kontrolle sich befindenden Osten im 7./8. Jh. Siehe dazu: HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 248–249; TREADGOLD, *The Darkness of the Seventh-Century Near East* (Review of *Witnesses to a World Crisis* by J. Howard-Johnston) 586–588; TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians* 3–4; CONTERNO, „Storytelling“ and „History writing“ 5–10.

Die viel informativeren und/oder den Geist der Zeit genauer erfassenden frühen Quellen wie der *Sermo* des Pseudo-Antiochos Strategios, das Gedicht des Sophronios von Jerusalem oder das *Chronicon Paschale*³⁰⁷ waren in der mittelbyzantinischen Zeit offenbar weniger bekannt; deshalb kannten die mittelbyzantinischen Chronisten manche historisch wichtigen Aspekte des Falls Jerusalems (wie den Konflikt des Patriarchen mit den Demen) überhaupt nicht.

In den westlichen mittelalterlichen Darstellungen des Falls von Jerusalem offenbarten sich einige originelle Merkmale. Der Fall der Stadt wird oftmals in die Regierungszeit des Phokas datiert; auf solche Weise wird der „fromme“ Herakleios vollständig von der Verantwortung für dieses schmerzhaftes Ereignis befreit. Als Erster wendet diese klar antihistorische Methode ein Zeitgenosse dieser Ereignisse an, der spanische Bischof Isidor von Sevilla, der seine *Chronica maiora* 626 abschloss³⁰⁸. Ihm folgten der in den 720er Jahren im angelsächsischen Britannien schreibende Beda Venerabilis, eine anonyme Chronik aus Burgund aus der Mitte des achten Jahrhunderts sowie der langobardische Historiker Paulus Diaconus.³⁰⁹ Es scheint, dass unter diesen frühen Erwähnungen die Version des Beda Venerabilis besonders einflussreich blieb: In einer Reihe Chroniken des späten elften und zwölften Jahrhunderts aus Burgund, Süd- und Mitteldeutschland wird seine Darstellung fast wortwörtlich reproduziert³¹⁰.

Manche frühe Texte wie die Fredegar-Chronik oder die spanisch-mozarabischen Chroniken aus der Mitte des achten Jahrhunderts erwähnen den Fall Jerusalems nicht direkt unter den vermeintlichen Katastrophen der Phokaszeit, meinen diese aber indirekt, wenn sie von der Eroberung „vieler Provinzen“ des Römischen Reiches – oder konkreter von Syrien, Arabien und Ägypten – durch die Perser unter der Regierung des Phokas sprechen³¹¹.

Es ist schwierig zu erkennen, woher diese zuerst bei Isidor von Sevilla zu findende Tendenz der Umdatierung des Falls Jerusalems in die Zeit des Phokas stammt. Wir kennen keine früheren griechischen Texte, aus denen diese Erwähnung entlehnt werden könnte. Die späteren byzantinischen Chroniken datieren das Ereignis – wie oben gezeigt – historisch korrekt in das vierte Regierungsjahr des Herakleios.

³⁰⁷ Zum Autor, seiner Arbeitsmethode und der Überlieferungsgeschichte des *Chronicon Paschale*: GASTGEBER, *Klassisch-paganen Erbe* 287–314; BECK, *Überlieferungsgeschichte der byz. Literatur* 434–435.

³⁰⁸ *Isidori chronica maiora* 478.

³⁰⁹ *Bedae chronica maiora* 310; *Chron. ad annum 741* 13; *Pauli historia Langobardorum* 128.

³¹⁰ *Chron. Hugonis Flaviniacensis* 323; *Ekkehardi chronicon universale* 152; *Ottonis Frisingensis chronica* 240; *Annales Magdeb.* 128.

³¹¹ *Fredegarii et aliorum chronica* 152; *Continuationes Isidorianae* 334.

Deshalb müsste diese Umdatierung Isidor von Sevilla selbst vorgenommen haben. Diese Tatsache mutet aber seltsam an. Da er selbst Zeitgenosse des beschriebenen Ereignisses war, konnte der spanische Bischof es eigentlich richtig datieren. Am einfachsten wäre es, diese Nachricht als einen unbewussten chronologischen Fehler zu qualifizieren und der unzureichenden Kenntnis des spanischen Bischofs über die Ereignisse im Osten zuzuschreiben. Denn eine bewusste Umdatierung mit dem Ziel, Herakleios reinzuwaschen, kann nicht zutreffend sein. Die Perspektive des chronographischen Werkes des Isidor von Sevilla war klar antibyzzantinisch³¹² und Herakleios war bestimmt nicht sein Held. Aber die Tatsache, dass diese notwendigerweise herakleiosfreundliche und phokaskritische Tradition seitdem im Westen an Popularität gewann – trotz der Anwesenheit anderer, stärker „historischer“ Darstellungen wie die *Chronographia tripartita* des Anastasius Bibliothecarius –, kann zweifellos mit der immer weiter zunehmenden Popularität des „positiven Bildes“ des Herakleios in Verbindung gebracht werden. Der fromme Kaiser und Rückeroberer des Wahren Kreuzes durfte nicht solch katastrophale Niederlagen erleiden wie den Fall der Heiligen Stadt – der Tyrann Phokas sollte sie erleiden. So erreichte im Westen paradoxerweise die in der Ideologie der Herakleioszeit wurzelnde Delegitimierung des Phokas und Legitimierung des Herakleios ihren Höhepunkt.

In westlichen Texten des hagiographischen Genres sowie in den volkssprachlichen Versromanen der Kreuzzugsepoche ist das Thema des Falls Jerusalems und der Entführung des Wahren Kreuzes nach Persien eng mit der Idee des gerechten oder sogar von Gott inspirierten Kampfes um die Rückeroberung dieses Kreuzes verbunden³¹³. Die zwei Homilien des siebten bis neunten Jahrhunderts zum Kreuzerhöhungsfest beginnen ihre Erzählung mit der Nachricht über die Eroberung Jerusalems, die Zerstörung der heiligen Kirchen und die Entführung des Wahren Kreuzes durch den „heidnischen“ König (*rex*) Chosrau, der sich selber höchst unfromm (*impius*) als Gott verehren ließ³¹⁴. Unmittelbar danach beginnt in den beiden Homilien die Erzählung vom gottgefälligen militärischen Unternehmen des Kaisers

³¹² MARÍN, Bizancio en la Crónica Universal; WOOD, Isidore of Seville as an Historian 165–166. Zur Darstellung der Regierungen des Phokas und Herakleios bei Isidor und Beda siehe auch SERRANO DEL POZO, La leyenda del emperador Heraclio 46–49, 60–66. Der Autor bemerkt allerdings nicht die Umdatierung des Falls von Jerusalem.

³¹³ Zur Idee eines „heilsbringenden Krieges“ in Bezug auf die militärischen Expeditionen des Herakleios siehe detaillierter unten, Abschnitt 2.5.2 („Nehmen wir die Märtyrerkrone‘: zum Charakter des Angriffskriegs des Herakeios“).

³¹⁴ BORGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility 180, 193. Sehr ähnlich gibt auch die spätere *Legenda aurea* diese Erzählung wieder: *Legenda aurea – Goldene Legende* 1778–1780.

Herakleios, das mit der Ermordung des „unfrommen“ Königs und der Rückeroberung des entführten Kreuzes seinen krönenden Abschluss findet. So wird der Feldzug des Herakleios notwendigerweise als ein Feldzug zur Rückeroberung des Wahren Kreuzes angesehen.

In der Kreuzzugszeit wurde diese Verknüpfung noch enger. In *Eracle* von Gautier d'Arras folgt unmittelbar nach der Erzählung vom Fall Jerusalems, von der Entführung des Wahren Kreuzes und der weiteren Eroberungspläne des Chosrau (die auch die Eroberung der Normandie, Frankreichs und Flanderns beinhaltet³¹⁵) die Szene, in der ein Engel Gottes dem Herakleios erscheint und ihn zum höchst gottgefälligen Krieg gegen Chosrau bewegt. Er regt ihn vor allem dazu an, das Wahre Kreuz zurückzuerobern³¹⁶ und verspricht für das ganze Unternehmen die Hilfe Gottes sowie einen großen (postumen) Lohn bei Gott³¹⁷. In der vom Dichter Otte verfassten freien Übertragung des *Eracle* auf Mittelhochdeutsch ist dieselbe Idee des Kampfes um die Rückeroberung des Kreuzes ebenfalls präsent, auch wenn die Szene mit dem Engel fehlt. Der Fall (und die Zerstörung!) Jerusalems durch Chosrau werden ausdrücklich erwähnt, wie auch die Entführung des Wahren Kreuzes³¹⁸. Herakleios beruft sich oftmals selber in der Darstellung des Otte auf seine „heilige“ Aufgabe der Rückeroberung dieser Reliquie³¹⁹.

Die westsyrischen und koptischen Texte schenken hingegen dem Fall Jerusalems nur wenig Aufmerksamkeit. Einmal ist es nur eine kurze Erwähnung im annalistischen Stil („in diesem Jahr wurde Jerusalem erobert“)³²⁰, manchmal fehlt aber auch diese³²¹, so dass von den persischen Eroberungen 609–622 normalerweise kurz in einem Satz berichtet wird. Nur die Texte, die mit Theophanes eine gemeinsame Quelle teilen, enthalten etwas mehr Informationen – sie erwähnen auch die Entführung des Wahren Kreuzes und des Patriarchen Zacharias nach Persien, teilen die unwahrscheinliche Opferzahl von 90 000 bei der Einnahme der

³¹⁵ Gautier d'Arras, *Eracle* 160 Zur imaginären Geographie der westlichen Autoren der Kreuzzugsepoche siehe auch unten, Abschnitte 2.5.7 und 2.5.2.

³¹⁶ „Li Crois qui tant est covoitie / Pren, porte le en Jherusalem“. Gautier d'Arras, *Eracle* 160.

³¹⁷ „Dix le te sara bien merir / Qui ert as premiers cols ferir“. Ibid.

³¹⁸ „Under diu het Cosdroas / Ein heiden vil vermezzen / Jerusalem besezzen / Er het die selben stat zerstoerte / Als ir wol habte gehörte / Und christes chruce gefueret dan / Sere missetat er dar an / Ze Persia in sin lant“. Otte, *Eraclius* 94. (Die Zeilen der Version A sind hier angeführt.)

³¹⁹ Otte, *Eraclius* 99–100.

³²⁰ *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 17.

³²¹ *Chronicon Iacobi Edesseni* 250; *Chron. Ps.-Dion.* 111–112; *History of the patriarchs of Alexandria* 484.

Stadt mit und berichten vom christenfeindlichen Verhalten der Juden unmittelbar nach dem Fall der Stadt³²².

Nach der Hypothese von Robert Hoyland soll diese gemeinsame Quelle das Geschichtswerk des Theophilos von Edessa gewesen sein³²³; dies ist allerdings fragwürdig, da dieses Werk erstens verloren ist und da zweitens die Rekonstruktion dieses Werkes von einem anderen, ebenfalls nur theoretisch rekonstruierbaren Werk des Dionysios von Tellmahre abhängig ist³²⁴. Auf solche Weise erhalten wir quasi eine Gleichung mit wenigstens zwei Unbekannten; und wenn das Zurückführen der in den westsyrischen Chroniken des 12. und 13. Jahrhunderts gemeinsamen Nachrichten auf Dionysios von Tellmahre noch relativ zuverlässig scheint, ist das Zurückführen auf Theophilos, den nicht miaphysitischen Autor des achten Jahrhunderts³²⁵, zwar theoretisch möglich, aber sehr unwahrscheinlich.

Mit der Fallstudie zur Eroberung Jerusalems wird klar, dass, obwohl sich fast alle hier betrachteten christlichen Texte verschiedener Traditionen eindeutig auf die Seite des in diesem Konflikt Besiegten stellen und eine gut verständliche gemeinsame Trauer zeigen, dennoch einige interessante Unterschiede festzustellen sind. Die frühen byzantinischen Texte stellen das Schicksal der Heiligen Stadt und ihrer Bewohner ins Zentrum ihrer Darstellungen; der Feind – die Perser – interessiert sie nur insofern, als dass er als Instrument des Zornes Gottes auf das erwählte – christliche – Volk einwirkt. Die Opfer der persischen Gewalt werden dabei üblicherweise idealisiert oder direkt für heilig erklärt, so dass wir in diesen Texten auf das Phänomen des „kollektiven Martyriums“ der christlichen Bewohner Jerusalems stoßen. Manchmal ist solch eine Überkonzentration auf nur eine – die eigene – Seite historisch auch produktiv, da manche wichtige innere Konflikte, die zum Fall der Stadt beigetragen haben, nicht übersehen werden (wir beziehen uns hier vor allem auf den Konflikt zwischen dem Patriarchen und den Demen).

In der späteren byzantinischen Tradition sind weniger historisch relevante Angaben zu finden: Die Chronisten begnügen sich eher dem Nacherzählen der extrem großen Opferzahl sowie von der jüdischen Teilnahme an den Ermordungen

³²² Chronique de Michel le Syrien II 400; Chron. ad annum 1234 178; Bar Hebraeus 87. Siehe auch eine mögliche Rekonstruktion der relevanten Zeilen bei Dionysios von Dellmahre: *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 128.

³²³ Theophilus of Edessa's Chronicle 11–34.

³²⁴ Zur Kritik der Rekonstruktion des verlorenen Werkes von Theophilos durch Robert Hoyland siehe: DEBIÉ, Theophanes' "Oriental source"; CONTERNO, Theophilus, "the more likely candidate"?

³²⁵ Die zweifellos dem Dionysios von Tallmahre zugehörige Stelle aus der Chronik Michaels des Syrers nennt Theophilos einen Chalkedonier, der die Orthodoxen [i. e. die Miaphysiten – A.S.] hasste. Chronique de Michel le Syrien II 358.

der Christen. Viele westsyrische Autoren lehnen sich aufgrund der gemeinsamen Quellen an die byzantinische Tradition an, distanzieren sich aber womöglich von dieser Reichskatastrophe, die sie kaum als ihre eigene anerkennen.

Die westlichen Quellen weisen einige in keinen anderen Texten anzutreffende Besonderheiten auf wie die Umdatierung des Falls Jerusalems in die Zeit des Phokas, die zweifellos mit der zunehmenden Popularität des Herakleios als eines frommen Kämpfers für das Kreuz Christi zu tun hat, oder wie die Darstellung der persischen Feldzüge des Herakleios als eines Kampfes für die Rückeroberung des aus Jerusalem nach Persien entführten Wahren Kreuzes.

2.4. „Bis ihr den Gekreuzigten verleugnet und die Sonne als Gott verehrt“: Wer schrieb den Brief des Chosrau?

Die Friedensbotschaft des Kaisers Herakleios an Großkönig Chosrau und die damit verbundene Korrespondenz ist ein in byzantinischen und westlichen Quellen häufig zu findendes Motiv. Die neuere Forschung ist geneigt, von einer Gesandtschaft des Herakleios an Chosrau zu sprechen und sie üblicherweise in das Jahr 615 zu datieren³²⁶. Nur Theophanes und die späteren von ihm abhängigen Chroniken sprechen von zwei Gesandtschaften – einer von 613/614 und der anderen von 617/618³²⁷ – aber das scheint eine fehlerhafte Doppelung derselben Nachricht zu sein.

Die Verhandlungen zwischen der römischen und der persischen Seite begannen 615 mit einem Treffen zwischen Herakleios und dem persischen Feldherrn Šahin (Saīt), dessen Armee sich schon unweit von Chalkedon befand.

Laut *Chronicon Paschale* sowie Pseudo-Sebeos erfolgte es auf eine sonderbare Weise, nämlich auf Schiffen in der Bucht von Chalkedon³²⁸, offenbar mit dem Zweck, dass Herakleios nicht die Anwesenheit Šahins auf dem Land anerkennen musste. Obwohl der spätere Patriarch Nikephoros darauf bestand, dass die Verhandlungen auf Initiative Šahins aufgenommen wurden³²⁹, ist es realistischer, dass es Herakleios war, der nach der Verlust seines halben Reichs am meistens an den Verhandlungen interessiert war.

³²⁶ BEIHAMMER, Nachrichten 30–31; KAEGI, Heraclius 83–86; SPECK, Das geteilte Dossier 65–66; HOWARD-JOHNSTON, The Last Great War of Antiquity, Kap.6. In einigen Arbeiten wird aber immer noch der Version des Theophanes mit den zwei Gesandtschaften unkritisch gefolgt, siehe z. B.: FRENDO, Byzantine-Iranian Relations 29.

³²⁷ Theophanis chronographia 300–301; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 205; Georgii Cedreni hist. compendium 684–685.

³²⁸ Chron. pasch. 706; The Armenian history attributed to Sebēos 78.

³²⁹ Nikephoros, Short history 44–47.

Interessant ist die Überzeugung einzelner byzantinischer Autoren, dass die Anführer verschiedener „barbarischer“ Völker (die Perser sind dabei keine Ausnahme) dem Kaiser stets Respekt zollen sollen, selbst wenn sich das Reich in seiner schlimmsten Lage befindet. So stellt Patriarch Nikephoros fest, dass der Feldherr Šahin, nachdem er Herakleios sah, sofort von seinem Stuhl aufstand und vor Herakleios eine Proskynese machte³³⁰. Dieser Akt sähe merkwürdig aus, besonders wenn man bedenkt, dass das Ganze auf dem Meer auf unterschiedlichen Schiffen geschehen sein soll. Doch auch Nikephoros berichtet in einem anderen Kontext und unter anderen Umständen davon: Als Herakleios 626 auf einer Expedition in Georgien war, traf er bei Tiflis den türkischen Khagan, der zu dieser Zeit sein Verbündeter war, und der Khagan soll nach Nikephoros zusammen mit seinem ganzen Heer eine Proskynese vor dem Kaiser gemacht haben³³¹. Von der Proskynese eines türkischen Anführers (jedoch nicht Khagans) und seines ganzen Heers erzählt auch Theophanes im relevanten Teil seines Werks³³². Solche Abschnitte sind nur weitere Beispiele der ideologisch und kulturell geprägten Sonderstellung, welche die byzantinischen Intellektuellen dem eigenen Reich und seinem Herrscher zuwiesen. Diesem Konzept zufolge stand der hierarchisch eingerichtete griechisch-römische κόσμος im Zentrum der sichtbaren und unsichtbaren Welt und den (eigentlich völlig unabhängigen) „barbarischen“ Völkern der „Peripherie“ wurde eine notwendigerweise untergeordnete Stelle zugewiesen³³³.

Das Treffen des Herakleios mit Šahin hatte zum Ziel, seine Vermittlung für Verhandlungen mit dem König Chosrau zu bekommen, der Herakleios nicht als Kaiser anerkannte. Dieses Ziel wurde erreicht³³⁴. Anschließend wurde um 615 in Konstantinopel die Gesandtschaft an Chosrau versammelt, die aus Olympios, dem *praefectus praetorio*, Leontios, dem *praefectus urbi*, und Anastasios, dem Presbyter und Synkellos der Hagia Sophia bestand³³⁵. Der Gesandtschaft wurde von Šahin ein

³³⁰ „καὶ αὐτὸν ἰδὼν Σάϊτος ἔξανέστη τε τῆς καθέδρας καὶ πρὸς τοῦδαφος ἑαυτὸν ἀπορρίψας προσεκύνει“. Ibid., 44.

³³¹ „κάκεϊνος τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἀκηκοὼς σὺν πλήθει Τούρκων πολλῶ τῷ βασιλεῖ ὑπηντίαζε, καὶ ἀποβὰς τοῦ ἵππου τῷ βασιλεῖ κατὰ γῆς προσκυνεῖ. ἐποίει δὲ τοῦτο καὶ ὁ σὺν αὐτῷ πᾶς ὄχλος“. Ibid., 54.

³³² Theophanis chronographia 316.

³³³ Diese Einstellung war allerdings nicht die einzig mögliche, siehe z. B. den bekannten Abschnitt aus dem Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates, in dem er schreibt, dass das römische und das persische Reich, die einander gleich sind, „wie zwei Augen“ die ganze Welt erhellen müssen: Theoph. Sim IV, 11 (Theophylacti Simocattae Historiae 169). Dazu siehe auch: CANEPA, *The Two Eyes of the Earth* 1–5, 188–223; KALDELLIS, *Ethnography After Antiquity* 1–25.

³³⁴ KAEGLI, *Heraclius* 84.

³³⁵ Chron. pasch. 709; DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden* I 18.

sicherer Durchweg durch das von persischen Truppen besetzte Kleinasien garantiert.

Die Gesandtschaft führte einen Brief an Chosrau mit sich. Interessant an diesem Brief ist, dass er nicht im Namen des Herakleios, sondern im Namen des Senats („ἀπὸ τῶν ἀρχόντων ἡμῶν“) verfasst war (der vollständige Text ist im zeitgenössischen *Chronicon Paschale* erhalten)³³⁶. Es ist also der Senat, der um Frieden für das römische Reich und um die Anerkennung des Herakleios als Kaiser bittet. Ohne Mitwirkung des Herakleios hätte ein so wichtiges Schreiben aber nicht verfasst werden können; offenbar fürchtete der Kaiser jedoch die Ablehnung des Königs und ließ deswegen seine ἄρχοντες den Brief unterschreiben.

Der Brief zeigt die sehr schwierige und erschütterte Lage des Reichs. Der Senat übermittelt, dass Herakleios den Großkönig Chosrau bittet, ihn „als Sohn zu betrachten, der begierig ist, jeden Dienst Eurer Erhabenheit zu leisten“³³⁷. Die Selbstbezeichnung als „Sohn“/„Kind“ (υἱός/τέκνον) ist in der offiziellen byzantinisch-persischen Korrespondenz ungewöhnlich, da die beiden Partner einander als gleichgestellt wahrnahmen und dementsprechend normalerweise sowohl sich als auch ihren Partner ἀδελφός/frater nannten³³⁸. Sich υἱός/τέκνον nennen konnte nur die Seite, die sich viel schwächer und untergeordnet gegenüber ihrem Partner fühlte und ihn – meistens – um etwas bitten wollte. So nannte sich, Theophylaktos Simokates zufolge, im Jahr 590, das heißt 25 Jahre vor den uns hier beschäftigenden Ereignissen, derselbe Chosrau, der noch jung war, von seinem Thron gestürzt wurde und nach Byzanz flüchtete, in seinem Brief an Kaiser Maurikios, den er um militärische Hilfe bat³³⁹. Andererseits konnte eine Seite, die aufgrund militärischer Erfolge ihre Suprematie auch offiziell betonen wollte, die andere υἱός/τέκνον nennen: Diese Bezeichnung nutzte Herakleios 628, auf der Spitze seiner militärischen Erfolge, gegenüber dem neuen Perserkönig Kawad-Široe, der mit ihm Frieden wünschte³⁴⁰.

In der Darstellung des Pseudo-Sebeos, ebenfalls aus dem 7. Jahrhundert, wird dieser Brief, über dessen Kopie er im Unterschied zum Autor des *Chronicon Paschale*

³³⁶ Chron. pasch. 706.

³³⁷ „δεόμεθα δὲ τῆς ὑμετέρας ἡμερότητος καὶ Ἡράκλειον τὸν εὐσεβέστατον ἡμῶν βασιλέα γνήσιον ἔχειν τέκνον, προθύμως ἔχοντα ἐν ἅπασι τὴν θεραπείαν τῆς ὑμετέρας ποιεῖν γαλήνης“. Ibid., 709.

³³⁸ RÖSCH, *Onoma Basileias* 155–156.

³³⁹ „ταῦτα Χοσρόης ἐγώ, ὡς παρών, γράφων προσφθέγγομαι, Χοσρόης ὁ σὸς υἱὸς καὶ ἰκέτης“. Theoph. Sim. IV, 11 (Theophylacti Simocattae *Historiae* 171).

³⁴⁰ Nikephoros, *Short history* 62. Široe fuhr seinerseits fort, Herakleios ἀδελφός zu nennen; unterschiedliche Anreden störten aber nicht die gegenseitige Verständigung: Chron. pasch. 735. Zur Korrespondenz zwischen Herakleios und Široe siehe: OIKONOMIDÈS, *Correspondence between Her. and Kavādh-Široe*.

nicht verfügte, durch eine Rede des Herakleios ersetzt. Der armenische Autor billigte den Plan des Herakleios, Frieden mit dem „gottlosen“ Persien abzuschließen, nicht³⁴¹, weshalb in der vermeintlichen Rede des Kaisers ganz andere Töne angeschlagen werden. Herakleios soll nach dem armenischen Autor aus der Position eines Starken geredet haben: Indem er auf dem Bug seines Schiffes steht, beschuldigt er die in den anderen Schiffe sitzenden Perser, ihre Anführer und auch (in Abwesenheit) ihren König des Blutvergießens und des Blutdurstes. Danach soll er seiner Bitte Ausdruck verliehen haben, die eher wie eine Forderung klingt: Die Perser sollen aus seinem Land „Feuer, Schwert und Gefangenschaft“³⁴² entfernen und mit ihm Frieden schließen.

Der Originalbrief an Chosrau II aus dem *Chronicon Paschale* und die vermeintliche Rede des Herakleios an Šahin aus der Chronik des Pseudo-Sebeos, auch wenn sie in gänzlich unterschiedlichem Stil verfasst sind und einen unterschiedlichen Wortschatz verwenden, haben die Hauptbotschaft gemeinsam: die Bitte um Frieden, unabhängig davon, in welcher Form sie ausgedrückt wird³⁴³. Pseudo-Sebeos, als ein ziemlich guter Historiker³⁴⁴, schaffte es, ohne den Originalbrief (aber nach seinen uns unbekanntenen Quellen) die Hauptbotschaft, die Herakleios mitteilen wollte, wiederherzustellen und ihm als Rede in den Mund zu legen, jedoch verfasst in stilistisch unpassender Form.

Der Friedensversuch scheiterte, wie wir aus verschiedenen Quellen wissen. Die zu Chosrau geschickte byzantinische Gesandtschaft kam nie zurück, und Šahin, der es wagte, mit dem griechischen Usurpator zu reden, wurde auf Befehl des Königs auf grausame Weise hingerichtet³⁴⁵. Herakleios seinerseits empfing die Antwort des Chosrau.

Das Dokument, das als „Brief des Chosrau an Herakleios“ bekannt ist, finden wir vollständig nur in der armenischen Chronik des Pseudo-Sebeos. Das Schreiben richtet sich an Herakleios persönlich und nicht an den Senat Konstantinopels, von dem

³⁴¹ Die Perser nennt Ps.-Sebeos „Räuber“, und Herakleios soll sie bei seinem Versuch, Frieden zu schließen, zu nett empfangen haben: „Now when the emperor Heraclius saw the brigands who had come to destroy his kingdom, unwillingly he befriended and honoured them like meritorious and dear guests“. The Armenian history attributed to Sebēos 78.

³⁴² „I also request from you three things; so heed me. Remove from my land fire and sword and captivity“. Ibid., 79.

³⁴³ Zur Ähnlichkeit der beiden Abschnitte siehe auch HOWARD-JOHNSTON, *Armenian historians of Heraclius* 49.

³⁴⁴ Zur Historizität seiner Chronik siehe: HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 94–99.

³⁴⁵ Nikephoros, *Short history* 48; Georgii monachi *chronicon* 669; Georgii Cedreni *hist. compendium* 687.

Chosrau eigentlich den Friedensvorschlag erhielt³⁴⁶. Das klingt etwas sonderbar; der König sollte ausreichend Informationen über das Verfassungssystem seines Hauptgegners besessen haben, um zwischen den beiden Institutionen unterscheiden zu können.

Ein anderes Merkmal, das für den ganzen Brief kennzeichnend ist, besteht darin, dass der Großkönig den Kaiser nicht als Kaiser anerkennt und seine Macht für illegitim hält, so schon in der Anrede des Schreibens in der Übersetzung von Robert Thomson:

„Khosrov, honoured among the gods, lord and king of all the earth, and offspring of the great Aramazd, to Heraclius our senseless and insignificant servant“³⁴⁷.

Robert Thomson kommentierte dazu, dass es ungewöhnlich ist, dass armenische historiographische Werke solch ausführliche Titel persischer Herrscher enthalten. Der Titel des Königs Šapur II., so R. Thomson, klingt anders bei Pseudo-Sebeos, wie auch der Titel anderer Herrscher³⁴⁸. Pseudo-Sebeos dürfte also diesen Titel einer seiner sassanidischen Quellen oder deren Übersetzungen entlehnt haben³⁴⁹; vielleicht stieß er in einer davon auf den Anfang des Briefs und schrieb ihn ab.

Die Fortsetzung des Briefs ist in einer noch bedrohlicheren Art und Weise verfasst:

„You have not wished to submit yourself to us, but you call yourself lord and king... You claim to trust in your God. Why did he not save Caesarea and Jerusalem and the great Alexandria from my hands? Do you not now know that I have subjected to myself the sea and the dry land? So is it only Constantinople that I shall not be able to erase? However, I shall forgive you all your trespasses. Arise, take your wife and children and come here. I shall give you estates, vineyards and olive-trees whereby you may make a living³⁵⁰. And we shall look upon you with friendship. Let not your vain hope deceive you. For that Christ who was not able to save himself from the Jews – but they killed him by hanging him on a cross – how can the same save you from my hands?“³⁵¹

Nach dem Lesen dieses Schreibens soll Herakleios nach Pseudo-Sebeos in die heilige Kirche gegangen sein, wo er das Schreiben auf den Altar legte, sodass Gott „might

³⁴⁶ The Armenian history attributed to Sebēos 79.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid., 79, note 494.

³⁴⁹ Zu den Quellen des Ps.-Sebeos: HOWARD-JOHNSTON, Armenian historians of Heraclius 47–49; HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 80–99.

³⁵⁰ Cf. Jesaja 36:16–17.

³⁵¹ The Armenian history attributed to Sebēos 79–80.

see the insults which his enemies had inflicted upon him”³⁵². Und der Kaiser beugte sich zusammen mit dem Patriarchen und den hohen Beamten vor dem Herrn nieder, weinte und bat (offenbar) um Vergeltung an der Lästere. Danach begann Herakleios seinen ersten persischen Feldzug.

Bezüglich des Briefs und der gesamten Geschichte mit ihrer starken, zur Unterstützung des frommen Kaisers und zum Kampf gegen die „gottlosen Perser“ motivierenden Botschaft stellen sich einige Fragen. Erstens: Wenn es klar ist, dass der König Chosrau Herakleios nicht anerkannte und keinen Frieden mit ihm wünschte, warum sollte er ihm überhaupt Briefe senden? Die früheren Friedensgesandtschaften des Herakleios (von denen wir aber leider wenig wissen) wies er einfach zurück, ohne mit ihnen gesprochen zu haben³⁵³. Vielleicht hat er auch diese Gesandtschaft ignoriert.

Zweitens: Es ist nicht der einzige Brief dieser Art in der Chronik des Pseudo-Sebeos. In einem anderen Teil, der die Ereignisse der Regierungszeit von Konstans II. (641–668) bespricht, findet sich ein sehr ähnlicher Text des Briefs des dritten Kalifen des Islam, Osman, an den Kaiser Konstans. In den frühen 650er-Jahren, als eine große Expedition der arabischen Truppen und Flotte gegen Konstantinopel in Vorbereitung war, soll der mächtige Kalif nach Pseudo-Sebeos den folgenden Brief an den byzantinischen Kaiser geschickt haben:

„If you wish, he said, to preserve your life in safety, abandon that vain cult which you learned from childhood. Deny that Jesus and turn to the great God whom I worship, the God of our father Abraham... And I shall make you a great prince in your regions... But if you do not, that Jesus whom you call Christ, since he was unable to save himself from the Jews, how can he save you from my hands?“³⁵⁴

Der Hauptsinn und der Stil sind dieselben wie beim „Brief des Chosrau“, der Wortschatz sehr ähnlich und der letzte Satz komplett identisch. Auch ist die Reaktion des Kaisers Konstans identisch mit der des Herakleios: Er ging in die heilige Kirche und betete um die Rettung der Stadt und um die göttliche Strafe für die gottlosen „Hagarener“³⁵⁵.

³⁵² Ibid., 80.

³⁵³ Theophanis *chronographia* 300; *Chronique de Michel le Syrien* II 400; Cf. KAEGI, *New Evidence* 323–324; STRATOS, *Byzantium in Seventh Century* I 103–104.

³⁵⁴ *The Armenian history attributed to Sebēos* 144.

³⁵⁵ Ibid.

Die beiden Briefe der ausländischen Herrscher sind also nach demselben Muster verfasst. Noch interessanter ist, dass dieses Muster seinerseits stark von alttestamentlichen Motiven geprägt ist³⁵⁶. Das zeigt die Gegenüberstellung mit dem Ultimatum des assyrischen Königs Sennacheribs (705–681 v. Chr.) an Hiskija (Ezekias), den König von Juda, zu finden im Prophetenbuch Jesaja:

„... und [der König der Assyrer] sandte Boten zu Ezekias mit den Worten: So sollt ihr Ezekias, dem König von Judäa, sagen: ‚Dein Gott betrüge dich nicht, auf den du dein Vertrauen setzt, indem du sagst: Jerusalem eird gewiss nicht ausgeliefert werden in die Hände des Königs der Assyrer. Oder hast du nicht gehört, was die Könige der Assyrer mit der ganzen Erde gemacht haben, als sie (sie) vernichteten? Haben etwa die Götter der Völkerschaften die gerettet, die meine Väter vernichtet haben, sowohl Gozan als auch Charran und Raphes, die im Gebiet von Thelsad liegen? Wo sind die Könige von Emath und Arphad und der Stadt Seppharim, Anag, Ugava?‘“³⁵⁷

Nach dem Lesen des Schreibens soll der König Hiskija ebenso wie der Kaiser Herakleios im ersten oder der Kaiser Konstans im zweiten oben angeführten Abschnitt ins Gotteshaus gegangen sein, den Brief vor dem Herrn ausgebreitet und um die Rettung für sein Land gebetet haben.

Es ist sehr unwahrscheinlich, dass sowohl der persische als auch der arabische Herrscher in ihren Briefen an die byzantinischen Herrscher dieselbe für sie nicht übliche alttestamentliche Topik anwandten. Es ist eher anzunehmen, dass ein christlicher Autor, dessen Denkweise und Form des Schreibens von der alttestamentlichen Topik geprägt waren, diese Briefe verfasst hat.

Könnte es dann Pseudo-Sebeos gewesen sein? Wie wir am obigen Beispiel gesehen haben, war er ziemlich originaltreu und zuverlässig im Umgang mit seinen Quellen: Auch wenn er die Rede des Herakleios verfasste und sie in den Mund seines Protagonisten legte, behielt er die Hauptbotschaft seiner Quellen treu bei, sodass die Rede und das uns aus anderen Quellen bekannte Originaldokument einander nahe stehen. Es ist auch logisch nicht verständlich, warum er einen ganz neuen, ziemlich langen und metaphorisch reichhaltigen Brief verfassen sollte: Vom Standpunkt der Struktur seines Narrativs über den persischen Krieg benötigte er einen solchen Brief gar nicht; eine kurze Bemerkung hätte gereicht, um die Frömmigkeit des Kaisers sowie den gerechten Charakter des Kriegs für sein Land und seinen Glauben deutlich zu machen.

James Howard-Johnston stellte die Hypothese auf, dass diese Erfindung dem Herakleios zugeschrieben werden sollte und nicht Pseudo-Sebeos. „The note“ –

³⁵⁶ Das wurde schon von Robert Thomson und James Howard-Johnston, den Herausgebern des Ps.-Sebeos, bemerkt (Ibid., lviii).

³⁵⁷ Jesaja 37:9–13 (Septuaginta Deutsch 1260–61).

schrieb er – “looks like a piece of Roman disinformation designed to provoke the outrage which it did. It is also possible that Heraclius modelled his behavior on Hezekiah’s in what was a carefully stage-managed performance before the court in Constantinople“³⁵⁸. Diese Zuschreibung finden wir völlig realistisch: Wer an einem solchen Brief am meistens interessiert war, ist ohne Zweifel der Kaiser Herakleios. Dass Herakleios sich sehr gut in den alttestamentlichen Schriften auskannte und durchaus auch einmal sein Verhalten an den alttestamentlichen Vorbildern ausrichtete, wissen wir auch aus anderen Quellen³⁵⁹.

Wie Pseudo-Sebeos aber zu diesem Brief kam, kann man nur vermuten. Howard-Johnston scheint zu glauben, dass eine mögliche Quelle die „offizielle Geschichte“ der persischen Feldzüge des Herakleios darstellte, die dem Forscher zufolge in prosaisch-poetischer Form von Pisides verfasst wurde und eine Reihe späterer Schriften, inklusive Pseudo-Sebeos, beeinflusste³⁶⁰. Wir sind ebenfalls geneigt, für diesen Brief eine griechische Quelle zu vermuten. Pisides muss aber nicht unbedingt ihr Autor gewesen sein. Er zeigt in keinen seiner erhaltenen Werke eine besondere Vorliebe für die Integration ganzer Briefe in seine Gedichte. Dass er ein komplexes prosaisch-poetisches Werk über die Geschichte der persischen Feldzüge des Herakleios verfasst haben soll, halten wir für sehr unwahrscheinlich³⁶¹. Der Brief, wie wir ihn im Geschichtswerk des Pseudo-Sebeos finden, könnte eher aus einer Quelle chronikalischen Charakters stammen. Es könnte sich beispielsweise um die verlorene konstantinopolitanische monotheletische Chronik aus den 640er Jahren handeln oder irgendeine andere vor den 660er Jahren verfasste und heute nicht mehr überlieferte Chronik.

Die durch den aggressiven und lästerlichen Ton des „Briefs des Chosrau“ verursachte allgemeine Empörung in der Hauptstadt half Herakleios sehr bei der Vorbereitung seines ersten persischen Feldzugs. Die allgemeine Begeisterung wegen des Kampfs gegen den Feind von außen half auch sehr bei der Legitimation

³⁵⁸ HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 91.

³⁵⁹ Sein April 628 verfasster Brief an den Senat und das Volk Konstantinopels, der uns durch das *Chronicon paschale* überliefert ist, beginnt mit einem langen Zitat aus dem 99. Psalm: Chron. pasch. 727–728. Auch die Tatsache, dass er 626 bei der Belagerung einer georgischen Festung von den georgischen und persischen Verteidigern als „Ziegenbock“ beschimpft wurde, interpretierte er in der Typologie der Daniel-Prophezeiungen und eventuell zu seinem Nutzen: Džuanšer Džuanšeriani 224; *Histoire de la Géorgie* 225–226.

³⁶⁰ HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 86.

³⁶¹ Detaillierter zu der Hypothese von James Howard-Johnston siehe unten, Abschnitt 2.5.9 („Die große Offensive 627/628“) und 2.5.7 („Zweikampf auf der Brücke“).

des Regimes, das davor meistens Niederlagen erlitt und nicht stabil war³⁶². Man muss noch ein wichtiges Detail hinzufügen: Dieser Brief dürfte nicht der einzige im Auftrag des Herakleios falsifizierte Brief gewesen sein; wir haben wertvolle Nachrichten über einen anderen Fall.

Am Ende des Kriegs (offenbar Frühling oder Sommer 627), so ein ziemlich glaubwürdiger Bericht des Patriarchen Nikephoros³⁶³, als Šahrbaraz mit seiner Armee vor Konstantinopel stand und Herakleios aus Armenien seinen dritten Feldzug ins Herz Persiens plante, rief der König Chosrau Šahrbaraz zurück, damit er ihm bei der Verteidigung gegen Herakleios helfen konnte. Der Brief mit diesem Auftrag wurde jedoch von den Römern abgefangen und Kaiser Herakleios überbracht. Dieser zerstörte ihn, verfasste einen anderen mit dem Auftrag an Šahrbaraz, dort zu bleiben, wo er war, versiegelte ihn mit dem echten Siegel des Chosrau und schickte ihn Šahrbaraz. Šahrbaraz seinerseits glaubte diesem Brief, blieb am Marmarameer stehen und konnte folglich seinem König nicht helfen, als Herakleios seinen Angriff begann.

Herakleios dürfte also ziemlich erfahren in der Falsifikation von Briefen seiner Gegner gewesen sein³⁶⁴. Die erste Fälschung machte ihn zum frommen Herrscher und Beschützer des Christentums; die zweite Fälschung trug zu seinem endgültigen Sieg über Chosrau bei.

Es entfaltete sich ein reiches Nachleben der ersten Erfindung, vielleicht wegen ihrer sehr klaren Leitidee, der zufolge der byzantinisch-persische Krieg in schwarz-weißer Dichotomie mit starken religiösen Übertönen angesehen wurde. Sowohl die byzantinischen als auch die westlichen Chronisten fanden das Motiv bedeutsam genug, um es in ihre Werke einzuschließen, wenn auch in stark gekürzter Form. Es ist normalerweise eine Zusammenfassung des Briefs, wie wir ihn bei Pseudo-Sebeos finden. So ist von Theophanes die Antwort des Chosrau dargestellt:

„Ich schone euch nicht, bis ihr den Gekreuzigten verleugnet, den ihr für Gott haltet, und die Sonne als Gott verehrt“³⁶⁵.

³⁶² Siehe auch Kapitel 1, Abschnitt 1.1. („Die Krisenzeit 602–613: ein historischer Überblick“).

³⁶³ Nikephoros, *Short history* 56, 58; dasselbe etwas wirr bei Theophanes: *Theophanis chronographia* 323–324.

³⁶⁴ Verschiedene Methoden des Betrugs der Feinde waren im zeitgenössischen byzantinischen Handbuch zur Militärstrategie vorgeschrieben, wie z. B. die geheime Aussendung falscher oder verwirrender Briefe an die feindliche Armee (*Maurice's Strategikon* 80–81). Herakleios verwendete also bei der Falsifikation des Briefes des Chosrau die in der damaligen Strategie gut bekannten Methoden.

³⁶⁵ „οὐ φείσομαι ὑμῶν ἕως ἂν ἀρνήσησθε τὸν ἐσταυρωμένον, ὃν λέγετε θεὸν εἶναι, καὶ προσκυνήσητε τῷ ἡλίῳ.“ *Theophanis chronographia* 301.

Fast derselbe Satz (mit Varianten: statt „euch“ kann „die Römer“ oder „die Christen“ stehen oder sogar 2. pers. sg., gemeint Herakleios) wiederholt sich in der Logothetenchronik, bei Kedrenos, Zonaras und noch bei Ps.-Dorotheos im 17. Jh.³⁶⁶. Die lateinischen Quellen vor dem 9. Jh. kennen diesen Brief nicht, aber Anastasius Bibliothecarius, der für seine *Chronographia tripartita* die Werke von Theophanes und Nikephoros übersetzte, führte diesen Topos auch in den lateinsprachigen historiographischen Raum ein. Den Satz des Theophanes übersetzte er originaltreu: „Non parcam vobis, donec crucifixum abnegetis, quem deum esse fatemini, et adoretis solem“³⁶⁷. Seit jener Zeit findet sich dieser Topos in vielen lateinsprachigen sowie deutschsprachigen chronographischen Texten des 11. – 13. Jh.³⁶⁸. Das ist eine reiche Tradition, deren Wurzel wir im unkritischen Vertrauen der Chronisten gegenüber dem ihnen überlieferten Text sehen, der ursprünglich eine Fälschung war.

2.5. Der Kaiser als Sieger: die persischen Feldzüge des Herakleios

Die Feldzüge des Herakleios sind in den byzantinischen Quellen gut beleuchtet. Georgios Pisides schrieb in den 620er Jahren zwei Gedichte, und eines davon, die *Expeditio persica*, schildert den ersten persischen Feldzug des Herakleios (622) vom Standpunkt eines Augenzeugen oder zumindest eines nach den detaillierten Berichten des Kaisers schreibenden Dichters³⁶⁹. Das zweite Gedicht, die *Heraclias*, wurde bald nach Kriegsende verfasst und überblickt den ganzen Krieg. Die beiden sind im Grunde Panegyrikoï und aufgrund der raffinierten und unklaren Sprache, in der sie verfasst sind, lassen sich nicht viele historisch relevante Informationen herausziehen.

Ein anderer zeitgenössischer Text, das *Chronicon paschale*, enthält wertvolle Angaben über einige in anderen Quellen schlecht abgedeckte Episoden des Kriegs, wie z. B. die Belagerung Konstantinopels 626. Aber die detailliertesten Berichte über die Feldzüge verdanken wir der Chronik des Theophanes und der des Pseudo-Sebeos. Diese Texte erzählen konsequent, thematisch oder chronologisch von allen Feldzügen von 622 bis 628. Obwohl die Historizität einzelner Nachrichten sowie die

³⁶⁶ Symeonis Magistri Chronicon 158; Georgii Cedreni hist. compendium 685; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 205; Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 272.

³⁶⁷ Anast. Bibl. chron. tripartita 185.

³⁶⁸ Landulphus Sagax. Historia miscella 1025; Ekkehardi chronicon universale 152; Annales Magdeb. 129; Sächsische Weltchronik 137.

³⁶⁹ HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns 8; WHITBY, George of Pisidia's presentation of Heraclius 162.

Reihenfolge der in diesen Chroniken (besonders in der des Theophanes) beschriebenen Ereignisse leicht bestritten werden können³⁷⁰, bleiben sie dennoch unsere wichtigsten und unersetzlichsten Quellen für diese Zeitspanne.

2.5.1. Herakleios und die Übergabe Konstantinopels an die Gottesmutter

Der durch die geschickte Manipulation herbeigeführten Einigung mit dem Volk aufgrund der gemeinsamen Empörung gegen den „Lästerer“ Chosrau folgte nun der Akt der Vereinigung auf „positiver“ Basis – das gemeinsame Feiern des Osterfestes am 4. April 622. Doch wurde es auch politisch instrumentalisiert, da schon der nächste Tag – Ostermontag – zum Tag des Ausmarschs des Kaisers mit seiner kleinen Armee nach Osten wurde. So stellt dieses Ereignis der Zeitgenosse Pisides dar:

Nachdem du [Herakleios – A. S.] den großen Tag gefeiert hast,
An dem die ganze Menschheit in einer von Gott beseelten
Und neuen Form auferstanden ist,
Marschierst du sofort danach,
Nach dem Vorbild des Mose,
Gegen den zweiten Pharaos aus,
Wenn man keinen Fehler macht, wenn man denjenigen „den zweiten“ nennt,
Der wahrhaftig der erste in Sünde ist³⁷¹.

Der fromme Kaiser, Nachfolger von Moses³⁷², wird somit nach dem für Pisides üblichen Schwarz-Weiß-Modell zum Anführer aller Guten in ihrem ewigen Streit gegen die Sünde und das Böse, diesmal personifiziert durch Chosrau, den gottlosen persischen König. Zu diesem Ziel trägt auch die Verwendung der mit Ostern verbundenen Lexik bei (ἐξάνεστη, εἰς ἔνθεόν τε καὶ νέαν ἀνάπλασιν, πρῶτον εἰς ἀμαρτίαν), die normalerweise für die Bezeichnung des Sieges über Tod und Sünde und Teufel verwendet wurde. Im angegebenen Fragment spielt Herakleios jedoch die Rolle des Erlösers der sich der Tugend und nicht der Sünde ergebenden Welt. Diese Assoziation des Ausmarschs des Herakleios in den Krieg mit der Osterzeit behielten auch fast alle späteren Chronisten von Theophanes im frühen 9. Jh. bis zu

³⁷⁰ Siehe z.B. SIROTENKO, *Constructing Memory* 235.

³⁷¹ „Ἑορτάσας δὲ τὴν μεγίστην ἡμέραν / ἐν ἧ τὸ κοινὸν ἐξάνεστη τοῦ γένους / εἰς ἔνθεόν τε καὶ νέαν ἀνάπλασιν / εὐθὺς μετ’ αὐτὴν εἰκονίζων Μωσέα / καταστρατηγεῖς <τοῦ> Φαραὼ τοῦ δευτέρου, / εἰ δεύτερόν τις οὐχ ἀμαρτήσοι λέγων / τὸν ὡς ἀληθῶς πρῶτον εἰς ἀμαρτίαν“. Exp. Pers I, 132–138 (Giorgio di Pisidia, Poemi 90).

³⁷² Eine Liste anderer alttestamentlicher Vergleiche des Herakleios siehe: WHITBY, *A New Image for a New Age* 212–214 Siehe auch: FRENDO, *Classical and Christian Influences* 53–62.

Ps.-Dorotheos im 17. Jh.³⁷³ als etwas äußerst Wichtiges bei, auch wenn der Vergleich mit Moses und Pharao verloren ging.

Im Weiteren spricht Pisides davon, übrigens ziemlich lang und ebenso raffiniert wie früher, dass Herakleios bei seinem Ausmarsch gegen Persien die *acheiropoietos* („nicht mit Händen gemachte“) Ikone Christi mitnahm³⁷⁴ und „Im Vertrauen auf dieses von Gott gemalte Bild / Machtest du einen göttlichen Anfang deines Unternehmens“³⁷⁵. Theophanes übernahm die ganze Episode mit der Ikone getreu von Pisides; die Bemerkung über den Gott gefallenden Ausmarsch des Herakleios in den Krieg klingt allerdings bei Theophanes einfacher, nicht so pathetisch wie bei Pisides: „Im Vertrauen auf dieses von Gott gemalte Bild begann er sein Unternehmen“³⁷⁶.

Eine weitere Nachricht zum Ausmarsch des Herakleios gegen Persien stammt von einem anderen hochgestellten Zeitgenossen und wahrscheinlich Augenzeugen namens Theodoros. Dieser war Geistlicher und hatte unter dem Patriarchen Sergios (610–638) das wichtige kirchliche Amt eines *synkellos* inne, das heißt, er war für die Kommunikation zwischen dem Patriarchen und dem Kaiser Herakleios zuständig³⁷⁷. Bald nach dem Scheitern der awarischen Belagerung Konstantinopels³⁷⁸, wahrscheinlich im September 626, hielt er eine Predigt, welche die Rettung der Hauptstadt von den „gottlosen Barbaren“ feierte. In der Predigt blickte er auch auf das vier Jahre zurückliegende Ereignis zurück. Als Kaiser Herakleios, so Theodoros, 622 gegen die „Feinde Gottes“, also die Perser, auszog,

„übergab er Gott und der Jungfrau die Stadt, die jungen Kaiser und das Reich, und in dieser Hoffnung zog er mutig ins Feld“.³⁷⁹

³⁷³ Theophanis chronographia 302–303; Georgii monachi chronicon 670; Symeonis Magistri Chronicon 158; Georgii Cedreni hist. compendium 688; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 208; Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 273.

³⁷⁴ Exp. Pers. I, 139–151 (Giorgio di Pisidia, Poemi 91).

³⁷⁵ „Τούτῳ πεποιθὼς τῷ θεογράφῳ τύπῳ, / θείαν ἀπαρχὴν τῶν ἀγώνων εἰργάσω“. Exp. Pers. I, 150–151 (Giorgio di Pisidia, Poemi 91)

³⁷⁶ „Τούτῳ πεποιθὼς τῷ θεογράφῳ τύπῳ ἀπήρξατο τῶν ἀγώνων“. Theophanis chronographia 303.

³⁷⁷ Zu Theodoros siehe: HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 146–149; zum Amt eines *syncellus* KAZHDAN, ODB 1993–1994.

³⁷⁸ Zur Darstellung der awarisch-slawischen Belagerung Konstantinopels 626 durch die zeitgenössischen und späteren Autoren siehe unten, Abschnitt 2.5.8 („Holofernes, Gorgona und das neue Jerusalem: die Belagerung Konstantinopels“).

³⁷⁹ „Ἄλλ’ ὅτε [...] κατὰ τῶν ἐχθρῶν τοῦ Θεοῦ [...] βασιλεὺς ἐξώρμησεν ὁ θεοφιλέστατος [...] Θεῷ μὲν καὶ τῇ παρθένῳ πόλιν καὶ παῖδας βασιλεῖς παρέθετο καὶ βασιλεία καὶ ταῖς τοιαύταις ἐλπίσι θαρρῶν ἐξεστράτευσε“. Analecta Avarica 78.

Theodoros, dem *synkellos*, kann man in diesem Aspekt vertrauen. Offenbar fand am Tag des Ausmarsches des Herakleios eine liturgisch durchgeführte Abschiedsszene statt, in der Konstantinopel nicht nur symbolisch, sondern auch wahrhaftig Gott und der Gottesmutter, deren Ikonen vor Ort präsent waren, übergeben wurde. Es ist übrigens nicht verwunderlich, dass solch eine Szene mit starken religiösen Untertönen öffentlich aufgeführt wurde: Eine weitgehende „Liturgisierung“ der oströmischen Gesellschaft, die ihren Beginn in der Mitte des sechsten Jahrhunderts hatte, ist ein weit bekanntes Phänomen³⁸⁰. Es zeigte sich in dem Aufstieg der Gottesmutterverehrung und des Ikonenkultes, in der steigenden Zahl an kirchlichen Prozessionen außerhalb der Kirchen, in der zunehmenden Durchdringung der christlichen Rhetorik in alle literarischen Gattungen, in der individuellen Frömmigkeit.

Kaiser Herakeios benutzte diese weitverbreiteten gesellschaftlichen Einstellungen, wie wir wissen, bereits früher, als er 608 nach einer Legitimation seines militärischen Unternehmens gegen Kaiser Phokas suchte und seinen Kampf um die Macht auch religiös ausgestalten ließ³⁸¹. Kurz vor dem Ausmarsch 622 fand in Konstantinopel, wie wir oben gesehen haben, ein öffentliches Verlesen des „Briefes des Chosrau“ statt, welches Herakleios die notwendige gesellschaftliche Unterstützung seines militärischen Vorhabens gegen die Perser verleihen sollte. Und am Ostermontag 622 – am Tag seines Ausmarsches – zeigte er sich als ein wahrer Krieger Christi, der auch sein eigenes Leben für das Gemeinwesen zu geben bereit war und der seine Hauptstadt für die Zeit seiner Abwesenheit dem göttlichen Schutz und der göttlichen Sorge anvertraute³⁸².

In der späteren Tradition wurde dieses eine hohe ideologische Relevanz zeigende Motiv der Übergabe Konstantinopels an Gott und Gottesmutter auch in die historiographischen Werke übertragen. Während Theophanes es nicht kennt, ist das Motiv

³⁸⁰ Grundlegend zum Phänomen der „Liturgisierung“: CAMERON, Images of Authority sowie KITZINGER, The Cult of Images 95–114. Zur Vorstellung des gesamten öffentlichen Raums Konstantinopels als eines heiligen Raums der Kirche sowie zum Phänomen der „räumlichen Ikonen“: LIDOV, Иеротопия 35–67.

³⁸¹ Herakleios nahm auf seiner Expedition zur See gegen Phokas eine Ikone der Gottesmutter mit. Siehe Heraclius II, 12–18 sowie Kapitel 1, Abschnitt 1.3 („Der Aufstand des Herakleios 608–610: herakleiosfreundliche Beurteilungen“).

³⁸² Der materielle Schutz wurde dabei naturgemäß nicht vergessen: Als Stellvertreter des Herakleios blieben in der Stadt der Patriarch Sergios sowie der *patrikios* Bonus, dem Pidises später einen Panegyrikos widmete, bekannt als *In Bonum patricium*: Giorgio di Pisidia, Poemi 163–170. Zur aussichtslosen militärisch-politischen Lage, in der sich Herakleios im Frühling 622 befand, siehe: HOWARD-JOHNSTON, The Last Great War of Antiquity, chapter 7 sowie HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns 1–4; RAUM, Deus Adiuta Romanis 70–78.

in der Chronik des Georgios Monachos aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zu finden. Der Wortschatz der relevanten Stelle bei Georgios ist weit vom Wortschatz des Theodoros Synkellos entfernt. Offenbar kannte der Chronist die frühe Predigt des Synkellos nicht und benutzte andere, uns nicht zugängliche Quellen. Darüber hinaus wird bei Georgios die Übergabe der Stadt als direkte Rede des Kaisers an den Patriarchen Sergios wiedergegeben: „In die Hände der Gottesmutter übergebe ich diese Stadt und meinen Sohn“³⁸³. Die Tatsache, dass hier nicht Gott und die Gottesmutter, sondern die Gottesmutter alleine erwähnt wird, dürfte auf eine spätere Entwicklung dieses Motivs sowie eine spätere Quelle hinweisen.

Die Reimchronik des Konstantin Manasses aus dem zwölften Jahrhundert weist ebenfalls keine Bekanntschaft mit der Predigt des Theodoros Synkellos auf. Sie erzählt die Geschichte poetisch und in der dritten Person nach: „Der Jungfrau und Muttergottes übergab er die Stadt / und den Sohn und das Volk“; danach wird vom Sammeln durch den Kaiser eines aus den Reitern, schwer- und leichtbewaffneten Fußtruppen bestehenden Heeres und vom daran anschließenden Einfall in Persien berichtet³⁸⁴. Eine Illustration zur Abschiedsszene des Kaisers Herakleios von seiner Hauptstadt finden wir in der illuminierten Handschrift der bulgarischen Version des Manasses aus dem 14. Jh.:



Abb. 3. Kaiser Herakleios übergibt die Hauptstadt der Ikone der Muttergottes und zieht ins Feld gegen die Perser. Miniatur aus der bulgarischen Übersetzung der Manasses-Chronik. 1331–1371, Bulgarien. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Slav. II³⁸⁵, Blatt 122.

³⁸³ „Ὁ δέ γε βασιλεὺς Ἡράκλειος τὴν ἁγίαν ἑορτὴν τοῦ πάσχα τελέσας τάδε πρὸς τὸν πατριάρχην ἔφη· εἰς χεῖρας τῆς θεομήτορος ἀφήμι τὴν πόλιν ταύτην καὶ τὸν υἱὸν μου. καὶ ταῦτα εἰπὼν λαβὼν μετὰ χεῖρας τὴν θεανδρικήν ἀχειροποίητον μορφὴν κατὰ Περσῶν ἐστράτευσεν“. Georgii monachi chronicon 670.

³⁸⁴ „Τῇ κόρῃ τῇ θεόπαιδι τὴν πόλιν ἐπιτρέπει / καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν λαόν, αὐτὸς δ' ἐντεῦθεν ἄρας / καὶ συλλεξάμενος στρατὸν ἐκ γῆς, ἀπὸ θαλάσσης, / ψιλούς, ἐνόπλους ἱππαστάς, ὀπλίτας σακεσφόρους, / εἰς γῆν εἰσβάλλει Περσικήν...“. Manasses 3633–37 (Const. Manassis Brev. Chronicum 198–199).

³⁸⁵ Zitiert nach: ДУЈЦЕВ, Die Miniaturen der Manasses-Chronik, Miniatur 43, Blatt 122.

Die ganze Episode wurde vom Illustrator ziemlich getreu nach dem Text des Manasses wiedergegeben; auch das Reiterheer des Herakleios, mit dem er ins Feld zog, ist dargestellt³⁸⁶. Die Gottesmutter als Hauptschutzpatron Konstantinopels übernimmt in einer sehr klaren und direkten Weise, wie vom Illustrator dargestellt, den Schutz der Stadt.

Im Fall des Ausmarsches des Herakleios 622 haben wir es also nicht mit einem gewöhnlichen und alltäglichen Ereignis zu tun, das anschließend von den Panegyrikern und Hofgeschichtsschreibern im Sinne der kaiserlichen Propaganda erweitert und rhetorisch ausgeschmückt wurde, wie es oft mit vielen alles andere als ruhmvollen Episoden des Perserkrieges der Fall ist. Wir sehen uns hier mit der Realität konfrontiert, die von Kaiser Herakleios zum Zweck Gewinnung der gesellschaftlichen Unterstützung äußerst ideologisch ausgestaltet wurde. Herakleios, der den seit Langem andauernden persischen Krieg nicht zugunsten des Reiches zu wenden vermochte, wollte jetzt zeigen, dass er um des Gemeinwesens willen auch selbst in den höchst gefährlichen Krieg zog und die Bewohner der Hauptstadt trotzdem nicht im Stich ließ. Damit brach er mit der mehr als 200 Jahre alten Tradition, der zufolge der Kaiser in Konstantinopel residieren sollte und äußere Kriege von den von ihm ernannten Feldherrn geführt werden sollten³⁸⁷.

Die späteren Autoren verstanden nicht immer die Innovation, die Herakleios eingeführt hatte: Vom späten siebten bis zum neunten Jahrhundert war eine kaiserliche Teilnahme an der Kriegsführung keine Ausnahme. Was sie gut verstanden, waren aber die ideologischen Implikationen, die den Ausmarsch des Herakleios umgaben. Die Szene der Übergabe Konstantinopels von Herakleios an die Gottesmutter, die in Form der Ikone vor Ort präsent war, die höchstwahrscheinlich tatsächlich stattfand, hat die nachkommenden Generationen von Chronisten so sehr beeindruckt, dass sie uns auch visuell dargestellt überliefert ist.

³⁸⁶ Die von Manasses erwähnten leicht- und schwerbewaffneten Fußtruppen werden aber nicht dargestellt; das gibt übrigens besser die Realitäten des 7. Jh. wieder, als im Grunde nur die Reiter vom Feldherrn geschätzt und auf schwierige Unternehmen mitgenommen wurden. Zur damaligen oströmischen Militärtheorie siehe: Maurice's Strategikon 23–52.

³⁸⁷ MEIER, Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg 260.

2.5.2. „Nehmen wir die Märtyrerkrone“: zum Charakter des Angriffskriegs des Herakleios

Die persischen Feldzüge des Herakleios 622–628 werden in der Forschung oft als eine Art vom Kaiser ausgerufenen „heiliger Krieg“ angesehen³⁸⁸. Manchmal werden sie sogar als eine frühere Form der Kreuzzüge betrachtet, der im Westen bekanntesten Form des „heiligen Krieges“³⁸⁹. Spezielle Arbeiten erörtern die unseres Erachtens methodologisch falsch gestellte Frage, nämlich ob die Angriffsoperationen des Herakleios als ein „heiliger Krieg“ oder ein „Kreuzzug“ angesehen werden müssen³⁹⁰.

Wir werden im Folgenden nicht die ganze Debatte zum Thema eines „heiligen Krieges“ im byzantinischen oder westlichen Mittelalter nachvollziehen³⁹¹, die in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt infolge der beklagenswerten Reaktualisierung eines ähnlichen Begriffs in der modernen Welt sehr intensiv verläuft. Wir werden uns auf die Analyse einer einzigen Stelle in der byzantinischen schriftlichen Tradition und ähnlicher Stellen in den westlichen Texten beschränken.

Diese unseres Erachtens für ein richtiges Verständnis des Charakters des von Herakleios seit 622 geführten Angriffskriegs wichtigste Stelle findet sich im fragmentarisch erhaltenen dritten Teil des Gedichts *Heraclias* des Georgios Pisides³⁹². Sie wurde später fast wörtlich von Theophanes in sein chronographisches Narrativ aufgenommen und taucht in einer ein wenig gekürzten Form auch

³⁸⁸ KOLIA-DERMITZAKI, Ἱερός πόλεμος 180–185, 399; KOLBABA, Fighting for Christianity. Holy War in the Byzantine Empire 204–207; HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns 39–40. Skeptisch gegenüber dem Konzept des von Herakleios geführten Krieges als eines „heiligen“ Krieges sowie gegenüber dem Konzept eines byzantinischen „heiligen Krieges“ im Allgemeinen bleibt DENNIS, Defenders of the Christian People.

³⁸⁹ FROLOW, La Vraie Croix 91; REGAN, First Crusader.

³⁹⁰ BERGAMO, Expeditio Persica of Heraclius 94–107.

³⁹¹ Grundlegend zum Begriff eines „heiligen Krieges“ in den monotheistischen Traditionen: NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf; HOLZEM, Gott und Gewalt. Speziell zu den Kreuzzügen: ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens 1–29; ALPHANDÉRY – DUPRONT, La Chrétienté et l'idée de croisade 9–57; RILEY-SMITH, The First Crusade and Idea of Crusading 91–119. Zum byzantinischen „heiligen Krieg“ siehe, neben den oben erwähnten Arbeiten, die neueste methodologisch verfeinerte Untersuchung von STOURAITIS, 'Just War' and 'Holy War'.

³⁹² Der nur in der indirekten Überlieferung erhaltene dritte Teil der *Heraclias* des Pisides wurde Anfang des 20. Jh. dank der hervorragenden Arbeit von Leo Sternbach rekonstruiert: STERNBACH, *Studia philologica*. Von James Howard-Johnston wurde eine schöne, aber unserer Meinung nach viel zu riskante Hypothese vorgeschlagen, nämlich dass der dritte

bei Kedrenos auf³⁹³. Sie bildet also einen der Topoi der byzantinischen Wahrnehmung des Angriffskrieges des Herakleios gegen Persien.

Wir führen hier die Stelle sowohl in der originalen Form an als auch so, wie sie bei Theophanes vorkommt.

| <i>Pisides, Heraclias</i> | <i>Theophanes, Chronographia</i> |
|---|---|
| A) τὸ πλῆθος ἐχθρῶν μὴ ταραττέτω ὕμᾱς, ἀδελφοί, | “τὸ πλῆθος ὑμᾶς <τῶν ἐχθρῶν>, ἀδελφοί, μὴ ταραττέτω. |
| B) Θεοῦ θέλοντος εἷς διώξει χιλίους | θεοῦ γὰρ θέλοντος, εἷς διώξει χιλίους. Θύσωμεν οὖν τῷ θεῷ ἑαυτοὺς ὑπὲρ τῆς τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν σωτηρίας. |
| Γ) στέφος λάβωμεν μαρτύρων, ὅπως χρόνος ἡμᾶς ἐπαινέσῃ ³⁹⁴ | Λάβωμεν στέφος μαρτύρων, ἵνα καὶ ὁ μέλλων ἡμᾶς χρόνος ἐπαινέσῃ, καὶ ὁ θεὸς τοὺς μισθοὺς ἀποδώσῃ” ³⁹⁵ |
| A) vor einer großen Anzahl der Feinden fürchtet euch, Brüder, nicht | „vor einer großen Anzahl <der Feinde> fürchtet euch, Brüder, nicht. |
| B) wenn Gott will, besiegt ein Mensch Tausende | Wenn Gott will, besiegt ein Mensch Tausende. |
| Γ) Nehmen wir die Märtyrerkrone, so dass die Geschichte uns rühmt | Nehmen wir die Märtyrerkrone, so dass die kommende Geschichte uns rühmt, und Gott uns belohnt“ |

Diese Rede, die bei Pisides den vielleicht dramatischsten Augenblick des persischen Kriegs markieren soll, bildet auch bei Theophanes den Höhepunkt seiner Darstellung des Kriegs. Es war Frühling 625 und die Armee des Herakleios befand sich in der schlimmsten Lage seit Anfang der aktiven Militäroperationen, umgeben von drei persischen Armeen gleichzeitig bei Tigranakert in Armenien³⁹⁶. Es war diese aussichtslose Lage, in der sich Herakleios, wenn wir diesen Autoren folgen, für die Rede von den Märtyrerkronen entschieden haben soll. Obwohl in der modernen Forschung – vor allem auf Grundlage der antiken Geschichtsschreibung – üblicherweise die Position vertreten wird, dass Kriegsreden in ihrer Mehrzahl nie gehalten und in der Regel von den offiziellen Geschichtsschreibern und Panegyrikern verfasst

Teil der *Heraclias* in der Tat ein selbständiges Werk des Pisides bildete, das sowohl poetische als auch prosaische Teile enthielt: HOWARD-JOHNSTON, *The official history*. Detaillierter zu der Hypothese von J. Howard-Johnston siehe unten, Abschnitt 2.5.9 („Die große Offensive 627/628“).

³⁹³ Theophanis *chronographia* 310–311; Georgii Cedreni *hist. compendium* 692.

³⁹⁴ *Heraclias* III, fragm. 6 (Giorgio di Pisidia, *Poemi* 279).

³⁹⁵ Theophanis *chronographia* 310–311. Ähnlich bei Kedrenos: Georgii Cedreni *hist. compendium* 692.

³⁹⁶ Für eine detaillierte historisch-geografische Analyse siehe: MANANDJAN, *Маршруты персидских походов* 139–141.

wurden³⁹⁷, müssen wir mit Blick auf die historischen Umstände des Feldzugs 625 feststellen, dass das Halten einer solchen oder ähnlichen Rede durch Herakleios nicht auszuschließen ist.

Herakleios sprach also Pisides und Theophanes zufolge von den Märtyrerkronen und der postumen Belohnung für die im Krieg gegen die „Ungläubigen“ gefallenen Soldaten. Der Krieg besitzt bei einer solchen Sicht eine soteriologische Funktion, er gilt als ein Instrument der Rettung. Natürlich kann man ergänzen, dass Herakleios, auch als Christ, kaum die anderen Instrumente der Rettung – wie z. B. gute Werke oder reine Gedanken – ignorieren konnte und offenbar auch in seinen Augen ein Automatismus der Form „Teilnahme am Krieg = postume Glückseligkeit“ nicht gegeben war. Aber der von ihm verkündete Aufruf konnte von den Soldaten leicht als ein Aufruf zu einem „heilbringenden Krieg“³⁹⁸ interpretiert werden. Der kriegerische Enthusiasmus, der von solcher einer einfachen Interpretation ausgehen konnte, würde Herakleios in seiner aussichtslosen Lage sicherlich gut helfen – und er half in der Tat: Es gelang Herakleios, seine Armee aus der Einkesselung herauszuführen³⁹⁹.

Man muss übrigens betonen, dass Märtyrerkronen und eine postume Belohnung für die für das christliche Reich gefallenen Soldaten in der damaligen Militärtheorie eine Neuerung darstellten. Es ist gut bekannt, wie negativ die byzantinische Kirche zu allen Zeiten den Mord eines Menschen, auch den Mord im Krieg, und dementsprechend den militärischen Dienst einschätzte. Die oft zitierten Regeln der Kirchenväter schrieben vor, dass Soldaten, deren „Hände nicht sauber sind“, drei Jahre lang Abstand von der Eucharistie nehmen sollen⁴⁰⁰. Dem Kaiser Nikephoros Phokas (963–969), der drei Jahrhunderte nach Herakleios Angriffskriege gegen die muslimischen Araber führte, gelang es bekanntlich nicht, eine kirchliche Anerkennung seiner im Krieg gefallenen Soldaten als Märtyrer zu erlangen. Es ist aber durchaus möglich, dass Nikephoros Phokas, wie auch sein Vorgänger Herakleios, seinen Soldaten Märtyrerkronen und eine postume Belohnung versprechen konnte. Man sollte deshalb nicht von einer einheitlichen byzantinischen Einstellung

³⁹⁷ Siehe z. B. die Mehrheit der Beiträge im Sammelband: Stimmen der Geschichte.

³⁹⁸ Der Begriff „der heilbringende Krieg“ stammt von Nikolaus Jaspert und wurde von uns aus dem Aufsatz von Ernst-Dieter Hehl entlehnt: HEHL, Heiliger Krieg: eine Schimäre? 326. Von der weitverbreiteten Benennung eines solchen Kriegskonzepts als ein „heiliger Krieg“ würden wir lieber Abstand nehmen, da sie nicht präzise genug ist. Denn es ist klar, dass in der oben zitierten Stelle von den Märtyrerkronen nicht der Krieg an sich als heilig angesehen wird, sondern vielmehr die Wirkung, die er auf das postume Schicksal jedes einzelnen christlichen Soldaten ausüben kann.

³⁹⁹ The Armenian history attributed to Sebēos 82; Theophanis chronographia 310–312.

⁴⁰⁰ KOLIA-DERMITZAKI, Ἱερός πόλεμος 126–127.

gegenüber dem Tod im Heiden- oder Häretikerkrieg⁴⁰¹ sprechen, sondern vielmehr von den ziemlich unterschiedlichen Vorstellungen, die von der kaiserlichen und der kirchlichen Seiten ausgingen. Die Kaiser, die große und opferreiche Kriege gegen die „Ungläubigen“ führten, versuchten immer, die Soldaten von der heilbringenden Rolle, die ihnen die Teilnahme am Krieg zukommen lassen könnte, zu überzeugen. Wenn Herakleios und seine Soldaten eine „heilbringende Tat“ vollbringen wollten, sah die zeitgenössische Kirche die Sache offenbar anders.

Die Idee, dass der Angriffskrieg des Herakleios gegen die Perser eine soteriologische Funktion hatte, billigte neben Pisides, Theophanes und Kedrenos noch ein anderer Autor. Im *Synodicon vetus*, einem pseudohistorischen Geschichtswerk aus dem späten 9. Jh. über die Konzile der orthodoxen Kirche, erwähnt der unbekannte Autor beiläufig den persischen Krieg des Herakleios und nennt ihn „den von Gott inspirierten Krieg“⁴⁰². Offenbar hat sich die Idee vom von Gott inspirierten Charakter des Perserkrieges des Herakleios bis zum Ende des 9. Jh. auch in der byzantinischen Kirche schon ziemlich tief eingewurzelt.

Betrachten wir nun kurz, wie es im mittelalterlichen Westen um das Konzept der Märtyrerkronen und der postumen Glückseligkeit für die im Krieg Gefallenen stand. Wie von vielen Forschern angemerkt, stützte sich die westliche mittelalterliche Einstellung gegenüber dem Krieg lange auf die augustinische Thematisierung vom „gerechten Krieg“ (*bellum iustum*) und „ungerechten Krieg“ (*bellum iniustum*)⁴⁰³. Obwohl der Westen seit den frühesten Zeiten ebenfalls „Heidenkriege“ (im etwas tatsächlicheren Sinn als im Osten) führte, war von der Heiligsprechung gefallener Krieger lange keine Rede. Erst mit dem Beginn der Kreuzzugsepoche im späten elften Jahrhundert begann sich die Sache zu ändern. Papst Urban II. versprach angeblich den sich auf den Weg zu den heiligen Stätten machenden Rittern eine sofortige Vergebung der Sünden (*remissio peccatorum*) im Falle des Todes während des Feldzugs⁴⁰⁴; mit größerer Wahrscheinlichkeit aber sprach er in Clermont von

⁴⁰¹ Die zoroastrischen Perser sowie die muslimischen Araber waren für die christlich-römischen Polemiker und Kriegstheoretiker nicht Anhänger irgendeiner anderen „Religion“, sondern Abweichler von der nur im aktuellen christlichen Dogma vertretenen Wahrheit, d. h. entweder „Heiden“ oder „Häretiker“.

⁴⁰² „Ἡράκλειος... τὸν κατὰ Περσῶν θεόθεν ἀράμενος πόλεμον“. The *Synodicon Vetus* 106.

⁴⁰³ HOLZEM, Gott und Gewalt 374–375; HEHL, Heiliger Krieg: eine Schimäre? 324–325; ANGENENDT, Die Kreuzzüge 341.

⁴⁰⁴ Wie Fulcher von Chartres, der bei der Synode von Clermont anwesend war und am ersten Kreuzzug teilnahm, einige Jahre später in seiner *Historia Hierosolymitana* schrieb: Fulcheri Cartonensis Hist. Hierosolym. 135.

einer *Vorbereitung* auf die Vergebung der Sünden, von einer *Möglichkeit* des geistigen Lohnes⁴⁰⁵.

Das Versprechen in dieser Form ist im Grunde identisch mit dem fast ein halbes Jahrtausend zuvor von Herakleios seinen Soldaten gemachten Versprechen: Die am Krieg gegen die „Ungläubigen“ Teilnehmenden *können* ewiges Leben erlangen, *müssen* es aber nicht! Die lange Reihe anderer geistlicher und moralischer Voraussetzungen wurde ja von niemandem abgeschafft. Von den einfachen Kriegern wurde das Versprechen aber im späten elften wie auch im siebten Jahrhundert auf die einfache Formel reduziert „Teilnahme am Krieg = postume Glückseligkeit“. Das Konzept eines „heilbringenden Krieges“ ist, sowohl in seinem Ursprungsgebiet im Osten als auch im Westen, also als eine Fehlinterpretation der von den zuständigen Obrigkeiten gemachten Aufrufe zu qualifizieren – eine Fehlinterpretation, die von diesen Obrigkeiten aber offenbar erwünscht war.

Interessant würde sicherlich ebenfalls, ein Nachleben der Stelle um die Märtyrerkronen in dem Herakleios gewidmeten westlichen Narrativ zu verfolgen. Die Stelle gelangte in den lateinischen Sprachraum in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts durch die von Anastasius Bibliothecarius angefertigte Übersetzung der *Chronographia* des Theophanes. Sie wurde originaltreu übersetzt: „Nehmen wir die Märtyrerkrone (*coronam martyrum*), so dass die kommende Geschichte uns rühmt und Gott uns belohnt“⁴⁰⁶. In fast identischer Form wurde sie auch von Landulphus Sagax anderthalb Jahrhunderte später wiederholt⁴⁰⁷. Es wurde aber von uns kein Einfluss dieser Stelle auf andere, zumindest auf die in der MGH herausgegebenen lateinischen, deutschen und französischen historiographischen Werke, festgestellt.

In den literarischen Werken der Kreuzzugsepoche entstanden aber neue Deutungen des Angriffskrieges des Herakleios, die seine Soldaten recht unzweideutig zu Heiligen machen. Wenn diese Autoren von den „Märtyrerkronen“ des Theophanes und Anastasius Bibliothecarius etwas gewusst hätten, hätten sie sicherlich dieses Konzept angewendet. Aber sie kannten diese Stelle nicht und fanden eigene Wege, von der postumen Glückseligkeit der gefallenen Soldaten des Herakleios zu

⁴⁰⁵ Wie sein im Dez. 1095, also wenige Tage nach dem Abschluss der Synode von Clermont verfasster Brief an die Gläubigen in Flandern sagt, ist das von den Rittern unterstützte Unternehmen in Richtung Jerusalem nur *procinctum pro remissione omnium peccatorum suorum*, Vorbereitung auf die Vergebung der Sünden. Siehe dazu: Epistulae et chartae 136.

⁴⁰⁶ „Multitudo vos, fratres, inimicorum non turbet deo quippe volente unus persequetur mille. Mactemus ergo nosmetipsos pro salute fratrum nostrorum, sumamus coronam martyrum, quo et futurum nos tempus laudet et deus reddat mercedes“. Anast. Bibl. chron. tripartita 192.

⁴⁰⁷ Landulphus Sagax. Historia miscella 1031.

sprechen. Nehmen wir beispielsweise die Kriegsrede, die der aus Mitteldeutschland stammende Dichter Otte im frühen 13. Jahrhundert⁴⁰⁸ Herakleios in den Mund legt.

Nurâ helde guote,
Gedenkt in iwerem muote,
Durch wen ir auz chamet
Unde daz chrautze næmet.
Daz er zaiget hiute.
Ditze sint pose laute [...]
Es ist ein verwochtiu diet.
Helde, lat sei hinnen niet.
Ir sult ir æchten dester baz
Und wizzet wærlich daz,
Swelher iwer hie geleit,
Der hat in doch an gesit:
Er fert in himelreich.
Si muozzen werleich
Varen zu der helle.

Daz ist ein ungeleich gevelle⁴⁰⁹.

Diese dem Herakleios zugeschriebenen Worte reproduzieren die klassische, in der Ritterkultur des 12. und 13. Jahrhunderts weit verbreitete Idee des Kreuzzugs als eines gottgefälligen „Kreuznehmens“ und schreiben diese Idee dem mehr als ein halbes Jahrtausend früher lebenden Kaiser Herakleios zu. Er bewegt angeblich durch seine Rede die byzantinischen Soldaten zu einem solchen „Kreuznehmen“ im Namen des an ihm Gekreuzigten (*daz chrautze næmet*). Dieser Idee zufolge tun die Kämpfer des Christentums bei der Ermordung ihrer „heidnischen“ Feinde eine gerechte und gottgefällige Sache, und wenn sie selber ermordet werden, werden ihnen alle ihren Sünden automatisch vergeben, und sie erben sofort (automatisch!) das Himmelreich (*Er fert in himelreich*). Ihre Feinde andererseits werden gänzlich entmenschlicht und kommen auf jeden Fall in die Hölle (*Si muozzen werleich / Varen*

⁴⁰⁸ Zur Lokalisierung und Datierung des Gedichts Eraclius des Otte: FEISTNER, Ottes „Eraclius“ 5–11.

⁴⁰⁹ Otte, Eraclius 99–100. Zitiert wurde hier die Version B des Gedichts, aber die Versionen A und C sind sehr ähnlich und unterscheiden sich, wie wir schließen können, nur in Schreibweise. Vgl. die Rede des Herakleios in der Darstellung des Autors der Kaiserchronik: Kaiserchronik 286. Dort gibt es ebenfalls eine klare schwarz-weiße Dichotomie zwischen den „Helden“ des Herakleios (von denen aber nicht direkt gesagt wird, dass sie ewiges Leben erben), und seinen Feinden, den „heidnischen“ Kriegern, die direkt in die Hölle gehen. Zu Herakleios in der Kaiserchronik siehe: SMITS, Zweimal Heraclius. Leider lässt die Autorin aber die Kriegsrede des Herakleios fast gänzlich außer Betracht.

zu der helle). Das Konzept eines solchen, zweifellos „heilbringenden“ Kriegs, wurde am deutlichsten von Bernard von Clervaux (1090–1153) ausgedrückt, der unter anderem schrieb, dass wenn der Ritter Christi „einen Übeltäter umbringt, ist er nicht ein Menschenmörder, sondern sozusagen ein Mörder der Bosheit“⁴¹⁰, und damit wird das permanent vorhandene moralische Problem des Mordes vollständig beseitigt. Zum Begründer einer solchen Idee, zu einer Art „erster Kreuzfahrer“ wird in Literatur der Kreuzzugszeit logischerweise Herakleios, mit dessen Epoche Wilhelm von Tyrus nicht zufällig seine Geschichte der Kreuzzüge beginnt⁴¹¹.

Die von Herakleios verkündete Idee der postumen Glückseligkeit für die im „Heidenkrieg“ gefallenen christlichen Soldaten – im Grunde genommen die Idee eines „heilsbringenden Krieges“ – erlebte also ein höchst spannendes Nachleben in der Literatur späterer Epochen. Die Tatsache, dass diese Idee von den größten mittelbyzantinischen Chronisten sowie von einigen Kirchenschriftstellern gut angenommen wurde, erlaubt uns zu schließen, dass sie dem byzantinischen Osten nicht so fremd war, wie es oft im akademischen Bereich behauptet wird. Dem Westen war sie offenbar auch nicht fremd, aber erst in der Kreuzzugsepoche bekommt sie ihre klassische Form, nämlich dass der Tod im „Heidenkrieg“ dem Verstorbenen ewiges Leben garantiert und der Mord im „Heidenkrieg“ keinen Mord darstellt, sondern eine Vernichtung des Übels. In Einklang mit der üblichen Strategie der „Aneignung“ des Herakleiosstoffs, die die literarischen Werke der Kreuzzugsepoche vorweisen, wird das gleiche Konzept dem Kaiser Herakleios zugeschrieben. Herakleios spielt auch allgemein in der Literatur der Kreuzzugsepoche eine wichtige Rolle: Er wird zum direkten Vorgänger aller zeitgenössischen Kreuzfahrer und selber zu einer Art „erster Kreuzfahrer“.

2.5.3. Reale und imaginäre Siege: Feldzug 622

Über den Verlauf des Feldzugs 622 wissen wir leider nicht viel, weil der Zeitgenosse und wahrscheinlich Augenzeuge dieses Feldzugs, nämlich Georgios Pisides, in seiner diesem Feldzug gewidmeten *Expeditio persica* nur wenig konkrete geographische und historische Details liefert; ebenso wenig Interesse an der Lokalisierung der Ereignisse zeigten auch die späteren Chronisten. Pseudo-Sebeos, der üblicherweise sehr interessiert an der Lokalisierung der in Armenien stattfindenden Ereignisse des byzantinisch-persischen Krieges ist, schenkt diesem in Kleinasien durchgeführten Feldzug kaum Aufmerksamkeit.

⁴¹⁰ „Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor Christianorum reputatur“. S. Bernardi Claraevallensis de laudae novae militiae 924.

⁴¹¹ Willelmi Tyrensis Chronicon 105–107.

In der Forschung gibt es bezüglich der geographischen Fixierung dieses Feldzuges hauptsächlich zwei Meinungen: Die erste ist, dass Herakleios über den Seeweg in Pylae bei Nikomedeia in Bithynien ankam, dort seine Armee versammelte, organisierte und trainierte, dann nach Osten abmarschierte, bis nach Pontos, wo er kleine Gefechte mit den Persern auszutragen hatte⁴¹². Die zweite ist, dass Herakleios ebenfalls über den Seeweg Kleinasien umschiffte, in Pylae in Kilikien ankam, in Kaisareia in Kappadokien seine Armee versammelte, organisierte und trainierte und in Kappadokien sowie in Pontos mit der persischen Armee von Šahrbaraz kämpfte⁴¹³.

Die erste Version scheint uns etwas realistischer. Übrigens sind beide Positionen stark von unserem Quellenstand abhängig. Sie lehnen sich eng an die *Expeditio persica* des Pisides an und unterscheiden sich eigentlich nur dort, wo selbst Pisides unklar ist. Unterschiedlich stellen sie folglich die Wege dar, die Herakleios zum Schauplatz der Gefechte mit den Persern, nämlich Pontos, führten. Sie teilen auch die Ansicht von dem begrenzten und vorbereitenden Charakter des Feldzugs von 622.

Es gibt übrigens eine weitere – man kann sagen: revisionistische – Ansicht, die, sofern wir wissen, nur von Paul Speck vertreten wird. Dieser zufolge gab es den Feldzug 622 überhaupt nicht⁴¹⁴. Diese Ansicht entstammt einem absoluten Misstrauen gegenüber unserer Hauptquelle, nämlich der *Expeditio persica* des Pisides, und gegenüber dem dieses Gedicht verwendenden Theophanes. Die Argumentation von Paul Speck verläuft dabei so: Aus den zwei wohlbekanntesten Tatsachen, nämlich dass die *Expeditio persica* propagandistisch ist (wie sonst soll ein Panegyrikos gestaltet sein?) und dass sie wenige historisch relevante Daten liefert, schließt er, dass Pisides nicht wusste, worüber er schrieb und dass er alles nur erdachte, um Herakleios einen Gefallen zu tun. In diesem Fall stellt sich die Frage, wer dann bessere Informationen als Pisides über den Verlauf des Feldzugs hatte. Speck wählt unerwarteterweise das *Chronicon paschale* sowie die östlichen Quellen (wahrscheinlich meint er mit diesen vor allem Pseudo-Sebeos)⁴¹⁵. Das *Chronicon paschale* kennt bekanntlich nur einen Marsch des Herakleios gegen Persien, den es in den März der zwölften Indiktion, also 624, datiert⁴¹⁶. Speck korrigiert diese Nachricht übrigens auf März 623 und meint, dass, wenn das *Chronicon paschale* keine anderen Ausmärsche erwähnt, dies bedeutet, dass es auch keine gab und dass Herakleios

⁴¹² GERLAND, Die persischen Feldzüge 340–348; HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns 3–4.

⁴¹³ BAYNES, The First Campaign 696–697; OIKONOMIDES, A Chronological Note 7.

⁴¹⁴ SPECK, Das geteilte Dossier 101–121.

⁴¹⁵ Ibid., 102.

⁴¹⁶ Chron. pasch. 714; Chronicon Paschale (Whitby) 166.

folglich nur einen mehrjährigen Feldzug, mit Beginn im Jahr 623, führte⁴¹⁷. Man könnte die Hinweise auf Pseudo-Sebeos oder Movses Dashuranci erwarten; Speck zitiert aber keine andere Quelle zur Bestätigung seiner Theorie. Die Angabe des *Chronicon paschale* alleine (das, wie allgemein anerkannt, von den Ereignissen außerhalb Konstantinopels nur wenig weiß⁴¹⁸) ist offenbar nicht Grund genug, um den ganzen Feldzug für unhistorisch zu erklären. Das manchmal begründete Misstrauen gegenüber dem Panegyriker Pisides ist ebenfalls nicht ausreichend, um sein ganzes Gedicht für bloße Phantasie zu halten.

Im Großen und Ganzen bleiben die traditionellen Deutungen relevant und realistisch. Ihr zentraler Schluss, nämlich dass der Feldzug im schwierigen gebirgigen Gelände von Pontos im Sommer 622 stattfand, teilen auch wir. Damit, dass der Feldzug eher aus Manövern und strategischem Spiel als aus offenen Schlachten bestand, sind wir ebenfalls einverstanden. Kleine Gefechte könnte es gegeben haben; taktische, moralische Siege hätte Herakleios zweifellos vollbringen können. Unsere Quellen erlauben aber nicht zu sagen, dass die Kampagne 622 ein regelrechter Feldzug mit offener Konfrontation und entscheidenden Schlachten war.

Doch wenden wir nun zu der Art und Weise zu, wie diese Kampagne von unseren Autoren dargestellt wurde, und betrachten wir diese näher an einem Beispiel. Der früheste und wichtigste unter diesen Autoren ist sicherlich Pisides. Von den Manövern des persischen Generals Šahrbaraz in einer nicht näher genannten gebirgigen Gegend (Pontos? Kappadokien?) schreibt er auf folgende Weise:

So wurde er [Šahrbaraz – A. S.] unterworfen und hinterher, wie ein Hund,
An die Ketten geschmiedet, schleppte er sich.
Und er quälte sich und gab sich viel Mühe um sein leeres Unternehmen
Und machte sich mit verdoppelter Geschwindigkeit auf den Weg.
Als er aber an deine vorbereiteten und gut ausgearbeiteten
Taktischen Manövers stieß,
Erfuhr er, dass die Schlacht für ihn aussichtslos war
Und plante einen Betrug und bereitete sich vor
Die Nacht als Verbündeten für sein Ziel zu nehmen⁴¹⁹.

⁴¹⁷ SPECK, Das geteilte Dossier 103–107.

⁴¹⁸ Dazu siehe z. B.: *Chronicon Paschale* (Whitby) xxv–xxvi.

⁴¹⁹ „Ὅμως ὑπήχθη καὶ κατόπιν κυνὸς δίκην / σειραῖς δεθέντος ἐξ ἀνάγκης εἴλκετο. / εἰκῆ δὲ μοχθῶν καὶ μάτην πονοῦμενος / διπλοῦς δρόμους ἤλαυνεν εἰς ὁδὸν μίαν. / ἀλλ’ ὡς ἐτοιμοὶς καὶ προησφαλισμέναις / ταῖς τακτικαῖς σου προσβαλὼν εὐτεχνίαις / ἄνευρον αὐτῷ τὴν μάχην ἠπίστατο, / κλοπὴν μεριμνᾷ καὶ παρεσκευάζετο / λαβεῖν συνεργὸν τοῦ σκοποῦ τὴν εὐφρόνην“. *Exp. Pers.* II, 357–365 (Giorgio di Pisidia, Poemi 114).

Diese Stelle hat leider nicht viel akademische Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Paul Speck begrenzte seinen Kommentar darauf, dass sie „nicht konkret“ sei⁴²⁰; sie entging auch Mary Whitby und Claudia Ludwig, die aber auch keinen Kommentar zu jeder Zeile der *Expeditio persica* beabsichtigten, sondern eher generell über die Darstellung des persischen Krieges durch Pisides schrieben⁴²¹.

Die Stelle bietet aber ein gutes Beispiel für Manipulationen, die Pisides bei dem historischen Material vornimmt. Hinsichtlich der Bedeutung und Sprache ist sein Bericht kompliziert, aber sein rationaler Kern ist folgender: Šahrbaraz mit seiner Armee „schleppte sich“ hinter der byzantinischen Armee her, verfolgte sie also. Eines Tages, genauer gesagt eines Nachts, als er besonders nah an sie herankam, kam es endlich zum entscheidenden Gefecht, von dem am Ende des Gedichts berichtet wird (Exp. pers. III, 178–304). Wir müssen daraus schließen, dass an einem Gefecht in der Nacht und im schmalen Bergpass (wie wir aus anderen Stellen wissen) nur die kleinere und sich offenbar in einer schwierigen Lage befindende Armee interessiert war, nämlich die byzantinische, und nicht die persische, wie von Pisides dargestellt. Der taktische Zug, der den Byzantinern später den Sieg sicherte, nämlich der falsche Rückzug, relativ glaubwürdig von Pisides dargestellt (Exp. pers. III, 210–224), ergab auch viel mehr Sinn als eine taktische Option für die schwächere Seite als für die stärkere. Folglich musste es Herakleios und nicht Šahrbaraz gewesen sein, der „einen Betrug plante“ und plötzlich in der Nacht angreifen wollte.

Die *Expeditio persica* des Pisides ist also bei genauerer Betrachtung nicht so eindeutig panegyrisch, wie man aufgrund ihrer Gattung annehmen könne. Das Material, mit welchem Pisides arbeiten musste, war für einen Panegyrikos nicht besonders passend: ein langer Rückzug der Armee des Herakleios im Sommer 622 und ein betrügerischer Nachtangriff auf die Perser, der von Erfolg gekrönt war. Seine Aufgabe löste Pisides aber talentiert: In der Darstellung aus seiner Feder machen eher die Perser einen Rückzieher und beabsichtigen einen „unedlen“ Nachtangriff, der aber wegen der guten taktischen Entscheidungen des Herakleios scheitert.

Theophanes las aber die Zeilen des Pisides nicht aufmerksam und gab nur die auf der Oberfläche liegende Bedeutung wieder: „So wurde er [Šahrbaraz – A. S.] gezwungen, der römischen Armee zu folgen, und er hatte vor, die Schlacht zu stehlen und sie [die römische Armee – A.S.] in der dunklen Nacht anzugreifen“⁴²². In der

⁴²⁰ SPECK, Das geteilte Dossier 112.

⁴²¹ LUDWIG, Kaiser Herakleios 73–128; WHITBY, A New Image for a New Age 197–226; WHITBY, Defender of the Cross 247–273; WHITBY, George of Pisidia's presentation of Heraclius 157–174.

⁴²² „Ὅμως ἠναγκάσθη ἀκολουθεῖν ὀπίσω τοῦ Ῥωμαϊκοῦ στρατοῦ, κλέψαι μεριμνῶν τὸν πόλεμον καὶ διὰ νυκτὸς ἀφεγγοῦς τούτοις προσβαλεῖν“. Theophanis chronographia 304–

schweren Lage ist es hier ebenfalls Šahrbaraz, nicht Herakleios. Und es ist Šahrbaraz, der „unedel“ handelt. Fast wortwörtlich wurde die Version von Theophanes auch bei Kedrenos reproduziert⁴²³.

Am interessantesten ist aber hinsichtlich der Geschichte der Rezeption der erwähnten Stelle, wie die vorsichtige, vorbereitende Kampagne von 622 schon in einer zeitgenössischen Darstellung zu einem ausgesprochen siegreichen Feldzug wird und wie leicht und problemlos sich diese Sicht in der späteren Geschichtsschreibung durchsetzt.

2.5.4. Heraclius fugiens: der Awarenüberfall 623

623 finden wir Herakleios wieder in Konstantinopel, als er nach seinem ersten Feldzug im Osten schnell in die Hauptstadt zurückkehrte, um die sich verschlimmernde Lage auf dem Balkan persönlich verbessern zu können. Die Situation dort war in der Tat nicht besser als im Osten, da das ganze Gebiet in den vergangenen Jahrzehnten von den Awaren und Slawen besetzt worden war, und nur Thessaloniki, wie ein zeitgenössischer Autor schrieb, mit Mühe alle Angriffe überstand⁴²⁴. Zwischen 610 und Anfang der 620er Jahre unternahmen die Awaren und Slawen mithilfe von Belagerungsmaschinen zwei große Belagerungen von Thessaloniki; laut dem zeitgenössischen Autor der *Miracula sancti Demetrii* hatten die Bewohner der Stadt ihre Rettung nur der Barmherzigkeit Gottes und der Mithilfe des hl. Demetrios zu verdanken⁴²⁵. Die zweite Belagerung fand wahrscheinlich Anfang 623 statt⁴²⁶. Außerdem begannen die Slawen bereits Angriffe zur See: 622/623 verwüsteten sie Kreta⁴²⁷ – genau in der Zeit, als die Perser Rhodos⁴²⁸ und Zypern⁴²⁹ angriffen. Das alles bedrohte die Hauptstadt bereits direkt und erforderte die sofortige Einmischung des Kaisers.

305. Mehr detailliert zum Verhältnis zwischen Theophanes und Pisides in der Frage der Darstellung der persischen Feldzügen des Herakleios: SIROTENKO, *Constructing Memory* 223–242.

⁴²³ Georgii Cedreni *hist. compendium* 689.

⁴²⁴ *Les plus anciens recueils* I 185. Zu den awarisch-slawischen Belagerungen Thessalonikis: LEMERLE, *Les plus anciens recueils* II 46–69, 85–104; BAUER, *Eine Stadt und ihr Patron* 238–239.

⁴²⁵ *Les plus anciens recueils* I 172–174, 182–184.

⁴²⁶ So mit Recht datiert von J. Howard-Johnston (*HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns* 14–15); wenn auch die frühere Forschung sich eher für die Jahre 617, 618 oder 619 aussprach (LEMERLE, *Les plus anciens recueils* II 94–103; BAYNES, *The date of the Avar surprise* 110–128).

⁴²⁷ *Chronica minora* II 113.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Leontios von Neapolis* 91.

Da Herakleios nicht bereit war, einen Zweifrontenkrieg zu führen, begann er Friedensverhandlungen mit dem awarischen Khagan. Der vorläufige Austausch der Vertreter ließ gute Aussichten für das Reich erwarten; so wurde ein persönliches Treffen des Khagans und des Kaisers in Herakleia bei Konstantinopel verabredet. Am Sonntag, den 5. Juni 623, so das *Chronicon paschale*⁴³⁰, verließ Herakleios mit einigen Beamten und einem kleinen Gefolge die Hauptstadt und ging in die genannte Richtung. Der Khagan jedoch hatte einen anderen Plan: er legte sich in den Hinterhalt und wartete, um den Kaiser am Ort zu ergreifen. Von den nächsten Aktionen des Kaisers berichtet kritisch und ziemlich glaubwürdig Nikephoros:

„Als Herakleios davon erfuhr, hatte er große Angst und riss sich die purpurnen Gewänder herunter. Stattdessen zog er sich klägliche und ärmliche Kleidung an, um für die Vorbeikommenden wie ein einfacher Mensch (ιδιώτης) auszusehen, band die kaiserliche Krone an seinem Ellbogen und auf solche unedle Weise floh er sofort und rettete sich nur mit Mühe nach Byzantion“⁴³¹.

So kritisch und vorwurfsvoll gegenüber dem „unedlen“ Handeln des Kaisers ist eigentlich nur Nikephoros; die anderen Autoren sehen in der Treulosigkeit der Awaren die echte Ursache des Handelns des Herakleios⁴³². Die Flucht des Herakleios sowie den für das Reich peinlichen Verlust der kaiserlichen Gewänder jedoch bemerken sie alle.

Das mehr Informationen über die Lage in Konstantinopel enthaltende *Chronicon paschale* berichtet darüber hinaus, dass die Awaren durch die Lange Mauer (Anastasiosmauer, westlich der Hauptstadt in Thrakien) drangen und alles plünderten, was sie in den Vororten finden konnten, inklusive der Kirche der hl. Kosmas und Damian in den Blachernen⁴³³. Vom großen Ausmaß der Zerstörungen berichtet auch Nikephoros; er nennt auch eine große, übrigens weit übertriebene Zahl der gefangenen und zu Sklaven gemachten Römer – 270.000 Männer und Frauen⁴³⁴.

⁴³⁰ Chron. pasch. 712. Zur Datierung siehe den Exkurs von Michael und Mary Whitby, die das vom *Chronicon paschale* genannte Datum unterstützen: *Chronicon Paschale* (Whitby) 203–205.

⁴³¹ „Τούτους Ἡράκλειος αἰσθόμενος καὶ οὐ μετρίως τῷ παραλόγῳ καταπλαγεῖς, τὸ ἀλουργὸν ἀπαμφιέννυται ἔσθημα· οἰκτρὸν δέ τι καὶ πενιχρόν, ὡς ἂν ιδιώτης τοῖς ἐντευξομένοις φαίνοιτο, περιβαλόμενος ἔνδυμα τὸν τε στέφανον τὸν βασιλείου τῇ ὠλένῃ περιαιψάμενος, ἀγεννῶς παραχρῆμα εἰς φυγὴν ἐτράπετο καὶ μόλις πρὸς τὸ Βυζάντιον διεσώζετο“. Nikephoros, *Short history* 50, 52.

⁴³² Theophanis *chronographia* 301–302; Georgii monachi *chronicon* 670–671; Symeonis Magistri *Chronicon* 158.

⁴³³ Chron. pasch. 713.

⁴³⁴ Nikephoros, *Short history* 52.

Trotz dieser Angelegenheiten gelang es dem Kaiser, sein Hauptziel für das Jahr zu erfüllen, nämlich Frieden mit dem awarischen Khagan zu schließen; der Preis war allerdings ziemlich hoch: ein großer Tribut sowie die Übergabe einiger Verwandten des Herakleios (inkl. Atalarichos, seines illegitimen Sohns) und hohen Beamten als Geiseln⁴³⁵.

Dank dem Frieden im Westen konnte Herakleios all seine Kräfte nach Osten verlegen. Wie ein neutraler Autor aus dem kaukasischen Albanien im 10. Jh. schrieb, sich auf eine verlorene Chronik des späten siebten Jahrhunderts stützend, „setzte sich Herakleios nicht gegen die persischen Heere, die ruhig über seine Länder und Städte herrschten“, sondern ging nochmals in Richtung Armenien: „Er wollte ja den Großkönig Chosrau damit überraschen“⁴³⁶. Dieser zweite und riskante Feldzug begann somit März 624⁴³⁷. Er wurde als echte Offensive geplant, mit dem persischen Armenien als Hauptschauplatz des Kriegs. Der Weg des Herakleios wurde von Jakov Manandjan auf Grundlage der armenischen sowie griechischen Quellen sorgfältig und klar rekonstruiert; der Kaiser marschierte mit seiner Armee aus Kaisareia von Kappadokien aus; sein Weg führte durch Theodosiupolis an der Grenze zum persischen Armenien und danach durch Städte des Aras-Tals wie Dwin (Hauptstadt des persischen Armeniens) und Nachčewan⁴³⁸. Er nahm sie, verwüstete sie und legte sie in Schutt und Asche. Dann ging er schnell und direkt in Richtung Süden nach Media-Atropatene, wo sich der persische König mit seiner Armee befand.

2.5.5. Der Wunderthron des Chosrau

Gandzak (Γάζακα in griechischer Tradition) war die Hauptstadt von Media-Atropatene. Ihre Lage wurde in unseren Quellen sowie in der modernen Forschung jedoch oft mit der Lage der heutigen Siedlung Tacht-i Suleiman verwechselt. Dementsprechend wurde auch die Lage des der Legende zufolge von Zaratusthra selbst begründeten berühmten Feuerheiligtums „Adhur Gushnasp“ oft falsch angegeben: Es wird von einigen Quellen in Gandzak⁴³⁹, von anderen in einem gewissen Thevarmais

⁴³⁵ Ibid., 59 sowie HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian Campaigns* 15.

⁴³⁶ *The History of the Caucasian Albanians* 78.

⁴³⁷ Hier wird der Datierung von James Howard-Johnston gefolgt, die die neueste und unserer Meinung nach am besten argumentierte ist: HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian Campaigns* 14–16. Dasselbe Datum finden wir auch bei GERLAND, *Die persischen Feldzüge* 339, 349–350; Jakov Manandjan verlegte es aber auf Grundlage des Theophanes (was wir für nicht ausreichend begründet halten) ein Jahr früher, in den Frühling 623 (MANANDJAN, *Маршруты персидских походов* 134–135).

⁴³⁸ MANANDJAN, *Маршруты персидских походов* 135–136.

⁴³⁹ *The Armenian history attributed to Sebēos* 81.

angesiedelt⁴⁴⁰. In den 1960–1970ern wurden unter der Leitung des Deutschen Archäologischen Instituts archäologische Ausgrabungen vorgenommen, die den Feuertempel an der Stelle des modernen Tacht-i Suleiman lokalisierten⁴⁴¹. Gandzak seinerseits soll mit dem heutigen Laylān (Provinz Ost-Aserbaidschan, Iran) identifiziert werden⁴⁴². Die Entfernung zwischen den beiden Orten beträgt etwa 170 km.

Als der sich in Gandzak befindende Chosrau von der Annäherung des Herakleios hörte, soll er die Stadt und seine offenbar schwächere Armee verlassen haben und ins Zagros-Gebirge geflohen sein⁴⁴³. Herakleios nahm also Gandzak ein, ging danach schnell nach Osten, nahm auch Thevarmais (Tacht-i Suleiman) ein und vernichtete den dort stehenden Feuertempel, so sagen wenigstens unsere Quellen.

Die Beschreibung des Feuertempels und die Zerstörungsszene findet man in vielen byzantinischen Quellen⁴⁴⁴. Die detaillierteste Beschreibung enthält die *Historia syntomos* des Patriarchen Nikephoros:

„Als [Herakleios – A.S.] in Persien eingedrungen war, zerstörte er Städte und vernichtete Feuerheiligtümer. In einem davon fand er, dass Chosrau sich selber vergöttlichte (ἐαυτὸν θεοποιήσας) und sich selber im Dach des Tempels wie im Himmel sitzend darstellte. Und er stellte dort die Sterne und die Sonne und den Mond auf, und die Engel umgaben ihn, und jederzeit, wenn er wollte, konnte er es mithilfe mechanischer Instrumenten donnern und regnen lassen. Als Herakleios diese Scheußlichkeit sah, stürzte er sie zu Boden und zerstreute sie überall wie Staub“⁴⁴⁵.

Andere byzantinische Autoren helfen bei der Identifikation dieses von Nikephoros nicht ganz konkret genannten Bilds: Sie schreiben von der Statue des Großkönigs („τὸ ἐκτύπωμα αὐτοῦ“), die er im Tempel vorfand⁴⁴⁶.

⁴⁴⁰ Theophanis chronographia 308.

⁴⁴¹ NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman 9.

⁴⁴² MINORSKY, Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene 254; BOYCE, Gandzak 289–290

⁴⁴³ Theophanis chronographia 307–308; The History of the Caucasian Albanians 79.

⁴⁴⁴ Georgii monachi chronicon 671–672; Georgii Cedreni hist. compendium 690; Symeonis Magistri Chronicon 160; Δωροθεύς, Βιβλίον Ἱστορικὸν 275 sowie ganz kurz die Erwähnung der Zerstörung des Tempels bei Pisides und Theophanes: Heraclias II, 228–230 (Giorgio di Pisidia, Poemi 261); Theophanis chronographia 308.

⁴⁴⁵ „Εἰς τὴν Περσικὴν εἰσβαλὼν τὰς τε πόλεις καθήρει καὶ τὰ πυρεῖα διέστρεφεν. ἐφ’ ἐνὸς δὲ τούτων εὔρεται, ὡς Χοσρόης ἐαυτὸν θεοποιήσας ἐν τῇ τούτου στέγῃ ἐαυτὸν καθήμενον ὡς ἐν οὐρανῷ ἀνεστήλωσεν, ἄστρα καὶ ἥλιον καὶ σελήνην συγκατασκευάσας, ἀγγέλους περιεστώτας αὐτῷ, καὶ βροντὴν διὰ μηχανῆς ποιεῖν καὶ ὕειν ὁπότ’ ἂν θελήσειεν. τοῦτο τὸ βδέλυγμα θεασάμενος Ἡράκλειος εἰς γῆν κατέρριψε καὶ ὡς κονιορτὸν διέλυσε“. Nikephoros, Short history 56.

⁴⁴⁶ Georgii monachi chronicon 671; Symeonis Magistri Chronicon 160; Georgii Cedreni hist. compendium 690.

So erfahren wir aus den byzantinischen Beschreibungen, dass im offenbar zentralen Platz des wichtigsten zoroastrischen Tempels, wo wir eigentlich einen Feueraltar vermuten würden, eine Statue des Großkönigs gestanden haben soll. Das erweist sich aber als nicht so unrealistisch, da die moderne Forschung eigentlich zwei Typen der zoroastrischen Tempel kennt, einen mit dem Feueraltar und einen mit der Statue einer Gottheit oder eines Herrschers⁴⁴⁷. Es geht nicht ganz klar aus diesen Beschreibungen hervor, worauf sich die Statue des Chosrau stützte; es ist nur klar, dass die Figur saß („καθήμενον“). Natürlich sollte der Großkönig auf einem Thron sitzen; wie dies jedoch künstlerisch umgesetzt wurde, wissen wir nicht genau. Es könnte eine Säule mit einem wie ein Thron aussehenden Oberteil gewesen sein, obwohl solche Beispiele in der sassanidischen Kunst nicht oft zu finden sind. Die Statue könnte auch auf einem steinernen Thron sitzen.

Die Statue soll sich auf einer sehr hohen Ebene im Heiligtum befunden haben: „Im Dach des Tempels“ („έν τῆ τούτου στέγῃ“) soll, wie schon bewiesen wurde, „unter dem Dach des Tempels“ bedeuten, da der Gegenstand erst nach dem Betreten des Tempels gesehen wird⁴⁴⁸. Kedrenos fügt noch sehr nützliche Informationen über das Dach dieses Tempels hinzu: Es soll kugelförmig gewesen sein („έν τῆ τοῦ παλατίου σφαιροειδεῖ στέγῃ“)⁴⁴⁹, also von einer Kuppel gekrönt! Woher Kedrenos diese Information hat, ist schwierig zu sagen, denn seine Nachricht über das Dach hat keine Parallelen mit den bis auf unsere Tage erhaltenen griechischen oder östlichen Texten. Vielleicht wurde diese Angabe aus einer der nicht erhaltenen griechischen Chroniken entlehnt, sei es der *Megas Chronographos*, die Chronik des *patrikios* Trajanos oder die konstantinopolitanische Chronik aus der Mitte des siebten Jahrhunderts⁴⁵⁰. Auf jeden Fall ist diese Angabe höchst interessant und stimmt, wie wir unten sehen werden, mit archäologischen Daten überein.

Sehen wir uns die vom Patriarchen Nikephoros und den anderen Geschichtsschreibern beschriebene faszinierende „Multimediakonstruktion“ näher an, die sowohl die Herrscherfigur als auch die dargestellten Sterne und die Sonne und den Mond integrierte und mithilfe derer es für den Großkönig möglich war, Regen und Donner zu imitieren. Die westlichen Autoren hatte diese Konstruktion noch mehr fasziniert als die byzantinischen, da wir noch reichere und eindrucksvollere Beschreibungen dieser Konstruktion in den westlichen Quellen finden. Schon in der

⁴⁴⁷ BOYCE, On the Zoroastrian Temple Cult of Fire 460.

⁴⁴⁸ HERZFELD, Der Thron des Khosrô 19.

⁴⁴⁹ Georgii Cedreni hist. compendium 690.

⁴⁵⁰ Zu den nicht erhaltenen Chroniken: HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 244–250; TREADGOLD, The Middle Byzantine Historians 3–37. Zu den Fragmenten des *Megas Chronographos*: Die byzantinischen Kleinchroniken 37–44.

anonymen Homilie aus dem 7. oder 8. Jh. sowie in den seitdem zahlreichen hagiographischen und historiographischen Werken oder Ritterromanen über Herakleios ist nämlich eine sich immer wieder wiederholende Geschichte über den „Turm“ des Chosrau zu finden⁴⁵¹:

„Und er baute sich einen silbernen Turm, in dem er eine goldene Kuppel⁴⁵² mit glänzenden Edelsteinen konstruierte. Dort stellte er den Sonnenwagen und Abbilder des Mondes und der Sterne auf und brachte durch Rohre den Strom des Wassers hinzu, damit es so aussähe, was gösse er wie Gott den Regen von oben. Und dadurch, dass die Pferde in der unterirdischen Höhle im Kreis zogen, schien es, als setze er das sich drehende Fundament des Turmes in Bewegung. Und das Grollen des Donners war, soweit wie es dem Meister möglich war, nachgeahmt worden. An diesem Ort hatte er sich einen Sitz vorbereitet und daneben das Kreuz des Herrn gelegt, als ob er ein Kollege Gottes wäre. Er übergab sein Reich seinem Sohn und saß fortan in diesem Tempel“⁴⁵³.

Wie wir bemerken können, ist diese lateinische Beschreibung aus dem 7. Jh. inhaltlich sehr nah an der griechischen Beschreibung des Nikephoros aus dem frühen 9. Jh. Unterschiede gibt es nur folgende:

1. Es geht in der lateinischen Version immer wieder um den Tempel, der die Form eines Turmes hat, vielleicht ein Echo des berühmten persischen „Turmes des Vergessens“⁴⁵⁴, eine besonders starke Festung, in der die Gefangenen von hohem Rang eingeschlossen waren.
2. Die Beschreibung des geheimen Mechanismus ist im Lateinischen etwas detaillierter.
3. Die Hauptidee der beiden Fragmente – die Selbstvergöttlichung des Chosrau – wird in der lateinischen Version durch eine andere, aus christlicher Sicht

⁴⁵¹ BORGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility 182, 198; Honorii Augustodunensis opera omnia I 1004–1005 Kaiserchronik 288; Legenda aurea – Goldene Legende 1780; Sächsische Weltchronik 137–138; Gautier d’Arras, Eraclie 176; Otte, Eraclius 108 (Versionen A und C).

⁴⁵² Wir folgen hier Borgehammar, der aus den Lesevarianten *tholum*, *thorum* und *thronum* die erste vorzieht: BORGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility 182–183.

⁴⁵³ „Fecerat namque sibi turrin argenteam, in qua interlucentibus gemmis tholum extruxerat aureum, ubi solis quadrigam et lunae uel stellarum imaginem collocauerat atque per occultas fistulas aquae meatus adduxerat, ut quasi deus pluuiam desuper uideretur infundere. Et dum, subterraneo specu equis in circuitu trahentibus, circumacta turris fabrica mouere uidebatur, quas quodammodo rugitum tonitruum iuxta possibilitatem artificis mentiebatur. In hoc itaque loco sedem sibi parauerat atque iuxta eam, quasi collega Deo, crucem dominicam posuerat. Filio suo regno tradito ipse in fano huiusmodi residebat“. BORGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility 182.

⁴⁵⁴ The History of the Caucasian Albanians 91; BÖRM, Procopius and the East 3, 12.

„Blasphemie“ des Großkönigs ergänzt, nämlich durch die Schändung der kostbaren Reliquie des Wahren Kreuzes. Interessant ist, dass sich dieses frühe Motiv später, in einer Homilie des Honorius Augustodunensis aus dem 12. Jh., in die Blasphemie bezüglich der Hl. Dreifaltigkeit entwickelt: Chosrau saß im Zentrum des Turmes und ahmte so Gott den Vater nach; statt seines Sohnes lag das hl. Kreuz rechts von ihm und zu seiner Linken hatte er einen „goldenen Hahn“ (*gallum aureum*) aufgestellt, in Ähnlichkeit mit dem Hl. Geist⁴⁵⁵. Einen ähnlichen Bericht über die Blasphemie des Chosrau enthält auch die *Legenda aurea*; der Hahn bleibt hier jedoch ohne Angabe von Farbe und Material⁴⁵⁶.

Die Legende um den Thron und den Turm des persischen Großkönigs wurde auch zum beliebten Motiv in der west- und mitteleuropäischen Kunst des 13.–15. Jh.



Abb. 4. Agnolo Gaddi. Chosrau auf seinem Thron. Fresko in der östlichen Apsis der Basilica Santa Croce, Florenz, 1388–1393 [Ausschnitt]⁴⁵⁷.

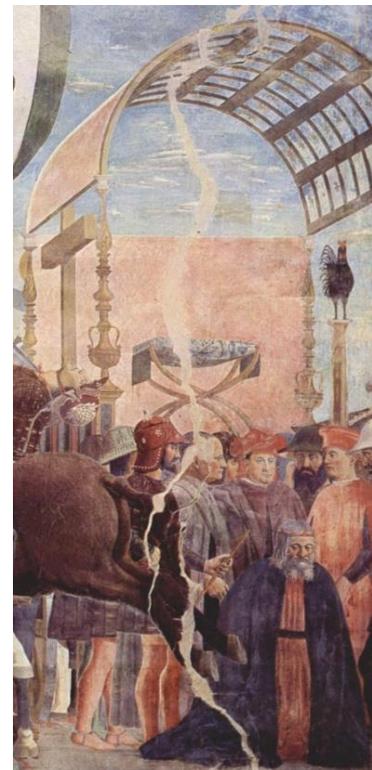


Abb. 5. Piero della Francesca. Der Thron und Tempel des Chosrau. Fresko im Chor der Kirche San Francesco in Arezzo, 1452–1466, [Ausschnitt]⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Honorii Augustodunensis opera omnia I 1004–1005.

⁴⁵⁶ Legenda aurea – Goldene Legende 137.

⁴⁵⁷ Zitiert nach: BAERT, A Heritage of Holy Wood 362.

⁴⁵⁸ Zitiert nach: https://it.wikipedia.org/wiki/Storie_della_Vera_Croce#/media/File:Piero_della_Francesca_021.jpg, (Lizenz: gemeinfrei, letzter Aufruf: 06.07.2020)



Abb. 6. Chosrau sitzend. Miniatur aus einer sächsischen Weltchronik. Gotha, Bibliothek, Cod. Membr. I 90 Fol. 65 a ⁴⁵⁹

Agnolo Gaddi stellte also Chosrau auf seinem Thron (der hier ganz einfach aussieht) in den Kreis seines ihn anbetenden Volkes und betonte dadurch die Blasphemie des Großkönigs und den gottwidrigen und heidnischen Charakter seiner Macht. Piero della Francesca bewahrte diese Botschaft durch die Darstellung des Chosrau in denselben rot-blauen Gewändern und mit denselben Attributen wie Gott der Vater in der Szene der Verkündigung. Der im Zentrum des Bilds stehende Thron des Chosrau sieht genau wie ein Altar aus, und der diesmal schwarze Hahn symbolisiert im Einklang mit den Beschreibungen des Honorius Augustodunensis und der *Legenda aurea* den Hl. Geist. Der Illustrator der sächsischen Weltchronik übernahm offenbar wortwörtlich die oft in den schriftlichen Quellen zu findende Bemerkung, dass Chosrau „wie im Himmel“ gethront haben soll: Sein Chosrau sitzt auf einem Bogensegment, also auf einem astronomisch verstandenen Bogen des Horizonts (etwa der Ekliptik)⁴⁶⁰. Links und rechts von ihm sind die Sonne und der Mond, der Hintergrund ist mit Sternen gefüllt, und auf seiner linken Schulter befindet sich eine weiße Taube. Sie dürfte auf den Hl. Geist hinweisen und aus einer ziemlich alten Quelle stammen, die uns leider nicht zugänglich ist, da alle relevante Quellen von einem Hahn sprechen.

Nun kommen wir zur Frage, ob die mittelalterlichen Beschreibungen und Darstellungen des Tempels und des Throns realistisch waren, und wenn ja, inwiefern. Dank den von Rudolf Naumann geleiteten Ausgrabungen am Tacht-i Suleiman besitzen wir Fotos und einen ausführlichen Plan des Feuerheiligtums „Adhur Gushnasp“, das angeblich von Herakleios zerstört wurde. Es hatte eine Vielzahl von Räumen, der

⁴⁵⁹ Zitiert nach: HERZFELD, Der Thron des Khosrô 104.

⁴⁶⁰ HERZFELD, Der Thron des Khosrô 103.

zentrale (Raum A) hat die Form eines Viergewölbebaus („*čahar taq*“) und wurde als Raum des berühmten Feueraltars identifiziert⁴⁶¹.



Abb. 7. Blick auf Raum A („*čahar taq*“) des Feuerheiligtums

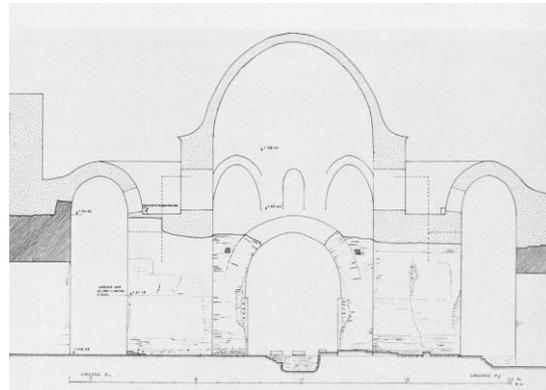


Abb. 8. Schnitt durch Raum A des Feuerheiligtums und die Umgänge

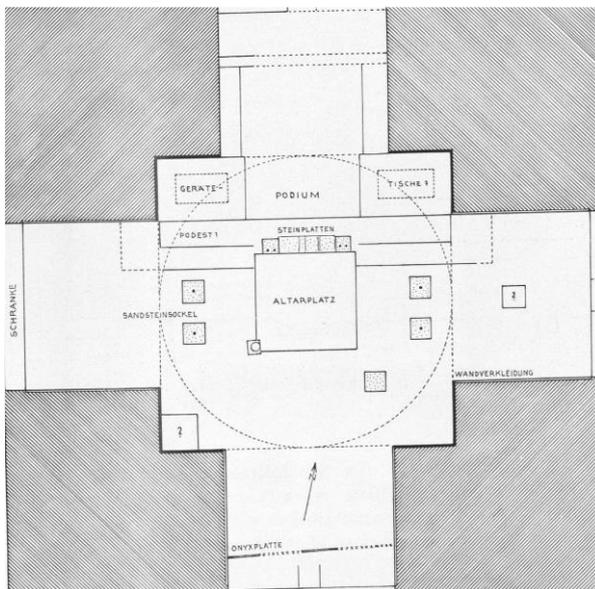


Abb. 9. Grundriss von Raum A. Rekonstruktion⁴⁶²

Es war, so R. Naumann, „ein quadratischer Raum von 8 m Seitenlänge, der einst überkuppelt war“⁴⁶³, eine Rekonstruktion der Kuppel sehen wir in Abb. 8. Die architektonische Form des Raums stimmt mit den byzantinischen Textbeschreibungen überein, die von einem kugelförmigen Dach berichten. Es wurden noch Reste der zoroastrischen Kulteinrichtungen gefunden, aber leider keine Reste der Statue oder des Throns des Herrschers: Alle Reste haben mit dem Feuerkult zu tun und nicht mit dem Herrscherkult. Ebenso spannend ist, dass das Heiligtum von Herakleios offenbar nicht zerstört wurde, wie alle schriftlichen Quellen einstimmig

⁴⁶¹ NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman 46–48.

⁴⁶² Alle drei Bilder nach: NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman 48–50.

⁴⁶³ Ibid., 48.

sagen, sondern nur beschädigt, da wir aus dem 10. Jh. arabische Berichte haben, die vom ununterbrochenen Betrieb des Heiligtums seit 700 Jahren zeugen⁴⁶⁴. Die Zerstörung durch die Römer, so nochmals R. Naumann, „mag sich im Wesentlichen auf die Zerstörung der Inneneinrichtung beschränkt haben“⁴⁶⁵. So ist es wenig verwunderlich, dass die Statue oder der Thron nicht erhalten sind: Wären sie dort überhaupt gewesen, hätten sie bestimmt vernichtet werden müssen.

Was die Statue oder den Thron des Chosrau betrifft, finden wir seine Statue auf einer Säule oder seinen steinernen Thron völlig realistisch; die Regen und Donner produzierende „Multimediakonstruktion“ benötigt jedoch mehr Aufmerksamkeit. Interessant ist, dass Informationen über einen ähnlich funktionierenden Thron dem Werk des italienischen Bischofs Liutprands von Cremona (ca. 920–972) zu entnehmen sind, der 949/950 am Hof des byzantinischen Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennetos (945–959) als Gesandter tätig war, beim Empfang beim Kaiser war und detaillierte Beschreibungen des Zeremoniells hinterließ.

„Vor dem Kaiserthron stand ein eherner, aber vergoldeter Baum, dessen Zweige erfüllt waren von Vögeln verschiedener Art, ebenfalls von Erz und vergoldet, die sämtlich nach ihrem Aussehen die Stimmen verschiedener Vögel ertönen ließen. Der Thron des Kaisers aber war so künstlich erbaut, daß er in einem Augenblick niedrig, bald größer und gleich darauf hoch erhaben erschien. Löwen von ungeheurer Größe, ich weiß nicht ob aus Metall oder aus Holz, aber mit Gold überzogen, standen gleichsam als Wächter des Thrones, indem sie mit dem Schweife auf den Boden schlugen und mit offenem Rachen und beweglicher Zunge ein Gebrüll erhoben ... Bei meinem Eintritt erhoben die Löwen ihr Gebrüll und die Vögel zwitscherten je nach ihrem Aussehen; mich aber ergriff weder Furcht noch Staunen, da ich mich nach alledem bei Leuten, die damit wohl bekannt waren, genau erkundigt hatte. Nach dreimaliger tiefer Verbeugung vor dem Kaiser hob ich den Kopf empor und erblickte ihn, den ich zuerst auf einer kleinen Erhöhung sitzen sah, fast bis zur Decke der Halle emporgehoben und mit anderen Kleidern angetan. Wie dies zuzuging, kann ich mir nicht denken, es sei denn, daß er emporgewunden wurde wie die Bäume der Kelterpressen gehoben werden“⁴⁶⁶.

Die Beschreibung Liutprands, eines Augenzeugen, der kein Interesse an einer falschen Beschreibung des Throns hatte, ist vollkommen vertrauenswürdig. Löwenthrone bzw. Throne auf Löwentatzen sind fast so alt wie die menschliche Geschichte: Man findet sie bereits im alten Ägypten, Mesopotamien, Assyrien und

⁴⁶⁴ NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman 20.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Die Werke Liudprands von Cremona 154–155. Die deutsche Übersetzung von: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit 489–490.

Persien, in Israel unter Salomon⁴⁶⁷. Die seltsamen mechanischen Automaten, welche die ganze Konstruktion in Bewegung brachten und Laute bewirkten, verdienen aber größere Aufmerksamkeit.

Die Funktionsprinzipien der Automaten, die wahrscheinlich ebenfalls orientalischer Herkunft sind, wurden vom alexandrinischen Mathematiker Heron aus dem römischen Ägypten im ersten Jahrhundert n. Chr. systematisch dargelegt⁴⁶⁸. Die antreibende Kraft des von ihm beschriebenen Automaten der singenden Vögel bildete das fließende Wasser; für größere Konstruktionen aber scheint die Bewegungsenergie von Tieren passender.

Während die Konstruktion, die Liutprand in Konstantinopel sah, das Aussehen und die Laute der Tierwelt reproduzierte sowie den Kaiserthron in Bewegung brachte, lässt die persische Konstruktion, wie vom Patriarchen Nikephoros oder dem lateinischen Homileten beschrieben, den Eindruck entstehen, dass sie astrologische bzw. „meteorologische“ Funktionen umfasste, nämlich die Imitation von Naturerscheinungen wie Regen oder Donner. Beide Konstruktionen dienten aber vor allem als Instrumente der Machtrepräsentation: Sie sollten sichtbar die Idee der Beherrschung der Natur durch den jeweiligen Herrscher verkörpern und die Untertanen oder Vertreter anderer Königreiche entsprechend beeindrucken⁴⁶⁹.

Auf einer 1907 im Dorf Klimowa in der Region Perm in Russland gefundenen sassanidischen Silberschüssel aus dem siebten Jahrhundert ist ein ähnlich funktionierender Mechanismus dargestellt:

⁴⁶⁷ HERZFELD, Der Thron des Khosrô 1–13; BRETT, The Automata 477–487.

⁴⁶⁸ BRETT, The Automata 477–478; SCHÜRMAN, Griechische Mechanik 173–189.

⁴⁶⁹ Zur akustischen Dimension und machtrepräsentativen Funktion des Kaiserzeremoniells: BERGER, Die akustische Dimension des Kaiserzeremoniells.



Abb. 10. Sassanidische Silberschüssel. Erste Hälfte des 7. Jh., Iran. Dia. 21.6 cm. Staatliche Ermitage, St. Petersburg, Inv. no. S-43⁴⁷⁰.

Die auf der Silberschüssel dargestellte Konstruktion wurde von den Kunsthistorikern als eine Darstellung der Kunstuhr des Chosrau II identifiziert⁴⁷¹. „Man sieht“ – beschreibt sie Ernst Herzfeld – „einen architektonischen Aufbau: eine Aedicula oder ein Tempelchen, Bogen über zwei Säulen, auf Rädern, über dem Bogen die astrologische Darstellung eines Mondes. In der Aedicula steht ein Bogenschütze. An die Räder sind rechts und links je ein paar Buckelrinder gespannt, stark aufwärts steigend oder schwebend, die je ein fliegender Eros am Zügel führt, indem er eine Peitsche schwingt“⁴⁷². Interessant ist erstens, dass die auf einem Bogensegment sitzende Figur der ebenso auf dem Bogen sitzenden Herrscherfigur aus dem Gotha-Manuskript einer sächsischen Weltchronik (Abb. 6) sehr ähnelt.

Zweitens ist auf der Silberschüssel die Quelle des Antriebs der gesamten Konstruktion deutlich dargestellt: Es soll demnach die mechanische Energie der Bewegung von Tieren gewesen sein, welche die Konstruktion funktionsfähig machte.

Der „Thron des Chosrau“ muss auf dieselbe Weise wie seine Kunstuhr funktioniert haben, und der anonyme lateinische Homilet hatte nicht Unrecht, als er von

⁴⁷⁰ Zitiert nach: TREWER – LUKONIN, Сасанидское серебро, Nr. 15.

⁴⁷¹ Ibid., HERZFELD, Der Thron des Khosrô 104–105.

⁴⁷² HERZFELD, Der Thron des Khosrô 105.

den unter der Erde ziehenden Tieren schrieb, deren Energie die Bewegung verschiedener Automaten des Throns ermöglichte. Vielleicht gab es dort auch Wasserströme für den gleichen Zweck, wie es die hellenistische Mechanik vorschrieb.

Die hier unternommene kurze Analyse der Rezeptionsgeschichte des Throns bzw. Tempels des Chosrau in den mittelalterlichen Quellen führt uns also zu recht unerwarteten Ergebnissen, nämlich zu der Beobachtung, dass die auf den ersten Blick phantasievollen Berichte der narrativen – sowohl byzantinischen als auch westlichen – Quellen ihren zuverlässigen Grund haben und als realistisch bezeichnet werden sollten. Der zoroastrische Tempel mit dem kugelförmigen Dach existierte wirklich in Thevarmais (Tacht-i Suleiman), davon zeugen archäologischen Funde. Der Tempel wurde aber von Herakleios nicht zerstört, trotz zahlreicher Erwähnungen in narrativen Quellen, sondern bestand bis zum 10. Jh. Ob „im Dach des Tempels“, wie Nikephoros sagt, vor 624 eine Statue oder ein Thron des Chosrau stand, lässt sich archäologisch nicht beweisen. Das ist aber vollkommen realistisch, wie auch die Möglichkeit einer komplexen „Multimediakonstruktion“ statt eines einfachen Thrones: Auf dieselbe Weise funktionierte die der Kunstgeschichte bekannte „Kunsthur des Chosrau“, und einen ähnlichen „Multimediathron“ sah im 10. Jh. Liutprand von Cremona am Hof des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogenetos.

2.5.6. Der große Rückzug

Nach dem Triumph auf ideologischer Ebene, nämlich der Einnahme und zumindest partiellen Zerstörung des berühmten Feuerheiligtums, begannen für die Armee des Herakleios schwierige Zeiten. Herakleios befand sich in Media-Atropatene, also im Herzen des persischen Reichs, die ganze Provinz war von ihm verwüstet worden, Chosrau war jedoch unerreichbar (er ging von einer Stadt zur anderen⁴⁷³) und die römische Armee war offenbar nicht stark genug, um eine weitere Offensive vorzunehmen. Es war Herbst 624, der Winter näherte sich, und die Armee musste irgendwo überwintern. Außerdem hatten die Byzantiner eine Menge persischer, offenbar auch armenischer und albanischer Gefangene (Theophanes nennt die unglaubliche Zahl 50.000⁴⁷⁴), die zu einer schweren Bürde für die Armee geworden waren.

Theophanes nutzt aber auch diese unvorteilhafte Lage dazu, die Frömmigkeit und Barmherzigkeit des Kaisers hochzupreisen. Erstens soll Herakleios zurück ins kaukasische Gebiet, nämlich ins Kaukasische Albanien, in Winterquartiere gezogen sein, nicht weil es der einzige vernünftige Weg war, sondern weil er „die Evangelien

⁴⁷³ Theophanis chronographia 308.

⁴⁷⁴ Ibid.

Gottes öffnete und dort [eine Stelle] fand, die ihn dazu bewegte, in Albanien zu überwintern“⁴⁷⁵. Zweitens soll Herakleios alle Gefangenen nicht deswegen entlassen haben, weil sie eine schwere Bürde darstellten, sondern weil er „ein mitfühlendes Herz hatte und mit ihnen Mitleid hatte“⁴⁷⁶.

Der Winter 624/625 wurde von persischer Seite sehr vernünftig genutzt. Während Herakleios mit seiner Armee in Albanien in Winterquartieren stand, wurden gegen ihn drei Armeen mobilisiert: die kleinere, von Šahraplakan, zog sofort ins Feld und lagerte neben Herakleios; die zweite von Šahrbaraz wurde von Chosrau aus Kleinasien, wo sie die ganze Zeit stand, zurückgerufen, und die dritte von Šahin wurde von Chosrau zur Unterstützung der ersten beiden Armeen geschickt. Im Frühling 625, als Herakleios in Paitakaran war⁴⁷⁷ (Ort westlich vom Zusammenfluss der Kura und Arax), kamen die drei feindlichen Armeen schon in Albanien an, und als Herakleios beim „anderen Tigranokert“ war (von Manandjan neben dem Ort Ağdam lokalisiert, der heute in Bergkarabach liegt⁴⁷⁸), geriet er in den Kessel. Seine Soldaten, so Theophanes, gerieten in Panik, aber der Kaiser soll sie mit weisen Worten getröstet haben, so dass sie einstimmig gesagt haben sollen:

„[Gib uns] deine Hand, Herr, bevor wir elend umkommen. Wir sind dir gehorsam in allem, was du befehlen würdest“⁴⁷⁹.

Es gelang Herakleios, aus dem Kessel auszubrechen: Er soll die Armee von Šahin verdrängt und sich den Weg nach Süden durch Nachčewan geöffnet haben⁴⁸⁰.

Die Darstellung der nächsten Ereignissen bei den byzantinischen Chronisten, nämlich bei Theophanes und Kedrenos, benötigt besondere Aufmerksamkeit, da sie eine typische Darstellung der für den Kaiser und das Reich schwierigen Zeiten darstellt.

Im „Land der Hunnen“⁴⁸¹, von Manandjan in der Provinz Siunnia⁴⁸² lokalisiert, geriet Herakleios in eine weitere kritische Lage: Zu seiner einen Seite war die Armee

⁴⁷⁵ „Καὶ ἀνοίξας τὰ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλια εὗρεν ἐπιτρέποντα αὐτῷ ἐν Ἀλβανία παραχειμάσαι“. Ibid; bei Kedrenos wortwörtlich kopiert: Georgii Cedreni hist. compendium 690.

⁴⁷⁶ „Τούτους τῆ εὐσυμπαθήτῳ αὐτοῦ καρδία ἐλέησας τῶν δεσμῶν ἔλυσεν“. Theophanis chronographia 308 Ähnlich bei Kedrenos, statt „καρδία“ aber „ψυχή“: Georgii Cedreni hist. compendium 690.

⁴⁷⁷ The Armenian history attributed to Sebēos 81–82.

⁴⁷⁸ MANANDJAN, Маршруты персидских походов 140.

⁴⁷⁹ „Τὴν χεῖρά σου, δέσποτα, πρὶν ἀπολέσθαι ἡμᾶς τοὺς ἀθλίους· εἴκομεν γάρ σοι, ἐν οἷς ἂν κελεύης.“ Theophanis chronographia 309.

⁴⁸⁰ MANANDJAN, Маршруты персидских походов 141.

⁴⁸¹ Theophanis chronographia 310.

⁴⁸² MANANDJAN, Маршруты персидских походов 141. Die Position von Manandjan wurde in der neuesten Literatur unterstützt von Constantin Zuckerman (ZUCKERMAN, Heraclius in 625 192–193), aber nicht angenommen von W. Seibt, der im „Land der Hunnen“ eine

von Šahrbaraz, zu seiner anderen die von Šahin. Er soll dort vor seinen Soldaten eine weitere Rede gehalten haben, die zur Annahme der „Martyrerkrone“ aufrief und eine mögliche postume Belohnung erwähnte⁴⁸³. Der Satz passt nicht gut in seinen Kontext in der *Chronographia*, denn direkt davor geht es um einen ruhmvollen Sieg des Herakleios über alle drei feindlichen Armeen: Erst „vertrieb“ („τρέπει“) er die vereinigte Armee von Šahrbaraz und Šahraplakan und „tötete eine große Zahl“ („τούτους ... πλῆθος πολὺ ἀνέϊλεν“) von feindlichen Soldaten beim Verfolgen, sodass auch Šahraplakan ums Leben kam⁴⁸⁴. Danach „vertrieb“ („τρέψάμενος“) er auch die angekommene dritte Armee, tötete ebenfalls den größten Teil der Soldaten, zerstreute die übrigen, die daraufhin flohen („τούς λοιπούς διέσπειρε φεύγοντας“), und übernahm ihr Lager⁴⁸⁵. Danach tauchen die drei persischen Armeen plötzlich nochmals auf, verfolgen Herakleios und treiben ihn in eine Lage, in der er von Martyrerkrone spricht. Darüber hinaus wissen wir aus anderen Quellen, dass Šahraplakan, der nach Theophanes 625 getötet worden sein soll, wohl mindestens bis 627 lebte, da er dann an der Kampagne in Georgien beteiligt war⁴⁸⁶.

Die von Theophanes und Kedrenos vorgestellte Version der Ereignisse in Siunna ergibt also wenig Sinn⁴⁸⁷. Wenn Herakleios wirklich drei feindliche Armeen zugleich besiegt und einen von drei Oberkommandanten ermordet hätte, wäre es gänzlich unmöglich gewesen, die verbleibenden persischen Soldaten so schnell wieder zu versammeln und zu organisieren, dass sie ihren Sieger so bald in eine solch aussichtslose Lage bringen konnten. Es gibt also zwei Möglichkeiten: Entweder der Feldzug in Siunna, von dem wir nur den Bericht des Theophanes (und Kedrenos) haben, fand wirklich statt – in diesem Fall wäre es logisch, dass Herakleios eine der

Andeutung auf das Gebiet Apahunik sah; allerdings werden dafür nicht genug Beweise gegeben (SEIBT, ὁ δὲ βασιλεὺς 595–96).

⁴⁸³ Theophanis *chronographia* 310–311. Zu den „Martyrerkrone“ und der Idee eines „heilsbringenden Krieges“ siehe oben, Abschnitt 2.5.2.

⁴⁸⁴ Theophanis *chronographia* 310; ähnlich bei Kedrenos: *Georgii Cedreni hist. compendium* 691.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *The History of the Caucasian Albanians* 85.

⁴⁸⁷ Die Ereignisse in Siunna wurden in der Literatur sehr wenig analysiert. James Howard-Johnston nahm die Version des Theophanes fast unkritisch an (HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian Campaigns* 18); Jakov Manandjan und Ernst Gerland interessierten sich nur für die Geographie dieses Feldzugs und nicht für die Logik der relevanten Narrative (MANANDJAN, *Маршруты персидских походов* 141; GERLAND, *Die persischen Feldzüge* 358–359). Interessant ist, dass Gerland dabei Herakleios statt nach Siunna weit nach Norden, „in die nördlichen Kaukasusländer“ gehen ließ und anschließend den ganzen Weg zurück, was wenig Sinn ergibt. Paul Speck übersprang die relevanten Zeilen des Theophanes vollständig (SPECK, *Das geteilte Dossier* 129–130).

feindlichen Armeen nur verdrängt und sich dadurch den Weg heraus geöffnet hat, wie er es auch kurz zuvor beim „anderen Tigranokert“ gemacht hatte. Oder Theophanes hat sich in seinem Bericht für A. M. 6115 geirrt und aus einen Kessel um Tigranokert zwei Kessel gemacht. Pseudo-Sebeos nämlich, der den Rückzug von 625 ganz detailliert beschrieb, kennt nur den Kessel um Tigranokert.

Noch spannender ist in der Darstellung des Rückzugs 625–626 bei den byzantinischen Chronisten: Obwohl er von seinem Anfang im kaukasischen Albanien bis zu seinem Ende in Kleinasien ganz eindeutig ein Feldzug der *zurückziehenden* byzantinischen Armee war, schildern die Chronisten sie als eine (wenn auch dramatische) *Offensive* mit vielen Siegen und nicht als Rückzug. So war es Anfang 625 nicht der Kaiser, der im entfernten Albanien offene Schlachten vermied, sondern es waren die Perser: Sie „wagten nicht, im Kampf zu stehen gegen die Person des Kaisers“⁴⁸⁸. Und es soll Herakleios gewesen sein, der auf seinem Weg von Albanien nach Siunna mit zwei persischen Armeen in seinem Rücken „mit all seiner Geschwindigkeit gegen Chosrau eilte“⁴⁸⁹, auch wenn das, mit Rücksicht auf die historische Geographie jener Gebiete und die vorhergehende Marschrute des Herakleios, gänzlich unvorstellbar ist. Der neutrale Movses Dashuranci stellte diese Ereignisse allerdings viel glaubwürdiger dar: „Ein weiterer persischer General marschierte aus Rom [Kleinasien – A. S.], warf die Armee des Herakleios zurück und trieb ihn durch das Land der Siwnik [Siunna – A. S.]“⁴⁹⁰.

So werden bei den byzantinischen Chronisten die Angriffe der vereinigten großen Armee des Šahrbaraz und Šahin dargestellt: „Sarbarasas vereinigte sich mit Sain und versammelte die geretteten Barbaren erneut und hatte vor, wieder gegen Herakleios vorzurücken“⁴⁹¹. Diese „geretteten Barbaren“ jedoch, wie wir aus dem Folgenden erfahren, verfolgten die Armee des Herakleios den ganzen Weg von Siunna durch Armenien bis Kleinasien.

Was die Zahl der Siege betrifft, soll Herakleios nach Theophanes während des Rückzugs 625–626 (A. M. 6115–6116 in seinem Text) insgesamt an drei großen Schlachten und einem kleineren Gefecht teilgenommen haben, und in allen soll er gesiegt haben. Trotzdem finden wir ihn am Ende des Feldzugs in Kappadokien und nicht bei Ktesiphon.

⁴⁸⁸ „Οὐκ ἐθάρρησαν κατὰ πρόσωπον τοῦ βασιλέως πρὸς πόλεμον στήναι“. Theophanis chronographia 309.

⁴⁸⁹ „καὶ ὅπισθεν ἀμφοτέρους ἐάσας κατὰ Χοσρόου μετὰ σπουδῆς ἤλαυνεν“. Ibid.

⁴⁹⁰ The History of the Caucasian Albanians 81.

⁴⁹¹ „ὁ δὲ Σαρβαραζᾶς ἐνωθεὶς τῷ Σάϊν ἐπεσύναξε τοὺς σωθέντας βαρβάρους· καὶ πάλιν διεννοοῦντο κατὰ Ἡρακλείου χωρεῖν“. Theophanis chronographia 310. Siehe auch fast identisch bei Kedrenos: Georgii Cedreni hist. compendium 691.

Wenn wir den weiteren Verlauf dieser Kampagne skizzieren, führte der Weg des Herakleios durch die Gebiete Persarmeniens, nämlich durch die Provinzen Bagrevand und Apuhanik. Bei der Stadt Arčeš an der nördlichen Küste von Vansee (heut. Erciş, Türkei) soll ein Nachtgefecht stattgefunden haben. Initiator eines solchen Gefechts, das für die schwächere Armee normalerweise vorteilhaft ist, war natürlich Herakleios, und auch Theophanes erkennt das an, denn er schreibt: „Er [Herakleios – A. S.] hatte vor, den Sieg in der Nacht zu stehlen“⁴⁹². Von diesem Gefecht haben wir Nachrichten sowohl des Theophanes als auch des Pseudo-Sebeos; sie sind sehr ähnlich und berichten vom Sieg der römischen Armee und von der Flucht des Šahrbaraz⁴⁹³. Das soll im späten Herbst stattgefunden haben, da uns Berichte vorliegen, dass Herakleios den Winter in den armenischen Gebieten nördlich vom Vansee verbrachte⁴⁹⁴.

Im Frühling 626 begann die zweite Phase des byzantinischen Rückzugs aus Armenien: Herakleios entschied sich nach der Besprechung der möglichen Wege mit seinen Truppenführern für einen Weg durch Syrien. Er ging also in Richtung Westen durch Martyropolis und Amida, überschritt dann mit viel Mühe den Euphrat und erreichte Samosata⁴⁹⁵ — alles unter Verfolgung der stärkeren Armee des Šahrbaraz. Danach überschritt er das Taurusgebirge und kam durch Germanikeia nach Adana in Kilikien. Bei Adana, am Fluss Saros, soll ein weiteres Gefecht stattgefunden haben, das uns zum nächsten Thema der Erzählung führt.

Es ist somit zu betonen, dass die byzantinischen Chronisten die Schwierigkeiten der Darstellung des byzantinischen Rückzugs 625–626 nicht bewältigten. Das ruhmvolle Reich und der siegreiche Kaiser *durften* keine Niederlagen erleiden und *durften* sich nicht rückziehen. Wenn sie das jedoch tun und das auch für die Geschichtsschreiber klar ist, müssen der Rückzug und die Niederlagen in den Darstellungen wie *Offensiven* und *Siege* aussehen. Durch eine solche Verfälschung der historischen Realität entstehen die bekanntesten chronikalischen Narrative, die wir über diese Ereignisse haben, nämlich die von Theophanes und Kedrenos. Zum Glück gibt es aber Texte anderer Traditionen, wie z. B. Pseudo-Sebeos, zudem haben wir in allen Texten genug geographische Daten, die bei der Rekonstruktion des realen Kriegsverlaufs helfen.

⁴⁹² „διανοεῖται ἐν νυκτὶ κλέψαι τὸν πόλεμον“. Theophanis chronographia 311. Der Satz stammt aus dem fragmentarisch erhaltenen dritten Teils des Gedichts „Heraclias“ von Georgios Pisides: Heraclias III, frg. 9 (Giorgio di Pisidia, Poemi 279).

⁴⁹³ Theophanis chronographia 311–312; The Armenian history attributed to Sebēos 82–83.

⁴⁹⁴ Theophanis chronographia 312.

⁴⁹⁵ Für eine zuverlässige Rekonstruktion seines Weges siehe: MANANDJAN, Маршруты персидских походов 145.

2.5.7. Zweikampf auf der Brücke

Die Erzählungen über die persönlichen Heldentaten des Kaisers Herakleios im persischen Krieg entstanden parallel zu dem Krieg. Der zwischen 628 und 630 verfasste, aber heute nur in Fragmenten erhaltene dritte Teil des Gedichts *Heraclias* des Georgios Pisides enthält schon Hinweise auf die Zweikampfszenen mit Teilnahme von Herakleios. Das betrifft die Fragmente 18, 19 und 47 in der Ausgabe von Agostino Pertusi, die höchstwahrscheinlich das Gefecht 626 am Fluss Saros (dem heutigen Seyhan) in Kilikien und die entscheidende Schlacht im Dezember 627 bei Nineveh wiedergeben⁴⁹⁶. Indem Pisides das Gefecht am Saros darstellt, bemerkt er, dass sich die „Barbaren ... wie Frösche in den Fluss wegen der Enge der Brücke stürzten“⁴⁹⁷, und im nächsten Fragment geht es um die Heldentaten eines namentlich ungenannten Kriegers, in dem aber der Hauptheld des Gedichts, Kaiser Herakleios, leicht zu erkennen ist:

Wie kühn er sich für die Schlacht ausrüstet
Und gegen eine solche Menge alleine steht;
Und wie ein Amboss alle Schläge abwehrt⁴⁹⁸.

Diese sowie vielleicht weitere uns unbekanntes Fragmente wurden im frühen 9. Jh. von Theophanes mit wenigen Änderungen in seine *Chronographia* integriert. Das Fragment 18 wird zum Teil des Narrativs, das von der Person des Erzählers berichtet wird; das Fragment 19 wird dem Gegner, dem persischen Feldherrn, in den Mund gelegt und spielt so eine noch wichtigere Rolle: Sogar der feindliche General bemerkt, wie tapfer Herakleios kämpft! In der Darstellung des Theophanes, die anders als vereinzelte Fragmente von Pisides einheitlich ist (einheitlich dürfte übrigens auch der relevante Teil der *Heraclias* des Pisides gewesen sein; in einer solchen Form ist er aber nicht mehr erhalten⁴⁹⁹), werden eine Zweikampfszene

⁴⁹⁶ Zur Darstellung des Zweikampfs bei Nineveh im Dez. 627 siehe Abschnitt 2.5.9 („Die große Offensive 627/628“).

⁴⁹⁷ „καὶ τῆ στενώσει τῆς γεφύρας <βάρβαροι> / ἔρριπτον αὐτοὺς ὡσπερ βάρτραχοι“. Her. III, fragm. 18 (Giorgio di Pisidia, Poemi 281).

⁴⁹⁸ „πῶς <γὰρ> θρασὺς πρὸς τὴν μάχην ὀπλιζέται / καὶ πρὸς τοσοῦτο πλῆθος ἤρμοσται μόνος; / <ἀλλ’> ὡσπερ> ἄκμων τὰς βολὰς ἀποπτύει“. Her. III, fragm. 19 (Giorgio di Pisidia, Poemi 282).

⁴⁹⁹ Von James Howard-Johnston wurde die Hypothese aufgestellt, dass es bei Pisides nicht um ein verlorenes drittes Lied des Gedichts *Heraclias* geht, sondern um ein anderes, ebenfalls verlorenes Werk, das sowohl prosaische als auch poetische Elemente enthielt, sich auf die offiziellen Kriegsberichte des Herakleios stützte und später in die *Chronographia* des Theophanes integriert wurde. Dieses Werk des Pisides nennt Howard-Johnston „eine offizielle Geschichte der persischen Feldzüge von Herakleios“ (HOWARD-JOHNSTON, *The official history* 57–87; HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 284–295; HOWARD-

zwischen Herakleios und einem persischen „Riesen“ sowie weitere Heldentaten des Kaisers dargestellt:

„Als der Kaiser sah, dass die Barbaren durch die Verfolgung die Schlachtordnung auflösten [...], zog er gegen sie los. Und ein riesiger Mann traf mitten auf der Brücke auf den Kaiser und griff ihn an. Und der Kaiser schlug ihn und stürzte ihn hinunter in den Strom des Flusses. Als er fiel, flohen die Barbaren und stürzten sich wie Frösche in den Fluss wegen der Enge der Brücke, während die anderen durch das Schwert ums Leben kamen [...] [Herakleios – A. S.] kämpfte auf übermenschliche Art und Weise, so dass Šahrbaraz, in Erstaunen geraten, zu einem gewissen Kosmas sagte, dem ihm nahe stehenden römischen Überläufer: „Schaue dir den Kaiser an, o Kosmas, wie kühn er im Kampf steht und gegen eine solche Menge alleine kämpft und wie ein Amboss alle Schläge abwehrt“⁵⁰⁰.

JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*, Kap. 9). Wir bleiben dennoch skeptisch gegenüber dieser Hypothese. Erstens gibt es für ein komplexes prosaisch-poetisches Werk keine Präzedenzfälle in der gesamten byzantinischen Literatur und, wenn doch solche existiert haben sollten, würden wir bestimmt überall in den späteren Werken Verweise auf die extraordinäre Besonderheit dieses Werkes haben; es gibt jedoch keine. Zweitens wird das quellenkritische Problem, das durch das Vorhandensein eines – wenn auch ziemlich langen – poetischen Werkes des Pisides relativ leicht gelöst werden kann, durch die Hypothese eines komplexen prosaisch-poetischen Werkes unnötigerweise erschwert. Drittens stützt sich die Hypothese von J. Howard-Johnston zum großen Teil auf die auf C. Mango zurückgehende, aber in den neueren Arbeiten (R. Scott, J. Ferber) überwundene Vorstellung, dass der angeblich schlecht ausgebildete Theophanes es nicht vermochte, den Bericht über die letzte Kriegsperiode zu verfassen, jedoch aber der Intellektuelle Pisides. Und deshalb soll er der eigentliche Autor der relevanten Einträge der *Chronographia* gewesen sein. Wir haben anderswo versucht, diese überskeptische Einstellung gegenüber Theophanes zu bekämpfen und viele ihm zugehörigen Autorenstrategien zu identifizieren (SIRO-TENKO, *Constructing Memory* 223–242). Zum Problem der Autorschaft des dritten Lieds der *Heraclias* siehe detaillierter den Abschnitt 2.5.9 („Die große Offensive 627/628“).

⁵⁰⁰ „Ὁ δὲ βασιλεὺς ἑωρακῶς τοὺς βαρβάρους τῇ διώξει τὴν τάξιν λύσαντας ... κατ’ αὐτῶν ἐχώρησεν. ἀνὴρ δὲ τις γιγαντιαῖος τῷ βασιλεῖ συναντήσας μέσον τῆς γεφύρας προσέβαλεν· ὁ δὲ βασιλεὺς τοῦτον πατάξας ἐν τῷ ρείθρῳ τοῦ ποταμοῦ ἔρριψεν. τούτου δὲ πεσόοντος, εἰς φυγὴν ἐτράπησαν οἱ βάρβαροι καὶ τῇ στενώσει τῆς γεφύρας ὡς βάτραχοι εἰς τὸν ποταμὸν ἑαυτοὺς ἔρριπτον· ἄλλοι δὲ καὶ τοῖς ξίφεσιν ἀνηροῦντο [...] ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων, ὡς καὶ τὸν Σάρβαρον ἐκπλαγῆναι καὶ <πρὸς> Κοσμᾶν τινα πλησίον αὐτοῦ ἐστῶτα πρόσφυγα Ῥωμαίων μαγαρίτην εἶπεῖν· “ὄρᾳς τὸν καίσαρα, ὦ Κοσμᾶ, πῶς θρασύς πρὸς τὴν μάχην ἴσεται καὶ πρὸς τοσοῦτο πλῆθος μόνος ἀγωνίζεται καὶ ὡς ἄκμων τὰς βολὰς ἀποπτύει.” Theophanis *chronographia* 314. Ähnlich auch bei Kedrenos: *Georgii Cedreni hist. compendium* 694.

Die mit Pisides identischen Zeilen des Theophanes sind durch Unterstreichung markiert.

Erst bei Theophanes wird also die ganze Szene klar. Die Armeen des Herakleios und Šahrbaraz stehen an gegenüberliegenden Ufern des Flusses Saros, dazwischen befindet sich eine Brücke. Mittels einer vorgetäuschten Flucht gelingt es den Persern, einen Teil der römischen Armee an das andere Ufer zu locken, wo sie vom überlegenen Feind erwartet und zur Flucht gezwungen wird. Nun rückt der Kaiser Herakleios in den Vordergrund: Er rettet seine Armee vor der Vernichtung, indem er einen persischen Riesen persönlich erschlägt⁵⁰¹, die anderen dazu bringt zu flüchten und somit die römische Flucht zum römischen Sieg macht. Seine Heldentat wird sogar von seinem Gegner bemerkt.

Die so beschriebene Zweikampfszene schließt sich an die reiche epische Tradition der Zweikämpfe mit Teilnahme eines Helden an, der zugleich Herrscher ist, angefangen schon bei Homer. In der Form, wie sie bei Pisides und Theophanes auftritt – der Kampf mit einem Riesen – erinnert sie aber noch mehr an den alttestamentlichen Kampf zwischen David und Goliath. Die zeitgenössischen Byzantiner hatten ebenfalls eine solche Assoziation. Gleich ob ein Zweikampf zwischen Herakleios und dem persischen Riesen irgendwann tatsächlich stattgefunden hatte, sie sahen oftmals im schweren, vielleicht auch verzweifelten Kampf des Kaisers gegen die siegreichen persischen Armeen einen ungleichen Kampf, in dem die schwächere Seite mit Beistand Gottes letztlich siegte. Und ein idealtypisches Beispiel für solch einen Kampf war für die christlichen Zeitgenossen natürlich der Zweikampf zwischen David und Goliath. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass auch der ganze persische Krieg metaphorisch als ein Kampf zwischen David und Goliath dargestellt wurde.

⁵⁰¹ Die Zweikampfszene zwischen Herakleios und dem persischen Riesen beschreibt ebenfalls, wenn auch kurz, ein hispanischer Chronist aus der Mitte des 8. Jh., wobei die Parallele David–Goliath besonders hervorgehoben wird: *Continuationes Isidorianae* 336.



Abb. 11. Teller mit dem Kampf zwischen David und Goliath. Silber, Durchm. 49.4 cm. Byzantinisch, Konstantinopel, ca. 629–630. Metropolitan Museum of Art, New York.⁵⁰²

Oben auf diesem Silberteller sehen wir die Vorbereitung von David und Goliath auf den Kampf sowie ein deutliches Symbol, die göttliche Hand, die auf David als Auserwählten Gottes hinweist; in der Mitte wird der Zweikampf dargestellt und unten sehen wir David, der den Kopf von Goliath abschlägt. Dieser Silberteller ist nur einer, wenn auch der größte und am feinsten gefertigte aus einer Reihe von auf Zypern gefundenen sogenannten David-Tellern. Alle stellen verschiedene Aspekte des Lebens Davids nach den relevanten alttestamentlichen Büchern dar. Die Interpretationen, welche die Herstellung dieser Reihe mit dem Kaiser Herakleios in Verbindung setzen, der sich bekanntlich als ein „neuer David“ darstellen lassen wollte und seinen nach dem persischen Krieg geborenen Sohn David nannte,

⁵⁰² Zitiert nach der offiziellen Seite des Metropolitan Museum: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464377> (Lizenz: gemeinfrei, letzter Zugriff: 08.06.2020).

scheinen ziemlich realistisch⁵⁰³. Darüber hinaus war König David das unter den Byzantinern beliebteste aller alttestamentlichen Vorbilder für den Kaiser; da Jesus an vielen Stellen des Neuen Testaments als „Sohn Davids“ bezeichnet wurde, galt der König David auch als ein idealtypisches Vorbild für den christlichen Herrscher als solchen⁵⁰⁴.

Eine der frühesten Beschreibungen des Zweikampfes zwischen Herakleios und seinem persischen Gegner findet sich in der Mitte des siebten Jahrhundert im Frankenreich entstandenen Fredegar-Chronik. Über welche Vermittler die Erzählung dieses vom oströmischen Reich ziemlich weit entfernte Gebiet so schnell erreichte, ist unbekannt. Um welchem der zwei in der griechischen Tradition bekannten Zweikämpfe es in der Fredegar-Chronik geht – 626 an der Brücke über den Fluss Saros oder im Dezember 627 bei Nineveh –, ist ebenfalls nicht bekannt. Die Zweikampfszene ist in der Darstellung der Fredegar-Chronik das zentralste Element des römisch-persischen Krieges; darüber hinaus weiß der Autor fast nichts über diesen Krieg. Die Zweikampfszene bei ihm kann man also eher als eine paradigmatische Darstellung des gesamten Krieges deuten als die Darstellung irgendeines konkreten Kampfes.

In der Darstellung der Fredegar-Chronik sendet der Kaiser Herakleios dem Großkönig Chosrau eine Herausforderung zum Zweikampf. Chosrau nimmt sie an, schickt aber im letzten Moment einen *fortissimus in prelio patricius*, anstatt selbst zu erscheinen. Herakleios weiß von diesem Betrug nichts und tritt gegen seinen offenbar ziemlich großen und mächtigen Gegner „wie ein neuer David“ (*ut novos Davit*) an⁵⁰⁵. Um seinen Gegner abzulenken benutzt Herakleios folgenden Trick: er fragt den herankommenden Gegner, warum ihm die anderen folgten, wenn doch ein Zweikampf verabredet worden war, und als derjenige den Kopf dreht, um diese „anderen“ zu sehen, reitet Herakleios schnell auf ihn zu und schlägt ihm den Kopf ab⁵⁰⁶. Der Autor verurteilt aber das unfaire Verhalten des Herakleios nicht: es ist in

⁵⁰³ WEITZMANN, Prolegomena to a Study of the Cyprus Plates; WANDER, The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath; ALEXANDER, Heraclius, Byzantine Imperial Ideology. Die Kritik gegenüber der „kaiserlichen“ Interpretation der David-Teller, geäußert vor allem von Ruth Leader (LEADER, The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium), vermag nicht zu überzeugen.

⁵⁰⁴ RAPP, Old Testament Models 190–192; ALEXANDER, Heraclius, Byzantine Imperial Ideology 228. Zur Verwendung des David-Modells in der höfischen Panegyrik von Spätbyzanz siehe: ANGELOV, Imperial Ideology 86–93.

⁵⁰⁵ Fredegarii et aliorum chronica 152.

⁵⁰⁶ „Cumque uterque cum aequitis hy duo congressione priliae in invicem propinquarent, Aeraglius ait ad patricium, quem imperatore Persarum Cosdroae stemabat, dixit: ‚Sic convenerat, ut singulare certamen priliandum debuissimus conflare, quare postergum tuom alii secuntur?‘ Patricius ille girans capud conspexere, qui postergum eius venerit, Aeraglius

seiner Darstellung eine Art Vergeltung der unfairen Tat des Chosrau, der, statt selbst in den Kampf zu ziehen, einen *patricius* schickte.

Auf die Frage, woher das früheste uns zur Verfügung stehende Material über die Zweikämpfe mit einer Teilnahme des Herakleios stammt, d. h. worauf sich die Angaben von Pisides, der Fredegar-Chronik, einer hispanischen Chronik, des Theophanes und des Nikephoros stützen, kann man nur hypothetisch antworten. Paul Speck vermutete, dass diese sehr literarisch ausgeschmückten Zweikampfszenen aus einem frühen, wahrscheinlich zeitgenössischen vulgärgriechischen „Roman“ über Herakleios stammen⁵⁰⁷. Er muss in Byzanz im siebten und in den folgenden „dunklen Jahrhunderten“ ziemlich einflussreich gewesen sein und auch die Geschichtsschreibung durch eine Reihe der populären Szenen (wie z. B. Zweikampfszenen) bereichert haben. Danach aber, mit der raschen Entwicklung des mit den arabisch-byzantinischen Kriegen verbundenen Heldenepos, ging das Heldenepos um Herakleios offenbar verloren oder verschmolz mit dem konkurrierenden neueren und „aktuelleren“ Epos⁵⁰⁸.

Wir müssen ergänzen, dass die Tatsache, dass die Zweikampfszenen bei Theophanes auf den Zeitgenossen Pisides zurückgehen, schon ein zureichender Beweis dafür ist, dass bereits in den ersten sich an den persischen Krieg anschließenden Jahren ein heroisches Narrativ um Herakleios im oströmischen Reich zirkulierte. Die Zweikampfszenen waren nur Teile dieses Narrativs. Wir bezweifeln aber, dass dieses schon in der Herakleioszeit die der Literaturwissenschaft gut bekannte Form eines „Romans“ hatte: Eher kann man von vielen, noch nicht in einem literarischen Werk verbundenen Erzählungen reden, die den ruhmvollen Sieger und Rückeroberer des Wahren Kreuzes feierten. In der Ursprungsform könnten diese Erzählungen mündlich gewesen sein; aber ziemlich früh wurden sie verschriftet, so dass wir schon in der Mitte des siebten Jahrhunderts manche solcher Erzählungen in der Fredegar-Chronik finden.

accum calcaneum vehementer urguens, extrahens uxum, capud patriciae Persarum truncavit“. Ibid.

⁵⁰⁷ SPECK, Das geteilte Dossier 138–139, 141–144.

⁵⁰⁸ Hans-Georg Beck bemerkte in seinem umfangreichen Werk zur byzantinischen Volksliteratur, dass die Hinweise auf die dem byzantinisch-islamischen Kampf vorausgehende historische Periode (wie der persische Krieg unter Herakleios) in der mittelbyzantinischen Heldenepik, wenn überhaupt, nur sehr schwer zu finden sind. Hauptsächlich sind die mittelbyzantinischen epischen Lieder der byzantinisch-islamischen Konfrontation gewidmet, betrachtet aus der Retrospektive von einigen Jahrhunderten (BECK, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur 48–50). Das Narrativ um Herakleios, kann man dazu ergänzen, wurde offenbar vergessen oder verschmolzen wurde mit dem nun aktuelleren Epos.

Die Zweikampfszenen mit Teilnahme des Herakleios genossen im mittelalterlichen Westen noch größere Popularität als in Byzanz. Fast jeder relativ detaillierte Text, egal ob historiographischer oder chronographischer Gattung, der über Herakleios etwas zu sagen hat, erwähnt den Zweikampf zwischen Herakleios und seinem persischen Gegner. Blicken wir nun auf einige der auffälligsten Besonderheiten, die für viele westliche Texte kennzeichnend sind.

Erstens ist es ein großer Wirrwarr, das in vielen westlichen Darstellungen herrscht. Sogar die Stellung des Gegners des Herakleios ist in den westlichen Quellen unterschiedlich: Manchmal ist es Chosrau selbst⁵⁰⁹, viel häufiger sein Sohn⁵¹⁰; es kann auch ein Adelige⁵¹¹ oder bloß ein Riese⁵¹² sein. Wahrscheinlich ist diese Dissonanz dadurch zu erklären, dass schon das im Osten entstandene Narrativ über Herakleios in seiner ursprünglichen Form volkstümlich und nicht einheitlich war und dass es im Westen während der Transmission und Rezeption dieses Wissens unvermeidlich zu weiterer Dissonanz kam.

Ein merkwürdiges geographisches Detail ist zudem in der Reihe westlicher Darstellungen der Zweikampfszene zu finden. Herakleios soll dieser Darstellungen nach⁵¹³ mit seinem persischen Gegner auf der Donaubrücke gekämpft haben. In den Werken der die Geographie ihres Landes kennenden byzantinischen Autoren finden wir so etwas natürlich nicht, aber in der Vorstellung der westlichen Autoren scheinen Donau und Saros gleich weit entfernt irgendwo im fernen Osten zu liegen, wo der römische Kaiser seinen Krieg gegen die Perser führte. Die Erwähnung der Donaubrücke ist auch relativ alt, zu finden schon in der anonymen Homilie *Reversio sanctae crucis* aus dem siebten oder achten Jahrhundert⁵¹⁴. Leider erregte diese Stelle in der Homilie nicht die Aufmerksamkeit des Herausgebers, und die Geschichte der Erwähnung der Donaubrücke in westlichen Quellen bleibt in der Forschungsliteratur kaum recherchiert. Es bleibt uns nur anzunehmen, dass eine uns unbekannt östliche Quelle, die vom Autor der anonymen *Reversio* benutzt wurde (sei es ein griechischer Text oder ein in Italien angekommener Flüchtling aus dem Osten), nur einen großen, vielleicht nicht konkret genannten Fluss erwähnte, der sich unter dem Feder des Autors ins *Danubium magnum fluvium* transformierte.

⁵⁰⁹ Sächsische Weltchronik 138.

⁵¹⁰ Siehe z. B.: BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 182, 194; Gotifredi Viterbiensis pantheon 197; *Legenda aurea – Goldene Legende* 137.

⁵¹¹ *Fredegarii et aliorum chronica* 152.

⁵¹² *Continuationes Isidorianae* 336.

⁵¹³ BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 182; *Otonis Frisingensis chronica* 240–241; Gotifredi Viterbiensis pantheon 197; *Legenda aurea – Goldene Legende* 137; Sächsische Weltchronik 138; Gautier d'Arras, *Eracle* 162, *Otte*, *Eraclius* 99.

⁵¹⁴ BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 182.

In späteren hagiographischen Texten wurde dies gedankenlos wiederholt und gelangte von dort aus auch in die chronographische Tradition: Sogar der berühmte Otto von Freising spricht vom Zweikampf auf der Donaubrücke als von einem unbestreitbaren historischem Faktum⁵¹⁵!

Allusionen auf die Zweikampfszene zwischen dem Herakleios und dem Sohn des Chosrau enthält auch die lateinische Hymnographie. Erwähnt werden muss hier vor allem der „Salve Crux“ – der Hymnus zum Kreuzerhöhungstag, den die mittelalterliche Tradition dem bekannten Dichter und Komponisten Adam de St. Victor († 1146) zuschrieb, der aber wahrscheinlich späteren Ursprungs ist⁵¹⁶.

Salve, Crux, arbor vitae praeclara [...]
Tu properantis contra Maxentium,
Tu proeliantis juxta Danubium
Constantini gloria.
Favens Heraclio perdis cum filio
Chosroe profanum⁵¹⁷.

Das Kreuz Christi dürfte also Herakleios in seinem Kampf gegen den „Heiden“ Chosrau und seinen Sohn geholfen haben. Von einem Zweikampf ist nicht direkt die Rede, aber er ist gemeint, da der Sohn des Chosrau in allen uns bekannten westlichen Texten nur die Rolle des Gegners des Herakleios im Zweikampf spielt und in keinem anderen Kontext erwähnt wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach muss hier der unbekannte Autor eines der Manuskripte der weitverbreiteten *Reversio sanctae crucis* als Quelle benutzt haben.

Bemerkenswert ist auch die Parallelisierung mit Konstantin dem Großen, die im Hymnus ausdrücklich vorgenommen wird. Kaiser Konstantin hat die Goten und Sarmaten *juxta Danubium*, an Donau, besiegt und ebenfalls an der Donau fand, wie so viele lateinische Hagiographen und Chronisten glaubten, auch der Zweikampf zwischen Kaiser Herakleios und dem Sohn des „gottlosen“ Königs Chosrau statt. Nur

⁵¹⁵ Ottonis Frisingensis chronica 240–241.

⁵¹⁶ Léon Gautier, der eine kritische Ausgabe der poetischen Werke von Adam de St. Victor vorbereitete, die 1859 erschien und wenigstens zweimal nachgedruckt wurde, hielt die Zuschreibung des „Salve Crux“ an Adam de St. Victor, die in einigen Handschriften enthalten ist, für verdächtig. Seine Argumente waren stilistische Unterschiede zwischen dem „Salve Crux“ und den zweifellos Adam de St. Victor zugehörigen Hymnen sowie die Tatsache, dass er niemals in den aus dem Kloster St. Victor stammenden Sammlungen der Kirchenmusik zu finden ist: *Oeuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor* 272. In die neuere Ausgabe der Sequenzen des Adam de St. Victor von Jean Grosfillier wurde dieser Hymnus nicht aufgenommen; der Herausgeber liefert aber kein Kommentar zur Frage seiner Überlieferung und Autherschaft: *Les séquences d'Adam de Saint-Victor* 855–868.

⁵¹⁷ Adamus s. Victoris 1513–14.

mit Hilfe einer siegbringenden Waffe – des Kreuzes des Herrn – wurden die beiden Siege der christlichen Kaiser ermöglicht, so der Hymnograph.

Im späten 15. Jahrhundert wurde der „Salve Crux“-Hymnus vom flämischen Komponisten Jacob Obrecht komponiert⁵¹⁸. In dieser Form gewann er an Popularität und verbreitete sich in ganz Europa.

Die Donaubrücke als Schauplatz des entscheidenden Kampfes zwischen Herakleios und seinem persischen Gegner sowie ihrer Armeen ist nur ein Teil der imaginären Geographie des persischen Kriegs, die für einen Teil unserer Autoren, nämlich für die Autoren der Ritterromane des 12.-13. Jh., charakteristisch ist. Diese imaginäre Geographie wird besonders herausragend, wenn diese Autoren von Eroberungsplänen des „gottlosen Chosrau“ erzählen: Es soll zuerst Griechenland („Chriechen“⁵¹⁹) erobern wollen, dann „durch Ungarn und über die Sawe ziehen“⁵²⁰, dann die Donau aufwärts gehen und schließlich Otte zufolge Italien und Rom erobern wollen⁵²¹, während er Gautier zufolge durch „passe Mongeu“ in die Normandie, nach Frankreich und Flandern zog⁵²². Das Endziel des Chosrau war es diesen Autoren zufolge also, Italien oder Frankreich zu erobern, also die Gebiete, die die Autoren selber für ihre Heimat oder geistliche Heimat hielten. Daraus folgt eine Art „Aneignung“ des Herakleios-Stoffs: Herakleios, der sich in „Griechenland“ aufhaltende⁵²³ römische Kaiser, wird zugleich zu „unserem“ Beschützer und seine Soldaten werden als „unsere“ Soldaten („li nostre“) bezeichnet⁵²⁴. Die „christliche Welt“ wirkt diesen Vorstellungen nach wie eine Einheit, schließt die Heimaten der Autoren ein und wird durch den in Konstantinopel regierenden Kaiser vertreten. Die Donau spielt dabei die Rolle einer Art Grenzgebiet der „christlichen Welt“, des östlichsten bekannten Flusses.

Eine solche „Aneignung“ kommt der weitgehenden Modernisierung der historischen Realität sehr nah. In den Ritterromanen über Herakleios erinnert der Zweikampf selbst und sein Umfeld mehr an die historische Realität des 12–13. Jh. in West- und Mitteleuropa als fünf Jahrhunderte davor im weit entfernten Kleinasien

⁵¹⁸ ROSS, *Toward a Theory of Tonal Coherence* 164.

⁵¹⁹ Otte, *Eraclius* 98.

⁵²⁰ „Ze Ungarn uber die sowe“. *Ibid* (zitiert nach der Version A).

⁵²¹ *Ibid*.

⁵²² „Pren le país, passe Mongeu / Et Normandie et France et Flandre“. Gautier d’Arras, *Eraclie* 160.

⁵²³ „Er fur von chriechen unde cham“. Otte, *Eraclius* 96 (zitiert nach der Version B).

⁵²⁴ „Li paiien voient bien les nos, / Et il ne pueent faire rien / Que li nostre ne voient bien“. Gautier d’Arras, *Eraclie* 162.

und Armenien. Es sind die Armeen „der Christen“ („li crestien“⁵²⁵, „die christen“⁵²⁶) und „der Heiden“ („li paiien“⁵²⁷, „die haiden“⁵²⁸) oder „Sarazenen“ („sarrasinois“⁵²⁹), die durch die Donau voneinander getrennt sind; davon sind in der christlichen, also „unseren“ Armee viele „Ritter“ („chevaliers“⁵³⁰) zu finden; die beiden Feldherrn halten vor dem Kampf Rat mit ihren „Baronen“⁵³¹ und ihrem Heer. Herakleios betet die ganze Nacht. Danach folgt die lange Beschreibung der Rüstung des Herakleios und des jungen Chosrau, Sohn des Chosrau. Lange Kettenhemden und die mit Wappen bemalten Schilder werden erwähnt⁵³²; bunte Fähnlein schmückten ihre Speere; Herakleios hat auf seinem weißen Waffenrock ein Kreuzzeichen aus rotem Samt⁵³³ (wie bei den Tempelrittern), sein Gegner goldene Darstellungen eines Löwen und eines Adlers⁵³⁴. Ihr Kampf beginnt wie bei einem Turnier mit einem Speerstoß; zerbrechen die Speere, gehen die Gegner zum Schwertkampf über, und wenn die Pferde erschöpft sind, wird zu Fuß weitergekämpft. Vor dem Kampf (wie bei Gautier d’Arras⁵³⁵) oder während des Kampfs (wie bei Otte⁵³⁶) führen die Gegner auch eine theologische Debatte, in der Herakleios natürlich siegt. Bevor er seinen Gegner tötet, schlägt Herakleios ihm vor, Christ zu werden und sein Leben zu retten; der junge Chosrau lehnt dies jedoch ab und betet stattdessen zu seinem Vater, den er für Gott hält, um Hilfe⁵³⁷, ansonsten, sagt er, „glaube ich an Mohammed, / der den Elenden Hilfe schenkt“⁵³⁸.

Dieser merkwürdige chronologische und geographische Wirrwarr, diese überraschende Übertragung vieler Ideen und Konzepte der Epoche der Kreuzzüge auf das 7. Jh. regt zum Nachdenken darüber an, was in den von Gautier d’Arras und Otte beschriebenen Zweikampfszenen wirklich aus der frühbyzantinischen Epoche stammt. Erstens tragen die Gegner doch historische Namen, Herakleios und der junge Chosrau, auch wenn der reale Großkönig Chosrau niemals einen gleich genannten Sohn hatte. Zweitens ist die Erwähnung, dass der junge Chosrau seinen

⁵²⁵ Gautier d’Arras, *Eracle* 162.

⁵²⁶ Otte, *Eraclius* 100.

⁵²⁷ Gautier d’Arras, *Eracle* 162.

⁵²⁸ Otte, *Eraclius* 100.

⁵²⁹ Gautier d’Arras, *Eracle* 166.

⁵³⁰ *Ibid.*, 162.

⁵³¹ *Ibid.*, 164.

⁵³² Otte, *Eraclius* 103–104.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ Gautier d’Arras, *Eracle* 168, 170.

⁵³⁶ Otte, *Eraclius* 107.

⁵³⁷ Gautier d’Arras, *Eracle* 168.

⁵³⁸ „U je querrai en Mahomet / Qui as caitis conseil tramet“. *Ibid.*, 174.

Vater für Gott hielt, ein Verweis auf das in westlichen wie auch in byzantinischen Quellen weit verbreitete Motiv der Selbstvergöttlichung des Chosrau, der sich in seinem Hochmut einen Tempel baute, in dem er thronte (siehe oben, Abschnitt 2.5.5.). Drittens bleibt die in den Ritterromanen als Schauplatz des Zweikampfs genannte Brücke über einen Fluss erhalten (davon sprachen auch die byzantinischen Autoren wie Pisides), der Fluss ist aber hier die Donau und nicht der Saros, wie von den Byzantinern berichtet.

Die Zweikampfszene auf der Brücke zwischen dem Kaiser Herakleios und seinem persischen Gegner – in diesem Fall dem Großkönig Chosrau – fand auch in der niederländischen Malerei des 15. Jahrhunderts ein etwas unerwartetes Nachleben.



Abb. 12. Zweikampf auf der Brücke. Herakleios tötet Chosrau. Tempera und Öl auf Holz, niederländisch, 1460/80. Art Institute of Chicago, George F. Harding Collection, Eingangsnummer 1990.561⁵³⁹.

In dem Bild stehen die spätmittelalterliche Rüstung und Kronen tragenden Gegner auf der Brücke, von der schon der Chronist Theophanes, sich auf die Gedichte des Pisides stützend, als Schauplatz des Kampfes berichtete.

⁵³⁹ Zitiert nach der offiziellen Seite von Art Institute of Chicago: <https://www.artic.edu/artworks/111608/emperor-heraclius-slays-the-king-of-persia> (Lizenz: gemeinfrei, letzter Zugriff: 06.07.2020).

Das Zweikampfmotiv also ist eines der besten Beispiele für die Heroisierung, die „Aneignung“ und die Modernisierung des Herakleios-Stoffs. Jede neue Epoche und jede neue Gesellschaft modellierte die Zweikampfszene zwischen Herakleios und seinem persischen Gegner nach dem für eigene Zeit üblichen Standard, deshalb gibt fast so viele kämpfenden Herakleioi wie viele es Gesellschaften gab.

Das Zweikampfmotiv stammt offenbar aus zeitgenössischen mündlichen Erzählungen zum persischen Krieg um den strahlenden Helden Herakleios, der seine deutlich stärkeren Feinde mit Gottes Hilfe ruhmvoll besiegt. Die frühen Parallelen mit dem biblischen Kampf zwischen David und Goliath sind deshalb nicht verwunderlich. Natürlich waren solche Wahrnehmungen des Kaisers Herakleios willkommen und wurden unterstützt wie auch jede David-Typologie, die damals eine machtlegitimierende Rolle spielte.

Der nach den byzantinischen Quellen auf der Brücke über Saros in Kilikien stattfindende Zweikampf zwischen Herakleios und einem riesigen Perser findet sich in einer Reihe westlicher Chroniken und Homilien als Zweikampf auf der Donaubrücke, wobei die Donau die Rolle des östlichsten bekannten Flusses spielt – ein Beispiel für die imaginäre Geographie dieser Autoren. Die Autoren der Ritterromane über Herakleios versuchen noch mehr die „Aneignung“ und Modernisierung des Herakleios-Stoffs, wobei der Kaiser Vertreter und Beschützer der gesamten einheitlichen „christlichen Welt“ gegenüber der Aggression der für sie feindlichen „heidnischen“ Welt mit deutlichen Allusionen auf den zeitgenössischen Islam ist. Mit der christlichen Seite dieser Auseinandersetzung identifizieren sich solche Autoren sehr stark: Die Soldaten des Herakleios werden als „unsere Soldaten“ bezeichnet. Das Aussehen der Gegner im Zweikampf zeigt deutlich die „Modernisierung“: Die beiden Kämpfer tragen Rüstung und Gewänder der Kreuzfahrerzeit.

2.5.8. Holofernes, Gorgona und das neue Jerusalem: die Belagerung Konstantinopels

Im Juni 626 begannen die für das Reich gefährlichsten Tage des gesamten Kriegs. Konstantinopel wurde zu Wasser und zu Lande von Awaren und Slawen angegriffen; an der asiatischen Küste standen die mit ihnen verbündeten Perser.

Mit dem awarischen Khagan wurde 623 zwar Frieden geschlossen und Tausende von Goldstücken dafür gezahlt⁵⁴⁰. Eine gewisse Zeit hielt der Vertrag, aber 626, als die persische Armee erneut bis zum Bosphorus vorrückte, dachte der Khagan offenbar, dass dies der richtige Moment sei. Für das Heer, das er nach Konstanti-

⁵⁴⁰ Siehe Unterkapitel 2.5.4 (Heraclius fugiens: Der Awarenüberfall 623).

nopel führte, gab Pisides eine Zahl von 80.000 an; das kann, wie Walter Pohl anmerkte, etwas übertrieben sein, „ist aber keine Phantasiezahl“⁵⁴¹, wenn der Khagan wirklich alle „wilden Völker, deren Leben der Krieg ist“⁵⁴², aufbot. In seinem Heer mussten, offenbar gegen ihren Willen⁵⁴³, auch viele von den Awaren unterworfenen Slawen dienen, die der Khagan als leichtbewaffnete Fußkämpfer und Seeleute einsetzte. Die slawischen Boote, die Monoxyla, waren für die Kampfweise an den Untiefen des Goldenen Horns sehr geeignet. Wichtig ist ebenfalls, dass das Heer des Khagans auch über viele Belagerungsgeräte verfügte⁵⁴⁴; offenbar waren sie frühe Formen von Trébuchets und wurden von den Awaren schon beim Angriff auf Thessaloniki ausprobiert⁵⁴⁵. Die an der asiatischen Küste stehende persische Armee wurde via Signalfeuer koordiniert⁵⁴⁶.

Herakleios war zu jenem Zeitpunkt im Pontos. Er traf die schwierige Entscheidung, nicht zur Verteidigung seiner Hauptstadt zu eilen, sondern mit seiner Armee dort zu bleiben, wo er war, und die Organisation der antipersischen Koalition fortzuführen. Es ging um das mächtige, aber halbnomadische, westtürkische Khaganat, das sich nördlich des Kaukasus befand⁵⁴⁷. Die Westtürken waren häufig an Raub in Gebiete Transkaukasiens beteiligt und an Kriegen mit den Persern gewohnt, würden also für Herakleios gute Verbündeten darstellen⁵⁴⁸. Die Entscheidung des Herakleios war riskant und konnte auch Unzufriedenheit in Konstantinopel hervorrufen (darauf deuten einige Zeilen des Pisides hin⁵⁴⁹), erwies sich im späteren Verlauf des Kriegs jedoch als strategisch sehr vorteilhaft.

⁵⁴¹ POHL, Die Awaren 250.

⁵⁴² Theod. Sync. XI, 25–27 (Analecta Avarica 78).

⁵⁴³ Zur unterworfenen Lage der Slawen im Awarereich siehe: POHL, Die Awaren 112–117.

⁵⁴⁴ Chron. pasch. 719.

⁵⁴⁵ Ioannes, der Erzbischof Thessalonikis und Augenzeuge der ersten awarisch-slawischen Belagerung dieser Stadt (die in die letzten Regierungsjahre des Maurikios zu datieren ist, siehe LEMERLE, Les plus anciens recueils II 49) beschrieb diese Belagerungsgeräte in seiner Erzählung, die jetzt als erster Teil der *Miracula sancti Demetrii* bekannt ist. Der Beschreibung zufolge waren die Thessaloniker mit Belagerungsmaschinen konfrontiert, die fast alle Attribute eines klassischen Trébuchets hatten. Von einem Gegengewicht spricht Ioannes aber nicht: Die Geräte wurden ausschließlich mit Hilfe menschlicher Kraft eingesetzt. Siehe Les plus anciens recueils I 154.

⁵⁴⁶ Chron. pasch. 718, 721.

⁵⁴⁷ ZUCKERMAN, The Khazars and Byzantium 412–416; HOWARD-JOHNSTON, Byzantine Sources 167 Cf. ARTAMONOV, История хазар 145.

⁵⁴⁸ Zum Bündnis des Herakleios mit den Westtürken und zu ihrer Rolle im byzantinisch-persischen Krieg siehe vor allem HOWARD-JOHNSTON, The Last Great War of Antiquity, Kap. 10.

⁵⁴⁹ Heraclias II, 127–130 (Giorgio di Pisidia, Poemi 257).

Trotz seiner Abwesenheit sorgte Herakleios für die Verteidigungskraft der Hauptstadt. Er soll rechtzeitig einen Teil seiner Armee (12.000 schwerbewaffnete Soldaten nach dem *Chronicon paschale*⁵⁵⁰) zur Stärkung der Garnison geschickt haben. Via Briefwechsel leitete Herakleios die Befestigung der alten Seemauern und anderer brüchiger Mauern an⁵⁵¹; er kümmerte sich um die Versorgung der Stadt und den Wasservorrat, ernannte Bonos, den Patrikios, zum Oberkommandanten des Militärs⁵⁵² und, was vielleicht noch wichtiger ist, baute im Pontos eine etwa 70 Schiffe große Kampfflotte auf und schickte sie nach Konstantinopel⁵⁵³. Diese Hilfe erwies sich später als entscheidend, da es der byzantinischen Flotte gelang, den Seekampf gegen die slawischen Monoxylla zu gewinnen⁵⁵⁴ und somit auch die für die Stadt gefährliche Koordination des Khagans mit den Persern abubrechen.

Über die awarisch-slawische Belagerung Konstantinopels haben wir, anders als zu vielen anderen Episoden des Kriegs auf dem Balkan oder im Osten, detaillierte zeitgenössische Berichte von Augenzeugen. Der vielseitige, relativ neutrale und zuverlässige Bericht des *Chronicon Paschale* war nach der Vermutung von James Howard-Johnston ein offizieller Bericht, verfasst vom Patrikios Bonos für den Kaiser unmittelbar nach der Belagerung⁵⁵⁵. Das Gedicht *Bellum Avaricum* des Pisides preist die Errettung der Hauptstadt durch die Hilfe der Gottesmutter in hochliterarischer Sprache, nennt aber auch eine Reihe konkreter Maßnahmen der Angreifer und Verteidiger. Schließlich muss die Predigt des Theodoros Synkellos genannt werden, der hoher Kirchenbeamter in Konstantinopel war und diese Predigt bald nach der Belagerung, möglicherweise am Fest der Mariä-Geburt (8. September 626), hielt⁵⁵⁶.

Bei ihrer Darstellung der Belagerung weisen die zeitgenössischen byzantinischen Quellen eine bemerkenswerte Mischung alt- und neutestamentlicher sowie mit der altgriechischen Mythologie verbundenen Topoi auf. Den Eindruck einer Art „babylonischen“ Mischung von Stämmen und Sprachen macht die Beschreibung des awarisch-slawischen Heers von Pisides:

Der Slawe einigte sich mit dem Hunnen, der Skythe mit dem Bulgaren,
Der Meder aber wieder mit dem Skythen,
Sie hatten verschiedene Sprachen und verschiedene Herkunftsländer...

⁵⁵⁰ Chron. pasch. 718; siehe auch die Erwähnung bei Pisides: Bell. Avar. 280–282 (Giorgio di Pisidia, Poemi 189).

⁵⁵¹ Bell. Avar. 267–272 (Giorgio di Pisidia, Poemi 188).

⁵⁵² Idid. 312–313 (Giorgio di Pisidia, Poemi 190).

⁵⁵³ Chron. pasch. 723; Bell. Avar. 276–277 (Giorgio di Pisidia, Poemi 188).

⁵⁵⁴ Zum Meerkampf Chron. pasch. 723–724.

⁵⁵⁵ HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns 21; siehe auch HOWARD-JOHNSTON, The Siege of Constantinople 132.

⁵⁵⁶ HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 147.

Aber sie alle unternahmen gegen uns eine Schlacht
Und sie wollten ihren Missglauben haben
Gegen unseren vollkommenen Glauben⁵⁵⁷.

Diese Menge „barbarischer“ Stämme wird von einem Khagan („ὁ Χαγάνος“) beherrscht, für den sogar das relativ sachliche *Chronicon paschale* sehr eindeutige Bezeichnungen findet: „verflucht“ (ἐπικατάρατος)⁵⁵⁸, „gottlos“ (ἄθεος)⁵⁵⁹. Theodoros Synkellos ist noch schärfer in seiner Beurteilung: Der Khagan sei „ein Hund“ (ὁ κύων⁵⁶⁰), „eine Schlange“ (ὁ ὄφις⁵⁶¹), „ein Drache“ (ὁ δράκων⁵⁶²). Den „bösen Plänen“ des Khagans gegenüber dem Reich sind auch folgende Zeilen des Theodoros gewidmet:

„Der westliche Feind, eine scheußliche Mißgeburt, den die Barbaren in ihrer Sprache „Khagan“ nennen, griff die Mauern der Stadt im Laufe vieler Tage an: Er hatte eine zahllose Menge Völker mitgebracht, die die Erde und das Meer mit Rüstungen bedeckte. Alle verderblichen Züge des ewigen bösen Geistes waren ihm [dem Khagan – A. S.] eigen, und er erschien als Kind des Teufels nicht durch das Schicksal der Natur, sondern durch seine freie Wahl. Er wurde zum Behältnis jeder Bosheit des Teufels, und wie ein Anti-Gott glaubte er, dass er die Macht über Land und Meer besaß, und er erhob seine freche Stimme oben zu den Himmeln, und seine Worte erreichten die Erde. Denn er hatte vor, das Volk Gottes wie verlassene Eier zu zerschlagen ... Von jeder Seite wollte er dieses Jerusalem verwüsten⁵⁶³“.

⁵⁵⁷ „Σθλάβος γὰρ Οὐννω καὶ Σκύθης τῷ Βουλγάρῳ / αὐθίς τε Μῆδος συμφρονήσας τῷ Σκύθῃ / γλωττῶν ἔχοντες καὶ τόπων μερίσματα... / μίαν καθ' ἡμῶν ἀντεκίνησαν μάχην / καὶ τὴν ἑαυτῶν ἠξίουσαν ἀπιστίαν / ἔχειν καθ' ἡμῶν πίστιν ἠκριβωμένην“. Bell. Avar. 197–203 (Giorgio di Pisidia, Poemi 185).

⁵⁵⁸ Chron. pasch. 718, 723, 724.

⁵⁵⁹ Ibid., 724, 725.

⁵⁶⁰ Theod. Sync. XVIII, 34–35 (Analecta Avarica 305).

⁵⁶¹ Ibid. X, 34–35 (Analecta Avarica 301).

⁵⁶² Ibid. XI, 18 (Analecta Avarica 302).

⁵⁶³ „Ὁ δὲ δυτικὸς ἐχθρὸς, τὸ μυσαρῶτατον ἔκτρομα, ὃν Χαγάνον ἐπιχωρίως ὀνομάζουσι βάρβαροι, αὐτοῖς τῆς πόλεως ἐπὶ συχνὰς ἡμέρας ἐπέστη τοῖς τείχεσιν, ἔθνη ἄγων μυρία, γῆν καὶ θάλασσαν τοῖς ὄπλοις πληρώσαντα· τοῦ γὰρ ἀρχεκάκου δαίμονος ὑπάρχων ὀλέθριον γέννημα, οὐ φύσεως ἀνάγκη, ἀλλὰ προαιρέσει τέκνον διαβόλου δειχθεὶς καὶ πάσης τῆς ἐκείνου κακίας δοχεῖον γενόμενος, ὥσπερ τις ἀντίθεος γῆς καὶ θαλάσσης ἔχειν τὸ κράτος οἰόμενος ἔθετο εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ διήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς, ὡς ὡὰ καταλελειμμένα τὸν τοῦ Θεοῦ λαὸν ἄραι διανοούμενος... ταύτην πανταχόθεν τὴν Ἱερουσαλήμ πορθῆσαι βουλόμενος“. Ibid., VIII (Analecta Avarica 300–301).

Dem Werk des Theodoros, wie auch den anderen zeitgenössischen Werken, ist also eine starke Schwarz-Weiß-Dychotomie eigen. Die ganze Welt ist in zwei hierarchischen und ähnlich organisierten Räume gegliedert, einer davon ist mit positiven, der andere mit negativen Zeichen versehen. In „unserem“ Raum lebt „unser“ Volk, das zwar unterschiedlicher Herkunft ist, aber durch einen „richtigen“ Glauben und Gottesdienst und einen „frommen“ und „Gott liebenden“ Herrscher vereinigt ist; das Verhalten eines solchen Volkes ist edel und gottesfürchtig. Im „fremden“ Raum andererseits lebt ein „fremdes“, „barbarisches“ Volk, das ebenfalls unterschiedlicher Herkunft ist, dessen die Einheit sich aber auf „falsche“ Konzepte stützt: einen „falschen“ heidnischen Glauben und Gottesdienst, einen „falschen“ und „gottlosen“ Herrscher und ein „scheußliches“, „unreines“ und „gottwidriges“ Verhalten.

Das Bild des Anderen funktioniert hier also als negatives Abbild des byzantinischen Selbstbilds. Die Einfachheit eines solchen schwarz-weißen Weltbilds sicherte seine große Popularität unter Zeitgenossen und den nachkommenden Generationen⁵⁶⁴. Wenn auch dem klassifizierenden Geschichtsschreiber Patriarch Nikephoros diese Tendenz im Großen und Ganzen fremd blieb, rezipierten sie doch viele spätere Chronisten, inkl. Ps.-Dorotheos aus der frühneugriechischen Epoche⁵⁶⁵.

Der oben zitierte Ausschnitt aus Theodoros Synkellos lässt den Leser nachdenken, ob die relevanten Autoren den „Barbaren“ überhaupt eine Menschenwürde

⁵⁶⁴ Dieses einfache schwarz-weiße Weltbild mit dem militärisch-politisch und kulturell geprägten Glauben an die Überlegenheit des (ost-)römischen Reiches nennt Anthony Kaldellis „Roman exceptionalism“, manchmal sogar „chauvinism“ (KALDELLIS, *Ethnography After Antiquity* 129, 10). Unter den klassifizierenden Autoren findet Kaldellis übrigens eine Gegentendenz, nämlich „tolerance“ gegenüber den fremden, sich von den Römern unterscheidenden Völkern, ihren Staatsordnungen, Glauben, Sitten und Bräuchen (Ibid., 11, 24–25). Auch wenn die von Kaldellis gewählten Begriffe uns etwas zu modernisierend scheinen und der dargestellte Gegensatz deutlich dem Gegensatz im zeitgenössischen amerikanischen gesellschaftlich-politischen Milieu ähnelt, finden wir es doch berechtigt, aufgrund vieler unserer Quellen wenigstens von der weitverbreiteten byzantinischen Überzeugung einer Sonderstellung und Überlegenheit ihres Reiches gegenüber allen anderen, ihm nicht zugehörigen fremden Völkern zu sprechen.

⁵⁶⁵ In seiner Chronik finden wir zweimal eine merkwürdige Erwähnung der „Araber“ („Ἀράβων“) anstatt „Awarer“ („Ἀβάρων“) bei der Beschreibung der Belagerung Konstantinopels 626 (Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 275, 276). Der Chronist wusste aber sehr gut, dass die Araber im Osten lebten und ihr Herrscher nicht „Khagan“ hieß (ibid., 280). Dies dürfte von fehlendem Interesse und von der Gleichgültigkeit des frühneugriechischen Chronisten gegenüber dem „fremden“, „barbarischen“ Raum sowie vom damit verbundenen Gefühl der Überlegenheit des eigentlich nicht mehr existierenden christlichen Römischen Reiches über alle andere Völker zeugen.

zubilligten. In der *Expeditio persica* des Pisides, als der Autor von einem Kontingent der mit dem Reich verbündeten Araber spricht (sie dürften sehr wahrscheinlich Untertanen des christlichen ghassanidischen Stammesverbandes gewesen sein), nennt er sie „ein Geschlecht der Tiere / Jedoch ein sich auszeichnendes und regierendes dank seiner Tapferkeit“⁵⁶⁶. Und geht dann weiter: „Auch wenn sie [die Araber – A. S.] Tiere sind, / Erlaubtest du [Herakleios – A. S.] ihnen doch, deiner Sanftmut teilhaftig zu werden“⁵⁶⁷.

Es gibt in den Werken des Pisides noch ein ausdrucksvolles Beispiel einer ähnlichen Einstellung gegenüber den „Anderen“, diesmal gegenüber den feindlichen persischen Soldaten: „Du [Herakleios – A. S.] hast schwarze Sandalen angezogen / Färbe sie mit persischem Blut rot!“⁵⁶⁸. Merkwürdig ist, dass diese Stelle in der späteren chronographischen Tradition freundlich rezipiert und überliefert wurde. Georgios Monachos, die Logothetenchronik und Georgios Kedrenos stellen sie in ihren Narrativen zwischen das Gebet des Herakleios in der Hagia Sophia und sein Ausmarsch gegen Persien und gestalteten sie als eine direkte Rede des Diakons Pisides an den Kaiser in Hagia Sophia: „Georgios Pisides sah ihn [Herakleios – A. S.] und sagte mit solcher Demut“, dann folgen fast exakt die Zitate aus den Epigrammen des Pisides⁵⁶⁹.

Die oben angeführten Stellen aus Theodoros Synkellos, Pisides und den Chronisten, in denen den außerhalb des Reichs lebenden „Barbaren“ keine Menschenwürde zugebilligt wird, sie eher als „Tiere“ denn als Menschen angesehen werden und ihnen gegenüber jede Gewalt erlaubt und sogar gelobt wird, würden wir nur als einen weiteren Beweis ansehen für den unter den (Ost-)Römern weit verbreiteten Glauben an die Sonderstellung ihres Reiches. Dieser Vorstellung zufolge war das Reich die einzige und einzig mögliche *oikoimene*, außerhalb derer eine Art „Jenseits“

⁵⁶⁶ „Θηρίων γένη / ἀλλ’ ἐξέχοντα καὶ κρατοῦντα τῷ θράσει“. Exp. Pers. II, 210–211 (Giorgio di Pisidia, Poemi 107).

⁵⁶⁷ „Καίπερ ὄντα θηρία, τοῦ σοῦ παρῆκας μὴ μετασχεῖν ἡμέρου“. Ibid., 213–214 (Giorgio di Pisidia, Poemi 107).

⁵⁶⁸ „Μελαμβαφές πέδιλον ἐνδύσας πόδα, / βάψαις ἐρυθρὸν Περσικῶν ἐξ αἱμάτων“. Epigrammata, 110 (Carmi di Giorgio di Pisidia 502); in der etwas ausgearbeiteteren Version wiederholt sich die Stelle bei Exp. Pers. III, 118–122 (Giorgio di Pisidia, Poemi 121).

⁵⁶⁹ „Ὅν ἰδὼν Γεώργιος ὁ Πισίδης μετὰ τοιαύτης ταπεινώσεως ἔφη· ὦ βασιλεῦ, μελεμβαφές πέδιλον εἰλίξας πόδα, βάψαις ἐρυθρὸν Περσικῶν ἐξ αἱμάτων“. Georgii monachi chronicon 829; identisch bei Symeonis Magistri Chronicon 159 und Georgii Cedreni hist. compendium 687–688 Die „ταπεινώσις“, wurde von uns als „Demut“ und nicht „Demütigung“ oder „Erniedrigung“ interpretiert, da das von den Chronisten überlieferte Zitat keinen Einwand gegen Pisides erhebt und da diesem Zitat die Episode des feierlichen Ausmarsches des Herakleios mit Ikone gegen Persien unmittelbar folgt, die als Zeugnis seiner Frömmigkeit gelten soll.

lag, wo keine „normalen“ menschlichen Gesetze Gültigkeit hatten und wo naturgemäß keine Menschen lebten⁵⁷⁰. Und auch wenn dieses „Jenseits“ der von den „zivilisierten Menschen“ bewohnten *Oikoumene* hierarchisch und typologisch ähnlich war – dort wurde ja eine bestimmte, auch wenn „andere“ Religion ausgeübt, dort gab es einen Herrscher (in disems Fall den Khagan), dort waren bestimmte Sitten und Bräuche verbreitet –, war das alles nur „falsch“ und verdiente an sich kaum Aufmerksamkeit.

Das Reich, die einzig mögliche *Oikoumene*, das ein einziges denkbare Maß für viele der hier analysierten byzantinischen Autoren darstellte, verdient als eine Einheit und Institution viel mehr ihre Aufmerksamkeit. Die „Richtigkeit“ des ersten und in ihren Augen wichtigsten das Reich konstituierenden Elements, nämlich des christlichen Glaubens, wird durch deutliche Zeichen göttlicher Hilfe für Konstantinopel bewiesen. Auch das sachliche *Chronicon Paschale* beginnt den Bericht über die Belagerung Konstantinopels mit den Worten, dass es „καλόν“ sei, davon zu erzählen, wie der „allgnädige und barmherzige Gott durch die Fürsprache seiner unbefleckten Mutter“ und Jungfrau Maria „mit seiner mächtigen Hand“ die Stadt rettete „von den gottlosen Feinden, die sie einkesselten“⁵⁷¹. Den Sieg der Reichsflotte über zahlreiche slawische Monoxylla am Goldenen Horn schreibt Theodoros Synkellos der Muttergottes zu: Sie soll es gewesen sein, die neben der ihr geweihten Blachernenkirche die slawischen Boote versenkte („ἐβύθισεν“)⁵⁷². Das *Chronicon Paschale* berichtet davon, dass der „gottlose Khagan“ mit seinen eigenen Augen an den Mauern Konstantinopels „eine Frau in prächtigen Gewändern“ sah, die „alleine auf der Mauer umherging“⁵⁷³. Der Autor meinte natürlich die Muttergottes, die auf solche Weise die Mauern der Stadt vom feindlichen Sturmangriff geschützt haben soll.

Die einzigartige, gotterwählte Stellung des Reichs wird durch die Anwendung alttestamentlicher Topoi betont. Der Sohn und Thronfolger des Herakleios, Herakleios Neos Konstantinos, wird mit Mose verglichen: „unser Mose“ („ὁ δὲ καθ’ ἡμᾶς Μωσῆς“) stand mit erhobenen Händen an der Mauer Konstantinopels wie Mose in der Schlacht mit den Amalekitern, hielt die Acheiropoietos-Ikone des

⁵⁷⁰ Siehe dazu: KALDELLIS, *Ethnography After Antiquity* 10, 184–185; IVANOV, *Византийское миссионерство* 23 sowie die englische Version dieser Monographie IVANOV, *Pearls Before Swine* 18.

⁵⁷¹ Chron. pasch. 716.

⁵⁷² Theod. Sync. XXXIII, 17-18 (*Analecta Avarica* 311). Zur dieser Darstellung des Wunders am Goldenen Horn sieh: SPECK, *The Virgin’s help for Constantinople* 268; SPECK, *Das geteilte Dossier* 308–309; CAMERON, *The Virgin’s robe* 48.

⁵⁷³ „Καὶ τοῦτο δὲ ἔλεγεν ὁ ἄθεος Χαγάνος τῷ καιρῷ τοῦ πολέμου ὅτι ἐγὼ θεωρῶ γυναῖκα σεμνοφοροῦσαν περιτρέχουσαν εἰς τὸ τεῖχος μόνην οὔσαν“. Chron. pasch. 725.

Erlösers und zeigte sie als „unbesiegbare Waffe“ den „nebelhaften Truppen der Finsternis und den Phalangen des Westens“⁵⁷⁴, also dem awarisch-slawischen Heer. Seine Hände wurden aber dadurch nicht müde und senkten sich nicht, wie die Hände des Mose in der Schlacht, sondern waren immer erhoben, da die Ikone des Erlösers keine Stütze brauchte.

Der Kaiser seinerseits wird mit König David nicht nur verglichen, sondern auch identifiziert: „Und unser Kaiser ist David durch seinen Eifer gegenüber dem Göttlichen und durch seine Sanftmut gegenüber den Untertanen“⁵⁷⁵. Darüber hinaus wird Konstantinopel in alttestamentlichen Kategorien wahrgenommen: Theodoros nennt es „dieses Jerusalem“ („ταύτην τὴν Ἱερουσαλήμ“⁵⁷⁶), im Unterschied zu „jenem“ Jerusalem mit dem „falschen“ Glauben, dessen große Zeiten schon längst vergangen waren. Der persische Feldherr Šahrbaraz stand vor Konstantinopel wie Holofernes vor Jerusalem; der Bosporus aber – „unser Jordan“ („τὸν καθ’ ἡμᾶς Ἰορδάνην“), ein „von Gott gelegtes“ natürliches Hindernis – hätte die Stadt geschützt⁵⁷⁷.

Die Parallele zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Jerusalem, „a Tale of Two Cities“, wie David Olster es nannte, wurde von Autoren der Zeit des Herakleios geschickt als Mittel eingesetzt, um das Reich – das Gemeinwesen der christlichen Römer – neu zu definieren⁵⁷⁸. Die Überlegenheit des „neuen“ Jerusalems gegenüber dem „alten“ demonstriert Theodoros Synkellos an dem besonders für ein mittelalterliches Publikum verständlichen Beispiel der politischen und militärischen Macht: Das „alte“ Jerusalem fiel, als das Heer Nebukadnezars es „im fünften Monat“ nach dem jüdischen Kalender angriff; das „neue“ Jerusalem fiel aber nicht, als es „im fünften Monat“ nach dem römischen Kalender durch den awarischen Khagan angegriffen wurde⁵⁷⁹.

⁵⁷⁴ „Τοῦτον παραδεικνύς ταῖς ἀερίοις τοῦ σκότους δυνάμεσι καὶ ταῖς ἐκ δύσεως φάλαγξι“. Theod. Sync. XVII, 1-6 (Analecta Avarica 305).

⁵⁷⁵ „Δαβὶδ γὰρ καὶ ὁ ἡμέτερος βασιλεὺς τῆ τε εὐσεβείᾳ τῆ πρὸς τὸ θεῖον καὶ τῆ πρὸς τοὺς ὑπηκόους πραότητι“. Ibid. LII, 20–22 (Analecta Avarica 320). Zur Identifizierung des Herakleios mit David und zur großen Rolle der David-Modelle in der Literatur der Zeit des Herakleios siehe auch: RAPP, Old Testament Models 194–195; LUDWIG, Kaiser Herakleios 94–95.

⁵⁷⁶ Theod. Sync. VIII, 6-7 (Analecta Avarica 301).

⁵⁷⁷ Ibid. VII, 27-32 (Analecta Avarica 300).

⁵⁷⁸ „The means to redefine the Christian Romans“. OLSTER, Roman defeat 72 Zum „neuen Jerusalem“ und instrumentaler Anwendung alttestamentlicher Topoi siehe Ibid., 72–92 sowie TROIANOS, Christians and Jews 137–139; DÉROCHE, Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysemy 545.

⁵⁷⁹ Theod. Sync. XXX, 11–24 (Analecta Avarica 310). Der fünfte Monat des römischen Kalenders ist, wenn man mit April beginnt, der August. Im August 626 fand der awarisch-slawische Sturmangriff auf Konstantinopel statt. Theodoros Synkellos widmet den

Dazu noch die theologische Erklärung: Mit dem Scheitern der awarisch-slawischen Belagerung „dieses Jerusalems“ habe Gott zeigen wollen, dass „der reine und blutlose christliche Gottesdienst“ ihm viel lieber und näher ist als „der Gottesdienst nach dem Gesetz und die Opfer mit Fett und Blut, die Israel nach dem Fleisch (κατὰ σάρκα) vollzubringen gewöhnte“⁵⁸⁰. Eine so intensive antijüdische Polemik, auf die wir etwas unerwartet in einer nicht den „theologischen Fehlern“ der Juden gewidmeten Homilie stoßen, finden wir sehr kennzeichnend für die Gesellschaft jener harschen Krisenperiode, die nicht mehr auf gewohnte Weise auf die Vorwürfe verschiedener (auch jüdischer) Opponenten reagieren konnte und neue Reichsapologeten brauchte. Theodoros Synkellos wurde zu einem von ihnen, und in seiner Homilie klingt das alte Argument der Reinheit des Glaubens mit neuer Kraft und mit starken politischer Schlussfolgerungen.

Die anderen, aus der altgriechischen Mythologie stammenden *Topoi* verwendete bei der Darstellung der Belagerung Konstantinopels meist Georgios Pisides. Die eingekesselte Hauptstadt lag, so Pisides, zwischen „der den Skythen nährenden Charybdis“⁵⁸¹ (den Awaren), den „slawischen Wölfen“⁵⁸² und „dem schrecklichen Antlitz der Gorgone“⁵⁸³ (Persien). Diese Vergleiche blieben allerdings für Pisides nur ein sprachliches Spiel, das auch er offenbar nicht ernst nahm, da es in seinem anderen Werk Skylla (und nicht Charybdis) ist, die den Skythen nährt, während Persien durch Charybdis bezeichnet wird⁵⁸⁴.

Auch Theodoros Synkellos wandte mythologische *Topoi* an, aber viel weniger als die alttestamentlichen. Darüber hinaus werden sie von ihm, wenn überhaupt, nur für die Charakteristik negativer Helden verwendet. So fügte Theodoros in seiner Erzählung über die byzantinische Friedensgesandtschaft an den Khagan kurz vor der Belagerung die angebliche Rede der Gesandten nach ihrer Rückkehr ein. „Wir haben einen gewissen irdischen Proteus gesehen, einen Dämon in menschlicher

kalendarischen Fragen große Aufmerksamkeit (Kap. 28–30): Die von ihm festgestellte kalendarische Koinzidenz zweier Ereignisse – des Falls des „alten“ Jerusalems an die Babylonier und der Rettung des „neuen“ Jerusalems von den Awaren und Slawen – erlaubt ihm, eine geschichtstheologische Polemik gegen den „falschen“ jüdischen Gottesdienst zu eröffnen.

⁵⁸⁰ Ibid. XXX, 18–22 (Analecta Avarica 310).

⁵⁸¹ „Ἡ Χάρυβδις ἢ Σκυθοτρόφος“. Heraclias II, 73 (Giorgio di Pisidia, Poemi 254).

⁵⁸² „Οἱ Σκλάβοι λύκοι“. Ibid. II, 75.

⁵⁸³ „Ἀντιπρόσωπος ἡ δυσάντητος θεά / τῆς Γοργόνης προσῆκτο τῆς τοῦ Περσέως“. Ibid. II, 80–81.

⁵⁸⁴ „Ἐνθεν μὲν οὖν ἔβραζεν ἡ Σκυθοτρόφος / Σκύλλα σφοδρῶς ζέσασα, τῆς δὲ Περσίδος / ἐκεῖθεν ἡ Χάρυβδις ἀντήχει μέγα“. Bell. Avar. 204–206 (Giorgio di Pisidia, Poemi 185). Zu der Parallele siehe auch: WHITBY, A New Image for a New Age 209–210 sowie FRENDO, The Poetic Achievement of George of Pisidia 183–4.

Gestalt ...⁵⁸⁵“ – sollen sie nach Theodoros vor dem Senat gesagt haben. Der Vergleich mit dem frühen Meeresgott Proteus war also für Theodoros, einen Diakon und christlichen Autor, einer der schlimmsten, den er erdenken konnte. Interessant ist übrigens, dass Theodoros selber nach der Angabe des *Chronicon Paschale* einer der Gesandten war⁵⁸⁶ und dass die Gesandtschaft ohne Erfolg zurückkam⁵⁸⁷. Die Schimpfnamen, die er gegenüber dem Khagan in seiner Homilie benutzte, sollten den peinlichen Misserfolg der Gesandtschaft erklären und etwas verständlicher für das Publikum machen.

Bei den späteren Chronisten bemerkenswert ist nicht nur das Nichterwähnen der alttestamentlichen sowie mythologischen Topoi bei der Darstellung der Belagerung⁵⁸⁸, das von der Genre-Zugehörigkeit und dem der Chronik passenden Stil ausgehend leicht erklärbar ist⁵⁸⁹, sondern auch die relativ geringe Aufmerksamkeit gegenüber einem solch großen Ereignis. Nur eine Gruppe der Autoren – nämlich der Patriarch Nikephoros, Theophanes, Georgios Kedrenos und Konstantin Manasses – sieht das dargestellte Ereignis als eine echte, auch wenn kurz beschriebene Belagerung (mit dem awarisch-slawischen Sturmangriff und Seeschlacht)⁵⁹⁰. Die restlichen Chronisten entweder stellen es als ein Sieg der Armee des Generals Bonos über den Khagan im Feld unweit von Konstantinopel⁵⁹¹ dar oder verschweigen es ganz, wie Michael Glykas⁵⁹².

Eine Illustration zum Ereignis finden wir in der bulgarischen Version der Manasses-Chronik. Sonderbar ist aber, dass Konstantinopel an dieser Miniatur von den Persern und nicht von Awarern und Slawen angegriffen wird, so der vom Illustrator überschriebene Titel, „ΠΕΡΣΙ ΡΨΒΨΤΨ ЦΑΡΙΓΡΑΔ“.

⁵⁸⁵ „Πρωτέα τινὰ χερσαῖον τεθεάμεθα, δαίμονα ἐν ἀνθρωπείῳ δῆθεν τῷ σχήματι“. Theod. Sync. XXI, 27-28 (Analecta Avarica 306).

⁵⁸⁶ Chron. pasch. 721.

⁵⁸⁷ Ibid., 722; Theod. Sync. XXI, 26 (Analecta Avarica 306).

⁵⁸⁸ Mit einer einzigen Ausnahme: Die Reimchronik des Manasses wiederholt den Topos des Pisides über die Skylla und Charybdis: „ἐκεῖθεν ἤχει φοβερὸν ἢ σκυθοτρόφος Σκύλλα, / ἐντεῦθεν τῆς Χαρύβδεως ἠνοίγετο τὸ στόμα“. Manasses 3698–99 (Const. Manassis Brev. Chronicum 201).

⁵⁸⁹ Siehe z. B. RAPP, *Old Testament Models* 185 sowie JEFFREYS, *Old Testament “History” and the Byzantine Chronicle* 153–174.

⁵⁹⁰ Nikephoros, *Short history* 58, 60; Theophanis *chronographia* 316; Georgii Cedreni *hist. compendium* 696–697; Const. Manassis Brev. *Chronicum* 201–203.

⁵⁹¹ Georgii monachi *chronicon* 671; Symeonis Magistri *Chronicon* 159–160; Ioannis Zonarae *epitomae historiarum* 208–209.

⁵⁹² Michaelis Glycae *Annales* 511–512.



Abb. 13. Die Perser überfallen Tsarigrad (Konstantinopel). Miniatur aus der bulgarischen Übersetzung der Manasses-Chronik [Fragment]. 1331–1371, Bulgarien. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Slav. II⁵⁹³, Blatt 122.

In der Manasses-Chronik sowie in ihrer bulgarischen Übersetzung geht es aber um das Bündnis der an der asiatischen Küste stehenden Perser mit den Awaren und Slawen, wobei der Sturmangriff auf Konstantinopel historisch korrekt von den Untertanen des Khagans vorgenommen wird⁵⁹⁴. Die Tatsache, dass der slawische Illustrator vorzog, allein die Perser als Angreifer darzustellen, kann wahrscheinlich damit in Verbindung gesetzt werden, dass er seine Vorfahren als Angreifer auf die Hauptstadt des christlichen Gemeinwesens, auf das mit unbestreitbar positiven Konnotationen versehene Tsarigrad (slaw. „Kaiserstadt“) wohl nicht wahrnahm und sich das Ereignis lieber anders vorstellen wollte. Und die aus den geographisch fernen oder historisch längst vergangenen Welten kommenden „Perser“ passten als Feinde dieses Gemeinwesens viel besser als die in die Gegenwart gehörenden und schon seit Langem christlichen Slawen.

Bei der Darstellung der Belagerung Konstantinopels durch die byzantinischen Autoren offenbaren sich interessante Merkmale. Für die Zeitgenossen war das Ereignis äußerst dramatisch: Allein schon die Möglichkeit, dass die „wilden“ und „barbarischen“ Völker des Nordens – die Awaren und Slawen – das von Gott beschützte „neue Jerusalem“ einnehmen und damit dem unter dem Schutz Gottes stehenden christlich-römischen Reich ein Ende setzen könnten, war traumatisch und schockierend. Die zeitgenössischen Schriften – vor allem Theodoros Synkellos

⁵⁹³ Zitiert nach: DUJČEV, Die Miniaturen der Manasses-Chronik, Miniatur 42, Blatt 122.

⁵⁹⁴ Const. Manassis Brev. Chronicum 201–203; Die slavische Manasses-Chronik 133–134.

– sind stark von den gespannten Emotionen dieser Kriegszeit geprägt. Nicht verwunderlich ist deshalb, dass die Außenwelt des belagerten Konstantinopels schwarz-weiß gezeichnet war: Alles Heilige und Fromme konzentriert sich in dieser Stadt, dem „neuen Jerusalem“; den „wilden“ und „gottlosen“ Feinden andererseits wird keine Menschenwürde zugebilligt, sie ähneln eher „Tieren“ als Menschen. Die Tatsache, dass die Belagerung scheiterte, rief einen großen psychologischen Aufschwung hervor und trug zur Bildung eines neuen Selbstbildes der christlichen Römer bei – eines Selbstbildes, in dem die Reinheit des Glaubens und die Richtigkeit des Gottesdienstes die wichtigste Rolle spielten.

Für die späteren Chronisten, die frühestens zwei Jahrhunderte nach dem zu beschreibenden Ereignis lebten, waren die mit der Belagerung der Hauptstadt verbundenen Gefühle nicht mehr aktuell, weswegen wir in ihren Werken viel weniger Information über das Ereignis finden, als man mit Rücksicht auf seine Wichtigkeit erwarten könnte. Ihre Aufmerksamkeit ist viel mehr auf die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios gerichtet. Diese unausgewogene Kriegsdarstellung kann nur durch die ideologische Wichtigkeit der Darstellung der kaiserlichen Siege erklärt werden und durch die große Bedeutung, die man rückblickend der Figur des Kaisers Herakleios (im Vergleich zu seinen weniger erfolgreichen Nachfolgern) beizumessen begann.

2.5.9. Die große Offensive 627–628

Die Endphase des Kriegs – die Ereignisse des Jahres 627 und des Frühjahres 628, nämlich der letzte persische Feldzug des Herakleios und die anderen damit verbundenen militärischen Aktivitäten im Osten – ist besser als jede andere Kriegsphase sowohl mit Quellen belegt als auch in der Forschungsliteratur besprochen⁵⁹⁵. Deswegen wird hier nur ein kurzer Überblick über die Ereignisse gegeben, danach kommen wir zu den Besonderheiten der byzantinischen und westlichen Darstellung dieser Kriegsphase und ihrer einzelnen Episoden.

Die große Offensive begann mit dem mit Herakleios vereinbarten Überfall seiner Verbündeten – der Westtürken – auf die zu Persien gehörenden Gebiete des Südkaukasus, nämlich auf das kaukasische Albanien. Danach traf Herakleios das Heer der Westtürken bei Tiflis⁵⁹⁶; die Belagerung dieser von der persischen

⁵⁹⁵ Siehe vor allem GERLAND, Die persischen Feldzüge 330–374; MANANDJAN, Маршруты персидских походов 133–153; KAEGI, Heraclius 157–191; STRATOS, Byzantium in Seventh Century I 204–223, sowie jetzt auch HOWARD-JOHNSTON, The Last Great War of Antiquity, Kap. 10.

⁵⁹⁶ The History of the Caucasian Albanians 85; Theophanis chronographia 316.

Garnison kontrollierten Stadt scheiterte aber vorerst. Von dort aus begann Herakleios im September 627 seinen Feldzug nach Süden⁵⁹⁷. Ob er diesen Feldzug alleine mit seinen eigenen Kräften oder auch mit türkischen Hilfstruppen unternahm, bleibt umstritten⁵⁹⁸. Herakleios umging den Urmiassee, nach einer Version westlich⁵⁹⁹ und nach anderer Version östlich⁶⁰⁰, überquerte den Zagros und kam nach Mesopotamien. Die gegen ihn geschickte Armee des Rhazates (Rachzad) besiegte er bei Nineveh am 12. Dezember 627, marschierte dann direkt nach Süden, nahm Dastagerd, die Residenz des Chosrau, ein und hielt am Nahrawan-Kanal etwa 30 km nördlich von Ktesiphon an⁶⁰¹. Weiter nach Süden rückte er aber nicht vor: Offenbar hatte er nicht genug Kräfte, um sich die Erstürmung der sassanidischen Hauptstadt leisten zu können, und hoffte stattdessen auf einen möglichen Staatstreich in Ktesiphon. Wie die nächsten Ereignisse zeigen, irrte sich Herakleios in seiner Hoffnung nicht: Die Unzufriedenheit der persischen Aristokratie mit dem Regime des Chosrau resultierte wirklich in seinem Umsturz Ende Februar 628. Als Herakleios sich in den Winterquartieren in Media-Atropatene befand, erreichte ihn Ende März 628 die Friedensbotschaft des neuen Großkönigs Kawad Široe⁶⁰².

Die entscheidende Kampagne gegen Chosrau begann mit dem Angriff der mit Byzanz verbündeten Westtürken auf das kaukasische Albanien⁶⁰³, der wahrscheinlich in den Sommer 627 zu datieren ist. Diese Ereignisse werden von den byzantinischen und kaukasischen Autoren deutlich unterschiedlich beleuchtet. So schreibt Theophanes, dass, als die Türken „in Persien, nämlich in das Land von Adraigan

⁵⁹⁷ Theophanis chronographia 317.

⁵⁹⁸ Unter den neueren Untersuchungen siehe vor allem Constantin Zuckerman, der glaubt, dass die Winterkampagne 627/628 von Herakleios und den Türken gemeinsam geführt wurde, und die mehr traditionelle Ansicht von James Howard-Johnston, der zufolge die Türken nur 626 und später 628 halfen, der Einfall in Mesopotamien aber von Herakleios alleine unternommen wurde. ZUCKERMAN, *The Khazars and Byzantium* 416–417; HOWARD-JOHNSTON, *Heraclius' Persian Campaigns* 40–42 sowie jetzt auch HOWARD-JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*, Kap. 10.

⁵⁹⁹ GERLAND, *Die persischen Feldzüge* 366; KAEGI, *Heraclius* 157, 159; HOWARD-JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*, Kap. 10.

⁶⁰⁰ MANANDJAN, *Маршруты персидских походов* 150.

⁶⁰¹ KAEGI, *Heraclius* 163–173.

⁶⁰² Chron. pasch. 730–31.

⁶⁰³ Constantin Zuckerman hat überzeugend bewiesen, dass der Terminus *Χάζαροι*, der von Theophanes benutzt wird, als ein Anachronismus zu qualifizieren ist und dass das relevante Volk „Westtürken“ genannt werden sollte: ZUCKERMAN, *The Khazars and Byzantium* 411–412.

(Albanien – A. S.) eindringen“, „sie die Perser gefangen nahmen und Städte und Dörfer in Brand setzten“⁶⁰⁴. Und so werden dieselben Ereignisse in einer albanischen Chronik aus dem späten siebten Jahrhundert dargestellt, die im zehnten Jahrhundert in das historiographische Werk des Movses Dashuranci inkorporiert wurde⁶⁰⁵:

“When the universal wreath confronting us all came, however, the waves of the sea flooded over and struck it down and destroyed it to its foundations at the very outset. Their terror increased at the sight of the ugly, insolent, broad-faced, eyelashless mob in the shape of women with flowing hair who descended upon them, and they trembled before them, especially when they saw their bent and well-aimed bows, the arrows of which rained down upon them ... Their eyes did not distinguish between the fair, the handsome, or the young among men and women, nor the weak and helpless ...”⁶⁰⁶

Die Mehrheit der Opfer war Christen, da Albanien im siebten Jahrhundert bereits ein überwiegend christliches Land war⁶⁰⁷. Theophanes und Kedrenos wussten das aber nicht, für sie waren offenbar alle Gebiete östlich der Reichsgrenze „Persien“ und ihre Einwohner demgemäß „Perser“ und „Heiden“. Alle Kriegsaktionen der auch nach byzantinischen Kriterien wilden und grausamen Westtürken gegen diesen gemeinsamen Feind schienen also berechtigt. Die Entscheidung des Herakleios, solche Völker als Verbündete gegen Persien zu benutzen, die überall auf ihrem Weg Entsetzen einjagten und einen lokalen christlichen Chronisten über die apokalyptischen Zeiten schreiben ließen⁶⁰⁸, wird in byzantinischen Quellen nirgendwo verurteilt.

⁶⁰⁴ „τούς τε Πέρσας ἤχμαλώτευσον καὶ τὰς πόλεις καὶ κώμας τῷ πυρὶ παρεδίδουν“. Theophanis chronographia 315–16, identisch bei Kedrenos: Georgii Cedreni hist. compendium 695.

⁶⁰⁵ Nach der ziemlich gut begründeten Theorie von A. Akopjan wurde der relevante Teil des Geschichtswerkes von Movses Dashuranci zwischen 683 und 685 geschrieben und von Movses nur kompiliert; deswegen nannte Akopjan den Urtext „Geschichte bis zum Jahr 684“. Ihm folgt im Großen und Ganzen auch J. Howard-Johnston, der allerdings glaubt, dass diese Geschichte spätestens 682 verfasst wurde: АКОПЈАН, Албанија-Алуанк 188–201; HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 112–113. Vom Einbruch der Westtürken in den Südkaukasus weiß ebenfalls das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien sowie eine georgische Chronik aus dem 11. Jh.: Das Annalenwerk des Eutychios 104–105; Džuanšer Džuanšeriani 223–224.

⁶⁰⁶ The History of the Caucasian Albanians 84.

⁶⁰⁷ MANÉ, Die Bekehrung Transkaukasiens 108–123.

⁶⁰⁸ Zur Umwandlung dieses und anderer Einfälle der Westtürken in den Südkaukasus in ein apokalyptisches Ereignis siehe Kapitel 3, Abschnitt 3.3.2 („Herakleios, Gog und Magog und das Alexandertor“).

Die ganze Beschreibung der Beteiligung der Westtürken am byzantinisch-persischen Krieg dient bei den byzantinischen Chronisten ausdrücklich der Verherrlichung des Kaisers und des Reichs. So beschreiben Theophanes und Patriarch Nikephoros das Treffen bei Tiflis zwischen Herakleios und dem türkischen Adligen Zievil, der in seinem Land nach dem Khagan „den zweiten Rang in Ehre hatte“: Zievil soll den Kaiser „geküsst“ und vor ihm eine Proskynese gemacht haben; danach verbeugte sich auch das ganze Heer der Türken⁶⁰⁹ vor dem Kaiser. Die ganze Szene erscheint uns völlig unrealistisch; unseren Geschichtsschreibern schien sie aber nicht nur realistisch, sondern auch von hoher ideologischer Bedeutung, da hier die politische Überlegenheit des Reichs und sein einzigartiger Status auf der Erde vom „Anderen“ eines hohen Rangs anerkannt wird.

Zur großen Offensive der byzantinischen Armee Herbst 627 ist unsere Hauptquelle der relevante Teil des Theophanes, nämlich der nach der Edition von de Boor zehnteilige Bericht unter dem Jahrgang A. M. 6118⁶¹⁰. Dieser Bericht enthält viele Ortsnamen und andere geographische Details, eine spannende folklorartige Erzählung über die entscheidende Schlacht bei Nineveh, Auszüge aus den kaiserlichen Briefen an den persischen Großkönig, Angaben zu der Kommunikation zwischen Kaiser Herakleios und den Teilnehmern an der Verschwörung gegen Chosrau. An einigen Stellen zeigt sich in der *Chronographia* der jambische Trimeter; dieses Versmaß benutzte bekanntlich Georgios Pisides in seinen den Taten des Herakleios gewidmeten panegyrischen Gedichten.

Es wurde vermutet, dass der Bericht der *Chronographia* über die große römische Offensive 627/28 nicht dem Theophanes zuzuschreiben ist, sondern von einem früheren Autor auf Basis der offiziellen Kriegsberichte über Herakleios verfasst wurde; als möglicher Autor wurde Georgios Pisides vorgeschlagen⁶¹¹. Diesen von Pisides verfasste Urbericht, der dieser Hypothese zufolge sowohl prosaische als

⁶⁰⁹ „ὁ δὲ Ζιέβηλ τοῦτον ἰδὼν καὶ προσδραμῶν κατασπάζεται αὐτοῦ τὸν τράχηλον καὶ προσεκύνησεν αὐτόν, ὀρώντων τῶν Περσῶν ἐκ τῆς πόλεως τοῦ Τιφίλιος. πᾶς δὲ ὁ λαὸς τῶν Τούρκων εἰς γῆν πεσόντες πρηνεῖς, ἔκταθέντες ἐπὶ στόμα τὸν βασιλέα ἐτίμων τιμὴν τὴν παρ’ ἔθνεσι ξένην“. Theophanis chronographia 316. Fast dasselbe, aber etwas kürzer bei Nikephoros (Nikephoros, Short history 54). Die Proskynese des Zievil findet sich auch in der frühneugriechischen Chronik des Ps.-Dorotheos: Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 276. Zum Treffen zwischen Herakleios und Zievil: VUČETIĆ, Zusammenkünfte, Teil II: Katalog, Nr. 14. Zu den anderen Beispielen der Proskynese eines ausländischen Adligen/Herrschers vor Herakleios siehe auch oben, Unterkapitel 2.4.

⁶¹⁰ Theophanis chronographia 317–327.

⁶¹¹ HOWARD-JOHNSTON, The official history 57–87; HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 284–295.

auch poetische Elemente enthielt, nannte J. Howard-Johnston „eine offizielle Geschichte der persischen Feldzüge des Herakleios“⁶¹².

Es gibt aber gewichtige Einwände gegen diese Theorie. Erstens findet so ein komplexes prosaisch-poetisches Geschichtswerk keine Präzedenzfälle in der gesamten byzantinischen Literatur und es ist einfacher sowie sicherer zu vermuten, dass es niemals existierte. Zweitens stützt sich die Theorie über dieses Kompositwerk zum großen Teil auf das Misstrauen, dass die vielen Ereignisse von 624 bis 628 in nur einem (dritten) Lied der *Heraclias* des Pisides beschrieben sein können. Ein solches Lied wäre zu umfangreich, argumentiert J. Howard-Johnston, und es wäre unmöglich für den Autor, alle relevanten Ereignisse dort zu besprechen; außerdem müsste Pisides auf seinen komplizierten metaphorischen Stil verzichten und eher historisch konkret schreiben, was einen großen stilistischen Unterschied gegenüber den ersten zwei bekannten Liedern der *Heraclias* ausmachen würde⁶¹³. Hierauf kann man antworten, dass es keinen Grund gibt anzunehmen, dass Pisides seinen Stil drastisch änderte: Die erhaltenen Fragmente des dritten Lieds der *Heraclias* sind in demselben Stil verfasst wie auch die ersten zwei Lieder. Und es ist auch kein Problem, dass das dritte Lied etwas länger war als die ersten beiden. Es war auch nicht notwendig für den Dichter, die Ereignisse von 624 bis 628 historisch detailliert darzustellen, versehen mit allen Ortsnamen und chronologischen Daten. Pisides war ja kein Chronograph – und ebendies ist normalerweise Aufgabe der Chronographen. Wir sehen keinen Grund, wegen des Zweifels am Vorhandensein historiographischer und literarischer Fähigkeiten des Theophanes seine Arbeit dem Pisides zuzuschreiben und aus diesem talentvollen Dichter einen „Halb-Dichter“ und „Halb-Chronographen“ zu machen.

Drittens finden wir keinen rationalen Grund, die Autorschaft des Theophanes in diesem relevanten Teil der *Chronographia* so heftig zu bestreiten. Wie wir anderswo versucht haben zu zeigen, benutzte Theophanes seine anderen Quellen – wie z. B. die *Expeditio persica* des Pisides und die *Geschichte* des Theophylaktos Simokates – selektiv und ziemlich unabhängig und folgte dabei immer seinem eigenen Zweck: die Erfolge und Misserfolge des Reiches mit der Frömmigkeit oder Häresie des regierenden Kaisers inhaltlich zu verbinden⁶¹⁴. Wie die neuesten Forschungsarbeiten zu Theophanes gezeigt haben, war die Arbeitsmethode des Theophanes

⁶¹² HOWARD-JOHNSTON, *The official history* 72–78.

⁶¹³ HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 289.

⁶¹⁴ SIROTENKO, *Constructing Memory* 223–242. Von der selbstständigen Methode des Theophanes in der Darstellung der Regierungszeit des Herakleios sprach als Erste Jenny Ferber in ihrer wichtigen Studie, die aber eher andere Aspekte als diesen hervorhob und sehr allgemein in ihrer Behandlung war: FERBER, *Theophanes' Account of the Reign of Heraclius* 32–42.

ebenfalls sorgfältig und unabhängig, als er von den Regierungen Konstantins I., Theodosios II., Markians, Justinians, Leos III. und Konstantins V. berichtete⁶¹⁵.

Die traditionelle, auf Leo Sternbach zurückgehende Version der Wechselbeziehung zwischen Pisides und Theophanes bei der Darstellung der Ereignisse 624–628 bleibt also unseres Erachtens noch aktuell.⁶¹⁶ Pisides schrieb das Gedicht *Heraclias* in drei Liedern, von denen nur zwei bis heute vollständig erhalten sind. Das dritte Lied erzählte von den militärischen Begebenheiten 624–628, offenbar im bei Pisides üblichen metaphernreichen Stil mit klassischen und mythologischen Parallelen. Theophanes hatte das gesamte Gedicht zur Hand; er integrierte aber in seine *Chronographia* die poetischen Zeilen des Pisides nur dann, wenn er es für nützlich hielt (z. B. um einen dramatischen Effekt zu erzeugen). Theophanes verfügte ebenfalls auch über andere Materialien, die wir nicht kennen. Vielleicht waren unter diesen auch die offiziellen Kriegsberichte des Herakleios, wahrscheinlich nicht in der ursprünglichen Form, aber inkorporiert in eine der verlorenen konstantinopolitanischen Chroniken. Wie genau sie Theophanes erreichten, erscheint uns aber unmöglich mit dem heutigen Quellenstand sicher zu beantworten.

Den Höhepunkt der byzantinischen Darstellungen des letzten Feldzugs des Herakleios bildet die Erzählung von der entscheidenden Schlacht bei Nineveh am 12. Dezember 627. In den beiden Hauptquellen, die diese Schlacht besprechen – nämlich Patriarch Nikephoros und Theophanes –, wird die ganze Aufmerksamkeit auf die Taten des Kaisers Herakleios gelenkt und nur in zweiter Linie auf die Aktivitäten der beiden Armeen. So soll Herakleios dem Nikephoros und Theophanes zufolge den persischen Feldherrn Rhazates persönlich konfrontiert und besiegt haben.

Nikephoros füllt seine Erzählung mit konkreten anatomischen Angaben: Rhazates soll „die Oberlippe“ und dann noch „den Knöchel“ des Kaisers mit seinen Pfeilen verletzt haben, der Kaiser seinerseits soll ihm „die Schulter“ und schließlich den Kopf abgeschlagen haben⁶¹⁷. In der Darstellung des Theophanes, der sich auch hier offenbar auf Pisides stützte, finden wir nicht nur diesen Zweikampf, sondern

⁶¹⁵ SCOTT, The first half of Theophanes' Chronicle 239–260; TAMARKINA, Veneration of Relics 261–267; SCOTT, The events of every year 49–65; SCOTT, Writing the reign of Justinian 20–34.

⁶¹⁶ STERNBACH, De Georgii Pisidae reliquiis 1–107; Giorgio di Pisidia, Poemi 16–31.

⁶¹⁷ „... αὐτὸς ἐξήει κατὰ τοῦ βαρβάρου. ὁ δὲ ὡς τὴν τοξικὴν ἔμπειρος οἷστον ἠφίει καὶ ἄκρων χειλῶν τοῦ βασιλέως καθήπτετο· εἶτα καὶ ἄλλον οἷστον ἐξέπεμψε καὶ τὸ σφυρὸν τοῦ ποδὸς ἐπέξυσεν. αὐτὸς δὲ Ἡράκλειος τῷ ἵππῳ ἐπήει, καὶ τις τῶν αὐτοῦ δορυφόρων προφθάσας τὸν ὄμιον Ῥαζάτου ξίφει ἀπέτεμε, καὶ αὐτὸν πεσόντα ὁ βασιλεὺς κατηκόντισε καὶ εὐθύς τὴν τούτου κεφαλὴν ἀπέτεμεν“. Nikephoros, Short history 60.

sogar den (natürlich siegreichen) Kampf des Herakleios mit zwei anderen Gegnern⁶¹⁸. Bei ihm gibt es ebenfalls konkrete anatomische Angaben wie z. B. die Bemerkung, dass einer der Perser mit seinem Speer die Lippe des Kaisers verletzte.

Die sehr präzisen Angaben über die abgeschlagenen Körperteile aus Nikephoros und Theophanes erinnern an ähnliche Beschreibungen aus dem byzantinischen Heldenepos wie *Digenis Akritas* oder westlichen Heldenepen wie dem *Rolandslied*. Es ist nämlich die Logik des Heldenepos, die die Lobpreisung der physischen Stärke des Helden fordert; deswegen werden die Gegner des Helden oft in Riesen verwandelt, damit der Kampf mit ihnen für den Helden besonders anspruchsvoll und anstrengend aussieht. Das Abschlagen der Körperteile des Gegners, das für den modernen Leser etwas ungewohnt oder sogar schockierend sein kann, war für den mittelalterlichen Zuhörer ein vollkommen normales und verständliches Zeichen der Stärke und Überlegenheit ihres Helden.

Andere folklorartige Elemente der Darstellung der großen Offensive bei den späteren Geschichtsschreibern sind folgende: Das Pferd des Kaisers Herakleios wird namentlich genannt: Es heißt Dorkon (griech. Δόρκων, Gazelle) und trägt eine schwere Rüstung, die es in der Schlacht vor feindlichen Schlägen schützt⁶¹⁹. Chosrau erhält in seinen jungen Jahren eine Prophezeiung, die ihn vom Betreten von Ktesiphon zurückhält; bei seiner Flucht vor Herakleios jedoch soll er sie vergessen haben und geht deshalb zugrunde⁶²⁰.

Die den Kaiser Herakleios heroisierenden Elemente der Darstellung des Nikephoros und Theophanes – wie die Zweikampfszenen bei Nineveh – müssen letztlich auf das heroische Narrativ um Herakleios zurückgehen, das offenbar schon zu Zeiten des Herakleios im Reich existent war. Einer der Produzenten dieses heroischen Narrativs war Pisides, dessen Herakleios verherrlichende Gedichte Theophanes später benutzte, aber es muss auch andere, in den breiteren Bevölkerungskreisen besser verständliche und notwendigerweise vulgargriechische Autoren gegeben haben. Paul Speck schrieb von einem vulgärgriechischen „Roman des Herakleios“, der offenbar schon zu Lebzeiten des Kaisers verschriftlicht wurde⁶²¹. Mit dem Kern dieser Vermutung sind wir einverstanden: Irgendein „volkstümliches“ heroisches Narrativ um Herakleios muss schon zu dessen Lebzeiten verbreitet worden sein; wir bezweifeln aber, dass es schon eine bestimmte literarische Form, nämlich diejenige des Romans, annahm. Eher kann man von vielen noch kaum miteinander verbundenen Erzählungen über verschiedene Taten des Herakleios sprechen, die ursprünglich mündlich überliefert wurden, sich aber ziemlich rasch im ganzen

⁶¹⁸ Theophanis chronographia 318. Vgl. Her. III, fragm. 47 (Giorgio di Pisidia, Poemi 287).

⁶¹⁹ Theophanis chronographia 318.

⁶²⁰ Ibid., 323.

⁶²¹ SPECK, Das geteilte Dossier 138–139, 141–144.

Mittelmeerraum verbreiteten, so dass wir die Zweikampfszenen schon in den westlichen Chroniken des siebten bis achten Jahrhunderts finden⁶²².

Die westlichen Texte unterscheiden üblicherweise einen Feldzug des Herakleios nicht von dem anderen, weshalb wir in allen von uns durchgesehenen Quellen nur einen einzigen Feldzug des Herakleios finden; darüber hinaus ist er nur sehr nebelhaft dargestellt und ohne oder mit falschen⁶²³ geographischen Details versehen. Die militärischen Aktivitäten, welche die westlichen Quellen aber fast immer einschließen, sind die folgenden zwei: der Zweikampf des Herakleios mit dem hochgestellten persischen Gegner (am häufigsten dem Sohn des Chosrau, oft auf der Donaubrücke) und die Ermordung des Großkönigs Chosrau durch Herakleios.

Bei der Verbreitung dieses den Herakleios heroisierenden folklorartigen Narrativs spielt die anonyme *Reversio* aus dem siebten/achten Jahrhundert die entscheidende Rolle: Sie enthält beide Motive⁶²⁴. Was das zweite Motiv – eine persönliche Ermordung des Chosrau durch Herakleios – anbetrifft, ist die *Reversio* unserer Recherche zufolge auch die älteste westliche Quelle, die dies beinhaltet⁶²⁵. Später folgten ihr in diesem Aspekt andere Texte sowohl des hagiographischen als auch des historiographischen Genres⁶²⁶. Auf diese Weise wird dieses Ereignis, das nie stattgefunden hat, in vielen, auch berühmten westlichen Chroniken wie in der des Otto von Freising zur historischen Wahrheit.

Der Szene der Enthauptung des Chosrau geht in einer Reihe westlicher Darstellungen – vor allem in kirchlichen Homilien und in der profanen Unterhaltungsliteratur wie Ritterromanen – der Vorschlag des Herakleios an Chosrau voran, sich taufen zu lassen. Dieses Motiv findet sich schon in der frühen *Reversio*: Wenn Chosrau an Christus glauben und sich taufen lassen würde, verspricht Herakleios ihm das Leben sowie sein Königreich⁶²⁷. Da er dies aber nicht tut, köpft ihn

⁶²² Zu den mit der David-Typologie und sagenhaften Zügen versehenen Zweikampfszenen mit einer Teilnahme des Herakleios in westlichen Chroniken siehe oben, Abschnitt 2.5.7 („Zweikampf auf der Brücke“).

⁶²³ Siehe z. B. oben im Abschnitt 2.5.7. die Erwähnung der Donau-Brücke als Schauplatz des Zweikampfs zwischen Herakleios und seinem persischen Gegner.

⁶²⁴ BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 180–184.

⁶²⁵ Siehe Appendix, Tabellen 2 und 3.

⁶²⁶ Ekkehardi *chronicon universale* 152–153; *Otonis Frisingensis chronica* 240–41; *Kaiserchronik* 287; *Annales Magdeb.* 129; *Legenda aurea – Goldene Legende* 1780–1782; *Sächsische Weltchronik* 138.

⁶²⁷ „Si credere domino Iesu Christo uolueris et seruum te illius esse, cuius ego sum famulus, in ueritate confessus fueris, regnum tibi Persarum tantum cum patrimonio et uitam, acceptis a te pacis obsidibus, dabo. Sin autem aliud egeris, mox meo gladio interibis“. BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 184.

Herakleios. Er lässt seinen jungen Sohn taufen und beendet damit ruhmvoll den Krieg.

Solche spannenden Erzählungen um das Schicksal des Chosrau, obwohl sie wie gesagt ziemlich früh – im siebten oder achten Jahrhundert – entstanden sind, wurden aber nicht überall gelesen und überliefert, sondern wahrscheinlich nur im kirchlichen, mit dem Fest der *Exaltatio Crucis* verbundenen Bereich. Die westlichen chronographischen Quellen des siebten bis elften Jahrhunderts kennen sie kaum und reproduzieren eher die historisch korrekte Version der Fredegar-Chronik oder des Anastasius Bibliothecarius, die beide von der Tötung des Chosrau als das Ergebnis der Verschwörung persischer Adligen berichten⁶²⁸. Seit dem zwölften Jahrhundert genießt aber die Szene der Ermordung des Chosrau durch den Kaiser Herakleios große Beliebtheit unter Chronisten und Dichtern⁶²⁹. Diese Tatsache mag von der erhöhten Nachfrage an Szenen der Konfrontation zwischen den christlichen Kämpfern und ihren „heidnischen“ Gegnern zeugen, und diese Nachfrage kann ihrerseits mit der Verbreitung der Kreuzzugsideologie in Verbindung gesetzt werden. Denn parallel mit der Popularität dieser Szene nimmt auch die Popularität einer anderen zu, nämlich des Zweikampfs mit dem Sohn des Chosrau. Und die Quellen, die beide Szenen beschreiben, stellen auch das heilige Kreuz ins Zentrum der Darstellung und sprechen demzufolge vom Feldzug des Herakleios als vom Kampf um die Rückeroberung des heiligen Kreuzes aus der „heidnischen“ Gefangenschaft.

Seinen höchsten Ausdruck findet dieses schon gänzlich antihistorische Motiv – die durch die Verweigerung der heiligen Taufe hervorgerufene Ermordung des Chosrau durch Herakleios persönlich – in den Ritterromanen der Kreuzzugsepoche. Bei Gautier d'Arras und Otte kommt sogar eine lange theologische Debatte zwischen Herakleios und Chosrau hinzu, an deren Ende Letzterer hartnäckig auf seinem „heidnischen Glauben“ besteht und folglich enthauptet wird⁶³⁰. Die Helden dieser Darstellungen wirken gänzlich wie Helden eines Ritterepos und ähneln ihren historischen Prototypen nicht im Geringsten. Beim mangelnden Wissen über Persien und seine Herrscher hilft den Autoren solcher Werke die gut bekannte literarische Strategie, der zufolge der Gegenspieler des christlichen Helden (dessen eigentliche Glaubensüberzeugungen niemanden interessieren) immer ein „Heide“ sein soll, der für seinen „heidnischen“ Glauben sogar zu sterben bereit ist, wie Chosrau in an den erwähnten Stellen. Das Bild des Gegners des christlichen Helden fungiert also nur als Gegenbild zu dem Selbstbild der gegenwärtigen Rittergesellschaft und das betrifft die Erzählungen über alle Kriege, sowohl in der Gegenwart als auch in der lange zurückliegenden Vergangenheit.

⁶²⁸ Fredegarii et aliorum chronica 152; Anast. Bibl. chron. tripartita 203–204.

⁶²⁹ Siehe oben, drei Anmerkungen zuvor, sowie Appendix, Tabelle 3.

⁶³⁰ Gautier d'Arras, Eracle 178, 180; Otte, Eraclius 107.

Die Szene der Enthauptung des Großkönigs Chosrau durch Herakleios findet man ziemlich oft in der westlichen Kunst, auch wenn sie seltener zu finden ist als die populärste Szene des Herakleiosstoffs, nämlich der Einzug des Herakleios in Jerusalem. Das früheste Bild, das wir zu finden vermochten, stammt aus dem zwölften Jahrhundert.



Abb. 14. Herakleios erschlägt Chosrau. Tafel von einem Kreuz [Fragment]. Maastal, 1160–1170. Paris, Musée du Louvre⁶³¹.

⁶³¹ Zitiert nach: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cherub_plaque_Louvre_MRR245.jpg (Letzter Zugriff: 06.07.2020, Lizenz: gemeinfrei), Foto vom Nutzer Jastrow, 2006.



Abb. 15 (oben). Herakleios enthauptet Chosrau. Handschriftenminiatur der *Expositio in Apocalypsim* von Alexander von Bremen [Fragment]. Spätes 13. Jh., Sachsen. Cambridge, Universitätsbibliothek⁶³².



Abb. 16. Jan de Beer, 1500–1528. Herakleios enthauptet Chosrau. Öl auf Holz [Ausschnitt]. Paris, Musée du Louvre⁶³³.

⁶³² Zitiert nach der offiziellen Seite von Cambridge University Library: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MM-00005-00031/164> (Letzter Aufruf: 06.07.2020; Lizenz: gemeinfrei)

⁶³³ Zitiert nach: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/64/Jan_de_Beer_-_Heraclius_decapitating_Khosrow_II.jpg (Letzter Zugriff: 06.07.2020, Lizenz: gemeinfrei). Foto von: Stéphane Maréchalle.

Die Helden jedes Bildes tragen die für die Lebenszeit der entsprechenden Künstler charakteristische Rüstung; den Hintergrund aller drei Szenen bildet die Geschichte um den „Wunderthron“ bzw. „Wunderturm“ des Chosrau, in dem er sich selbst vergöttlichen ließ⁶³⁴. In den Abb. 14 und 15 sehen wir über Chosrau die Darstellungen des Mondes, der Sonne und der Sterne, die in der westlichen wie auch byzantinischen Tradition als Attribute dieses „Wunderturms“ angesehen wurden. In der Abb. 15 können wir auch ein schematisches Bild des von Chosrau eingebauten „Multimediaturms“ sehen. In den Abb. 15 und 16 ist der „Wunderthron“ bereits da und das heilige Kreuz steht entweder zur seiner rechten Seite (Abb. 16) oder wurde von den Soldaten des Herakleios schon zurückerobert (Abb. 15). Alle drei Szenen weisen also auf ziemlich direkte Weise auf den für die Rechtfertigung des persischen Feldzugs des Herakleios zentralen Aspekt hin: das gotteslästerliche Verhalten Chosraus und die Entweihung der wichtigsten christlichen Reliquie. Die Botschaft aller drei Bilder ist demnach, die Ermordung des Chosrau als eine Vergeltung für das von ihm begangene Sakrileg zu präsentieren.

Wie sich unsere Autoren den letzten Feldzug des Herakleios vorstellten, variiert also stark von Autor zu Autor. Und es existieren große Unterschiede zwischen den byzantinischen und westlichen Darstellungen. Der von den Persern unerwartete Winterfeldzug des Herakleios 627/628 entschied den blutigen und erschöpfenden Krieg sehr schnell zugunsten des Reiches; der mächtige Gegner des Reiches – der persische Großkönig – wurde von seinen eigenen Untertanen ermordet und der lang erwartete Frieden wurde geschlossen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die Legenden diese Geschichte sofort zu umhüllen begannen.

Ein heroisches Narrativ um den siegreichen letzten Feldzug des Herakleios entstand im Reich offenbar bereits zu dessen Lebzeiten; über Pisides sowie über andere uns unbekannt Kanäle gelangte es zu den mittelbyzantinischen Geschichtsschreibern. Es erreichte auch ziemlich schnell den Westen und wurde von den Historiographen und Hagiographen gleichermaßen positiv angenommen. Ein integraler Teil dieses Narrativs waren die Szenen, die den individuellen Heldenmut des Kaisers hervorhoben – wie die Zweikämpfe, auch der mit dem persischen Feldherrn Rhazates. Ein Teil dieses Narrativs bildete auch die Szene der Ermordung des persischen Großkönigs durch Herakleios persönlich, aber wahrscheinlich entstand sie erst später, als die wirklichen Ereignisse schon vergessen waren, da sie nichts mit der historischen Wirklichkeit zu tun hat. Die Ermordung des Chosrau durch Herakleios ist in den byzantinischen Quellen nicht zu finden, bildet aber einen Topos vieler westlicher Darstellungen, sowohl im Text als auch im Bild. Besonders

⁶³⁴ Siehe oben, Abschnitt 2.5.5 („Chosrau im Dach des Tempels: der Thron/Turm des persischen Königs in der mittelalterlichen Tradition“).

in der Kreuzzugszeit wurden die den Heldenmut des Herakleios zeigenden Szenen den Bedürfnissen dieser Zeit angepasst, reaktualisiert und reinterpretiert.

2.6. Hauptschlussfolgerungen

Der letzte römisch-persische Krieg hat mehr als ein Vierteljahrhundert angedauert, der größte davon fand unter Herakleios statt. Wie sein Ablauf zeigte, hätte er fast sicher in der Vernichtung des römischen Staates resultiert – dies erfolgte aber nicht. Seinen unerwartet positiven Ausgang für das Reich verbinden wir vor allem mit der riskanten Entscheidung, die Herakleios im September 627 traf: mit seinen begrenzten Kräften in der kalten Jahreszeit Mesopotamien anzugreifen sowie mit der ihm gelungenen Einbindung der Westtürken gegen Persien. Beide Schritte erwiesen sich als entscheidend. Der persische Staat zeigte sich nicht so robust und belastbar bei einer existentiellen Bedrohung wie der oströmische; das Regime des Chosrau wurde gestürzt und der neue Großkönig schloss Frieden mit Ostrom unter den von Herakleios vorgeschlagenen Bedingungen.

Es ist nur gesetzmäßig, dass der für das Reich fast miraculöse Ausgang des Krieges einen großen Aufschwung an relevanter literarischer Produktion hervorgerufen hat. Sowohl in höheren als auch in niedrigeren Schichten nachgefragt war die großen Taten und Siege des Kaisers und Reiches verherrlichende Literatur. Dieses heroische Narrativ um den persischen Krieg des Herakleios ist nur teilweise erhalten; aber die späteren Herakleios thematisierenden Texte verschiedener Herkunft sind geradezu überfüllt mit Bruchstücken dieses Narrativs, das von den Chronisten und Hagiographen gleichermaßen angenommen und überliefert wurde.

Unser Ziel war es nicht, die Übermittlung dieses heroischen Narrativs genau zu verfolgen und verlorene Quellen zu identifizieren, sondern eher den Reichtum und die Vielfalt dieses Narrativs an einer Reihe von Beispielen aufzuzeigen.

Mehrere in diesem Kapitel untersuchte Fälle haben gezeigt, dass wir nicht immer imstande sind, die „reale Geschichte“ von der notwendigerweise ideologisch geprägten „Repräsentation“ der zeitgenössischen und späteren Autoren zu trennen. Herakleios führte bereits den ideologisch und religionspolitisch geprägten Krieg, der die Existenz seines Reiches infrage stellte. Die entscheidenden Augenblicke des Krieges – der Auszug des Kaisers ins Feld, die Einnahme des persischen Feuerheiligtums, der Ausbruch aus der Einkesselung bei Tigranakert, die wichtigen Gefechte – wurden schon vom Kaiser ideologisch gestaltet mit einem sehr verständlichen Ziel, nämlich Unterstützung zu gewinnen, in Eintracht mit seinen Soldaten zu bleiben und letztendlich zu siegen. Die Nachkriegstradition schreibt ihm auch die persönliche, natürlich erfolgreiche, Teilnahme an Gefechten zu und preist ihn dafür hoch; inwiefern historisch diese Zweikampfszenen sind, können wir nicht sagen.

Die vom Kaiser in der fast aussichtslosen Lage vorgenommene ideologische Mobilisierung der Gesellschaft wurde auf der festen Grundlage der gemeinsamen Religion sowie ihres äußeren Ausdrucks – des orthodoxen Gottesdienstes – durchgeführt. In der Gesellschaftsordnung, die sich seit Konstantin auf das römische administrativ-politische System, die griechische Kultur und die christliche Religion stützte, begann das letzte Element zu dominieren.

Im Kontext der ideologischen Mobilisierung ist ein weiteres neues Phänomen, nämlich die Entstehung eines neuen Kriegskonzepts – desjenigen eines „heilsbringenden Krieges“ – zu betrachten. Dieses Konzept, demzufolge ein christlich-römischer Soldat für den Tod im Perserkrieg postume Glückseligkeit verdienen kann, wurde von den Zeitgenossen ebenso rezipiert wie von den späteren Geschichtsschreibern, sowohl im griechischen Osten als auch im lateinischen Westen. Zu betonen ist aber, dass es von Anfang an als ein kaiserliches Kriegskonzept entstand. Wir haben keine Nachrichten, dass auch die für die Fragen des postumen Lebens zuständige Institution – nämlich die Kirche, vertreten durch den Patriarchen Sergios I. – dies begrüßt hat.

Eine Darstellung der römischen Niederlagen, Misserfolge und Rückzüge in diesem Krieg – die eigentlich bis zu dem letzten Moment, d. h. bis zum Herbst 627, seinen Ablauf prägten – gelang den von uns betrachteten Autoren nicht gut. Von den zeitgenössischen Stimmen, welche die Niederlagen gemäß der üblichen geschichtstheologischen Interpretationsweise in Kategorien der kollektiven menschlichen Schuld und der göttlichen Strafe deuteten sowie wahrscheinlich die Schuld des Herakleios thematisierten, sind uns nur wenige überliefert.

Die späteren Darstellungen vermeiden zumeist dieses schmerzhafteste Thema. Es stellte ja eine klare Herausforderung an das gebräuchliche ideologische Konzept dar, das den militärischen Sieg des Reiches als Ergebnis der religiösen Frömmigkeit des Kaisers und umgekehrt die Niederlage als Ergebnis der kaiserlichen Unfrömmigkeit ansah. Theophanes und die anderen Chronisten, die diesem Schema in ihrer Darstellung der Regierungszeit des Kaisers Herakleios folgten, konnten mit dessen Hilfe die lange Zeit andauernden Niederlagen im persischen Krieg nicht erklären. Herakleios war damals noch fromm und durfte deshalb nur siegen; aber in Wirklichkeit geschah das genaue Gegenteil: eine Reichskatastrophe. Warum so etwas geschah, blieb für diese Chronisten meist unverständlich. Als Teillösung des Problems diente das Verbinden aller Niederlagen mit dem „schlechten“ Kaiser Phokas (eine Teillösung, die im Westen überraschend viele Anhänger gewann), die immer beliebte Beschuldigung der Juden sowie weitere Strategien. Am meisten genutzt wurde aber das gute alte Verschweigen.

Was die Rückzüge der römischen Armee anbetrifft, nutzten die byzantinischen Chronisten oft die Option, sie als *Offensiven* mit vielen Siegen darzustellen; nur die

in diesen Texten erwähnten Ortsnamen sowie der Vergleich mit den Angaben anderer Quellen helfen in diesem Fall einem Historiker, den realen Ablauf des Krieges zu rekonstruieren.

Die byzantinische und die westliche Texttradition über den persischen Krieg erweisen sich als eng verwandt. Die Wiege, die beide gestaltet hat, war die Zugehörigkeit zu derselben imaginären Gemeinschaft – zu der christlichen Welt. Daraus folgte ein gemeinsames Erlebnis des Krieges mit dem furchtbaren „Anderen“ erst in Form einer Weltkatastrophe, später in Form eines fast kosmischen Triumphes.

Der Westen war aufgrund seiner großen geographischen Entfernung vom Schauplatz des persischen Krieges natürlich abhängig vom Osten in allem, was die Überlieferung des Wissens über den Krieg anbetrifft. Über alle möglichen Wege und Vermittler hat dieses Wissen die westlichen Geschichtsschreiber erreicht, wobei es im Laufe des Übermittlungsprozesses bedeutende Änderungen erfuhr. Es sind die Besonderheiten dieses Übermittlungsprozesses, die zu der noch weitergehenden Entgeschichtlichung und der Modernisierung des vorhandenen Kriegsnarrativs beigetragen haben. Und es ist ein besonderer Reichtum an Legenden jeder möglichen Art, der zur charakteristischen Eigenschaft der westlichen Texttradition über diesen Krieg wurde und der sie von der byzantinischen unterscheidet. So entstanden z. B. solche viele westliche Quellen durchziehende Topoi wie der Zweikampf zwischen Herakleios und seinem persischen Gegner auf der Brücke über die Donau oder die Erzählung von der aus der Verweigerung der heiligen Taufe resultierenden Ermordung des Chosrau durch Herakleios persönlich.

3. Kapitel. Herakleios, die "neue Weltordnung" und die Endkaiserlegende

Herakleios war nach Ende des persischen Kriegs etwa 55 Jahre alt – ein ehrwürdiges Alter für jene Zeit. Seine ersten Maßnahmen nach dem Sieg – die Rückkehr aus Persien und die Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes in Jerusalem, die religiöse Unifikationspolitik, eine Änderung des Kaisertitels⁶³⁵ und besonders der Befehl, alle Juden seines Reichs taufen zu lassen – zeugen davon, dass die neue und seit Langem erwartete Epoche des Friedens vielleicht auch vom Kaiser selbst eschatologisch empfunden wurde. Der scheinbare Fall des persischen Reichs, eines „ewigen“ Rivalen von Byzanz im Osten, brachte nach byzantinischen Vorstellungen das Ende der Welt viel näher: Nur ein (selbstverständlich römisch-byzantisches) Reich soll auf der Erde übrig bleiben, wenn das apokalyptische Szenario beginnt, sich zu entfalten⁶³⁶, und das Ende dieses Reichs bedeutet zugleich das Ende der Welt⁶³⁷.

3.1. Der byzantinisch-persische Friedensvertrag: historischer Überblick

Über die byzantinisch-persischen Friedensverhandlungen nach dem Mord an Chosrau II. haben wir Informationen aus dem zeitgenössischen *Chronicon paschale*, der etwas jüngeren armenischen Chronik des Ps.-Sebeos, dem Breviarium des Patriarchen Nikephoros und anderen Quellen. Die damit verbundene Unklarheit, weil diese Nachrichten einander manchmal widersprechen, sowie die verwirrte Reihenfolge der zahlreichen Thronfolger des Chosrau hat Nikolaos Oikomonidès in seinem Artikel über die byzantinisch-persische Friedenskorrespondenz geklärt⁶³⁸.

Einen Friedensvorschlag soll der kürzlich König gewordene Kawad-Široe sofort nach seinem Thronanstieg Ende Februar 628 unterbreitet haben; eine Kopie seines

⁶³⁵ Seit 629 heißt Herakleios auch offiziell *basileus*, „πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς“ („der gläubige Kaiser in Christus“), statt der alten lateinischen Bezeichnung *imperator caesar*, was von der weitgehenden Gräzisierung des administrativen Apparats und aller Reichsinstitutionen zeugt. Darüber hinaus kann die Änderung des Titels auch vom Standpunkt der Reichsideologie interpretiert werden: Mit dem für die Zeitgenossen scheinbaren Fall des persischen Reichs im Krieg gegen Byzanz war Letzteres zum einzigen Weltreich geworden (siehe dazu besonders G. Rösch). KONIDARIS, Die Novellen des Kaisers Herakleios 288–96; SHAHĪD, On the Titulature of the Emperor Heraclius 288–96; RÖSCH, Onoma Basileias 106–107.

⁶³⁶ ALEXANDER, The Byzantine Apocalyptic Tradition 151–184; PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie 77–83.

⁶³⁷ BERGER, Das apokalyptische Konstantinopel 135.

⁶³⁸ OIKONOMIDÈS, Correspondence between Her. and Kavādh-Široe.

ersten Briefs an Herakleios mit der Ankündigung seines Machtantritts sowie mit einer allgemeinen Bitte um Frieden finden wir im *Chronicon paschale*⁶³⁹. Nach Ps.-Sebeos bot Široe an, alle von Persern besetzten Territorien zu verlassen und die Vorkriegsgrenzen (Stand des Friedens von 591) zu bestätigen⁶⁴⁰. Herakleios, der sich zu jener Zeit mit seiner Armee in einer für den neuen König potenziell gefährlichen Lage in Innenpersien befand⁶⁴¹, begrüßte die Thronübernahme durch Široe, nannte ihn in seinem Antwortbrief „Sohn“ (τέκνον), womit er seine Überlegenheit betonte⁶⁴², und stimmte den vorgeschlagenen Bedingungen zu; er ergänzte sie aber durch die Forderung der Rückgabe des Wahren Kreuzes⁶⁴³. Široe versprach seinerseits, die Reliquie zurückzugeben, wenn es ihm gelänge, sie zu finden („εἴπερ αὐτῷ κατάφωρα γένοιτο“⁶⁴⁴).

Also wurde ca. im Juni 628 ein „immerwährender Frieden“ (εἰρήνη ἀειπαγής) zwischen Herakleios und Široe geschlossen, der auf folgenden Bedingungen basierte: Evakuierung aller persischen Truppen, Bestätigung der Vorkriegsgrenzen; Rückgabe des Wahren Kreuzes und aller Kriegsgefangenen⁶⁴⁵ – mit anderen Worten, dem *status quo ante bellum*. Da der berühmte persische Feldherr Šahrbaraz ablehnte, dem neuen König zu gehorchen, wurden in einem neuen Vertrag mit ihm Juli 629, als er Široe absetzte und selber die Obermacht erhielt, dieselben Bedingungen bestätigt⁶⁴⁶.

3.2. „Eine andere Welt und ein neues Geschöpf“: die Nachkriegsweltordnung aus byzantinischer Perspektive

Die Wahrnehmung unterschied sich, wie in vielen anderen Fällen, deutlich von der historischen Realität. Die Nachkriegsweltordnung nach den Verträgen von 628 und

⁶³⁹ Chron. pasch. 735–37.

⁶⁴⁰ The Armenian history attributed to Sebēos 85–86.

⁶⁴¹ Siehe Kapitel 2, Abschnitt 2.5.9. (Die große Offensive 627–628).

⁶⁴² Nikephoros, Short history 62.

⁶⁴³ Ibid.; OIKONOMIDÈS, Correspondence between Her. and Kavādh-Široe 280; DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden I, No. 193.

⁶⁴⁴ Nikephoros, Short history 62: Siehe dazu auch kritische Bemerkungen von ZUCKERMAN, Heraclius and the return of the Holy Cross, wo der Autor feststellt, dass die dem Herakleios zurückgegebene und nach Jerusalem gebrachte Kreuzreliquie höchstwahrscheinlich nicht authentisch war. Dennoch diente sie dem Kaiser für seine reichsapologetische Propaganda.

⁶⁴⁵ Theophanis chronographia 327; The Armenian history attributed to Sebēos 86; Agapius de Menbidj 465; Chronique de Michel le Syrien II 409 Siehe auch: OIKONOMIDÈS, Correspondence between Her. and Kavādh-Široe 280–281.

⁶⁴⁶ OIKONOMIDÈS, Correspondence between Her. and Kavādh-Široe 281; STRATOS, Byzantium in Seventh Century I 245–248.

629 bestätigte zwar den *status quo ante bellum* und die traditionellen Machtverhältnisse. Das *bellum* erschütterte jedoch die beiden Weltreiche mit ihren zahlreichen Bevölkerungen so sehr, dass es nur im rechtlichen Sinn möglich war, von einem *status quo ante* zu reden.

Die Menge der für die Bürger des Reichs erfreulichen Nachrichten – der Sturz des Chosrau und der Abschluss des lang erwarteten Friedens, die Evakuierung aller persischen Soldaten aus dem Territorium des Reichs, die triumphale Rückkehr des Kaisers Herakleios nach Konstantinopel, die Rückgabe und Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes in Jerusalem – die alle in die Jahre 628–630 fielen – war etwas zu viel für die Zeitgenossen, die an die Krisenzeiten und Kriegsverheerungen lange gewöhnt waren. Wahrscheinlich ist dies der Grund, warum es einen großen Aufschwung jeder Art von literarischer Tätigkeit gab und warum fast alle Schriften, die wir von dieser Zeit haben, so unglaublich pathetisch klingen.

Während der beendete Krieg bei Georgios Pisides die Züge eines kosmogonischen Dramas hatte, war für ihn sein Ende eine echte Geburt einer neuen Welt:

Die Quelle des dunklen Abends ging unter,
Das Licht bestand, die Finsternis wich zurück.
Es wird nun ein anderes Leben geschaffen,
Eine andere Welt und ein neues Geschöpf⁶⁴⁷.

Die von Pisides gewählte Lexik („δεύτερος βίος“, „κόσμος ἄλλος“, „νεωτέρα κτίσις“) verleiht seinen Zeilen einen klaren eschatologisch-messianischen Anstrich. Der endlich in die Welt gekommene Frieden folgte in den Augen des Pisides dem ebenfalls eschatologisch wahrgenommenen Streit der beiden Weltreiche, die das absolut Gute und absolut Böse repräsentierten⁶⁴⁸. Es ist also kein Wunder, dass dem Ende eines solchen Streits die Geburt der „neuen“ und „besseren“ Welt mit klaren eschatologischen Obertönen folgen sollte.

Der Kaiser Herakleios spielt bei dieser Neuschöpfung der Welt eine zentrale Rolle: Er ist „Erlöser der Welt“ („κοσμορύστης“⁶⁴⁹), „Noah der neuen Oikumene“ „ὁ Νῶε τῆς νέας οἰκουμένης“⁶⁵⁰. Der erste Terminus war ein Neologismus, „specifically

⁶⁴⁷ „παρήλθε πηγή τῆς ἀφεγγοῦς ἐσπέρας, / τὸ φῶς ὑπέστη καὶ διέστη τὸ σκότος· / καὶ δεύτερος νῦν κοσμοποιεῖται βίος / καὶ κόσμος ἄλλος καὶ νεωτέρα κτίσις“. Heraclias I, 80–83 (Giorgio di Pisidia, Poemi 243–244).

⁶⁴⁸ Zur schwarz-weißen Dichotomie in der Darstellung des byzantinischen Reichs und seiner Gegner bei den zeitgenössischen Autoren siehe das zweite Kapitel, Unterkapitel 2.5: „Der fromme Kaiser und die imaginären Siege: die persischen Feldzüge des Herakleios“, besonders die Abschnitte 2.5.2. und 2.5.8.

⁶⁴⁹ Heraclias I, 70 (Giorgio di Pisidia, Poemi 234).

⁶⁵⁰ Heraclias I, 84 (Ibid., 244).

invented for Herakleios and with a clearly messianic connotation“⁶⁵¹. Er wurde nicht in die spätere byzantinische Tradition aufgenommen und blieb in Byzanz immer ein äußerst seltenes Wort, zu finden im gesamten *Thesaurus linguae graecae* abgesehen von den Werken von Pisides nur in den anonymen *Vitae et Miracula* des Nikolaus von Myra, verfasst im 7.–11. Jh⁶⁵². Dort bezeichnet er den Helden der Erzählung, den hl. Nikolaus. Die ähnlichen Termini jedoch, die die Idee des Kaisers als Erlöser wiedergeben, nämlich „ῥύστης“ und „σωτήρ“, finden sich häufig in der byzantinischen Literatur, egal ob früherer oder späterer Zeit⁶⁵³. Die terminologische Innovation des Pisides — der Begriff „κοσμοῦστης“ — wurde also nicht aufgenommen, aber die von Pisides gemachte Parallele des Kaisers mit dem Erlöser war für die byzantinische Literatur nicht neu.

Die alttestamentliche Typologie bei Pisides, zu der wir gleich kommen, braucht erst eine kurze theoretische Abklärung. Die sich auf das Alte Testament stützenden Modelle für Kaiser, die viel und gerne von byzantinischen Autoren verschiedener Zeiten angewandt wurden, spielten in ihren Darstellungen eine systembildende Rolle. Nach den Worten von Gilbert Dagron,

„Aucun nouvel événement n'est tout à fait vrai, aucun nouvel empereur n'est tout à fait authentique tant qu'il n'est pas reconnu et étiqueté sur ce registre vétérotestamentaire. À Byzance, l'Ancien Testament a valeur constitutionnelle ; il a la même normativité dans le domaine politique que le Nouveau Testament dans le domaine moral“⁶⁵⁴.

Also wird der Kaiser nur durch Bezeichnung durch passende alttestamentliche Modelle als echter Kaiser legitimiert und betritt somit den narrativen sowie historischen Raum. Das Wesen der alttestamentlichen Typologie ist dabei, nach den Worten von Jean Daniélou, „in den Ereignissen der Vergangenheit ein Vorbild der Ereignisse der Zukunft zu zeigen“⁶⁵⁵. Es geht dabei aber nicht um die ewige Wiederkehr des Gleichen und nicht um die damit verbundene Entwertung der Gegenwart, sondern eher um eine neue Schöpfung⁶⁵⁶.

⁶⁵¹ RAUM, *When events like streams* 50. Zum Terminus siehe mehr detailliert bei MEIER, *Herakles – Herakleios – Christus* 179–180.

⁶⁵² Siehe *Miracula singula* III b, 3 (*Hagios Nikolaos* 349), *Miracula tria* I (*Ibid.*, 185).

⁶⁵³ ANGELOV, *Imperial Ideology* 85 Anm. 42.

⁶⁵⁴ DAGRON, *Empereur et prêtre* 70.

⁶⁵⁵ “à montrer dans les événements passés la figure d’ événements à venir” DANIELOU, *Sacramentum futuri* 4.

⁶⁵⁶ GOPPELT, *Typos* 158.

„*Typoi* are thus, in a sense, the figures of Old Testament history who cast their long shadows into the historical time of the here and now, where they are fully realized“⁶⁵⁷.

Als ein solcher *Typos* funktioniert bei Pisides die alttestamentliche Parallele des Herakleios mit Noah. Diese ist ein logischer Bestandteil seines kosmogonischen Sujets:

Und nun Noah der neuen Oikumene

Fand, dass sein eigenes Herz die Arche sei⁶⁵⁸.

Herakleios, der neue Noah, der in allem gleich ist dem alten, schafft die Nachkriegswelt genau wie der erste Noah die Nachsintflutwelt.

Während einige von Pisides im Verhältnis zu Herakleios verwendeten alttestamentlichen *Typoi*, wie zum Beispiel der mit Mose,⁶⁵⁹ literarisch nichts Neues waren und von früheren Panegyristen bezüglich anderer Kaiser schon früher verwendet worden waren, scheint die Noah-Parallele die Innovation des Pisides gewesen zu sein⁶⁶⁰. Kein früherer Autor stellte den Kaiser ins Verhältnis mit Noah und keiner sah in irgendeiner Tat des Kaisers die mit der Figur Noahs verbundene Neugeburt der Oikoumene.

Wie im Fall des Begriffs „κοσμορύστης“ handelt es sich also auch im Fall der Noah-Typologie um eine Innovation des Pisides. Es soll der historische Kern der kürzlich geschehenen Ereignisse, nämlich des geendeten Kriegs, gewesen sein, der den Pisides dazu bewegte, diese ungewöhnliche und innovative Parallele anzuwenden.

Was das Nachleben der Noah-Parallele in späterer Panegyristik betrifft, war dieses gelungener als das bei „κοσμορύστης“: Die Parallele findet sich auch in spätbyzantinischer Literatur, nämlich bei Georgios Akropolites, wo er den Kaiser Johannes Dukas Batatzes behandelt⁶⁶¹.

⁶⁵⁷ RAPP, *Old Testament Models* 180.

⁶⁵⁸ „καὶ νῦν ὁ Νῶε τῆς νέας οἰκουμένης / κιβωτὸν εὔρε τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν“. Heraclias I, 84–85 (Giorgio di Pisidia, Poemi 244).

⁶⁵⁹ Exp. Pers. I, 135-138 (Giorgio di Pisidia, Poemi 90). Zur Mose-Typologie siehe: RAPP, *Comparison, Paradigm*.

⁶⁶⁰ Zumindest ergibt die Suche im Thesaurus Linguae Graecae nach der Lemma „Νῶε, ὁ“ keine früheren Parallelen als aus dem siebten Jahrhundert im Verhältnis zu Kaiser. Alle früheren Erwähnungen stammen aus Apologetik, Homiletik, Kommentarwerken zur Genesis oder aus den die Frühgeschichte der Menschheit beschreibenden Teilen verschiedener Chroniken.

⁶⁶¹ ANGELOV, *Imperial Ideology* 87.

Die kosmogonische Topik, angewandt auf die Zeit des Herakleios, findet sich auch in der *Chronographia* des Theophanes. Bezüglich des Endes des persischen Kriegs schrieb er Folgendes:

„Der Kaiser, der sechs Jahre Krieg gegen Persien führte, schloss im siebten Jahr Frieden ab und kam mit großer Freude nach Konstantinopel zurück. Er erfüllte damit einen gewissen geheimen Plan („μυστικήν τινα θεωρίαν“). Nämlich Gott, der in sechs Tagen jedes Geschöpf schuf, nannte den siebten den Ruhetag. So kehrte auch er [der Kaiser – A. S.], der sechs Jahren an vielen Werken arbeitete, im siebten Jahr mit Frieden und Freude in die Stadt zurück und erholte sich“⁶⁶².

Die Parallele zu den sechs Schöpfungstagen stammt eigentlich aus dem Gedicht *Heraclias* des Pisides, nämlich aus seinem dritten Teil, der bis zu unserer Zeit nur fragmentarisch erhalten ist, aber im neunten Jahrhundert, als Theophanes schrieb, offenbar vollständig erhalten und zugänglich war⁶⁶³.

Interessant ist selbst die Übernahme von Theophanes einer solchen Parallele, die als hochliterarisch eher in den poetisch-panegyrischen Text passt als in den chronographischen Text des Theophanes. Denn fast alle anderen sich bei Pisides treffenden raffinierten Parallelen (wie die mit Noah, Mose, Herakles, Jason, Perseus u. a.⁶⁶⁴) ließ Theophanes weg; diese blieb aber, sehr klar und verständlich formuliert, ohne für Pisides kennzeichnende stilistische Unklarheiten. Offenbar war diese Stelle ebenso wichtig für Theophanes wie die Erwähnung, dass Herakleios unmittelbar nach der Osterfeier gegen Persien ins Feld zog⁶⁶⁵. Die beiden sich auf die panegyrischen Versen des Pisides stützenden Stellen dienen im chronographischen Text des Theophanes ideologischen Zwecken, indem sie dem Unternehmen des Herakleios einen göttlichen Schein verleihen.

Die Gottnähe des byzantinischen Kaisers, die topologische Ähnlichkeit des Wirkens von Gott und Kaiser ist ein seit Konstantins Zeiten übliches Element der byzantinischen Panegyristik. Für die Geschichtsschreibung ist es zwar weniger

⁶⁶² „ὁ δὲ βασιλεὺς ἐν ἕξ ἔτεσι καταπολεμήσας τὴν Περσίδα, τῷ ζ' ἔτει εἰρηνεύσας μετὰ χαρᾶς μεγάλης ἐπὶ Κωνσταντινούπολιν ὑπέστρεψε μυστικήν τινα θεωρίαν ἐν τούτῳ πληρώσας. ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις πᾶσαν τὴν κτίσιν δημιουργήσας ὁ θεὸς τὴν ἐβδόμην ἀναπαύσεως ἡμέραν ἐκάλεσεν· οὕτω καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς ἕξ χρόνοις πολλοὺς πόνους διανύσας τῷ ἐβδόμῳ ἔτει μετ' εἰρήνης καὶ χαρᾶς ἐν τῇ πόλει ὑποστρέψας ἀνεπαύσατο“. Theophanis chronographia 327–328.

⁶⁶³ Siehe *Heraclias* III, frg. 54 a („... μυστικήν θεωρίαν“); b („ὁ δημιουργήσας... τὴν κτίσιν“). (Giorgio di Pisidia, Poemi 292).

⁶⁶⁴ Die Analyse aller mythologischer sowie alttestamentlicher Parallelen bei Pisides siehe bei WHITBY, *A New Image for a New Age*.

⁶⁶⁵ Siehe Kapitel 2, Unterkapitel 2.5.1. („Herakleios und die Übergabe Konstantinopels an die Gottesmutter“).

kennzeichnend, aber Theophanes übernimmt ohne Schwierigkeiten, wie wir oben gesehen haben, die von Pisides gemachte Parallele zwischen den sechs Jahren des Kriegs und den sechs Tagen der Schöpfung. Sie ist in späteren Chroniken – denjenigen von Georgios Monachos, Georgios Kedrenos und Ps.-Dorotheos – ebenfalls zu finden, in einer ebenso eindeutigen und ausdrücklichen Form wie bei Theophanes⁶⁶⁶. Etwas verändert und eher als Anspielung auf die Weltschöpfung bleibt sie in der Logothetenchronik und bei Johannes Zonaras⁶⁶⁷.

Warum die Chronisten, und als erster darunter Theophanes, diese Stelle so beharrlich übernahmen und weitertradierten, kann aufgrund der Struktur ihrer Berichte über die Regierungszeit des Herakleios erklärt werden.

Dem Eintrag zu A.M. 6119, der vom triumphalen Empfang des Herakleios in Konstantinopel berichtet und die Stelle über die sechs Jahre/sechs Tage enthält, folgt im Narrativ des Theophanes der über die Kreuzerhöhung in Jerusalem erzählende Eintrag zu A.M. 6120. Unmittelbar nach diesen beiden relativ kurzen Einträgen folgt der große narrative Abschnitt, der der Häresie des Monotheletismus gewidmet ist, welchem seinerseits die noch längere Erzählung über die Unglücke des Reichs im arabischen Krieg folgt. Wie schon in der Forschungsliteratur gezeigt, dienten die letzten zwei Abschnitte einem ideologischen Ziel: Sie sollten zeigen, zu welchem Elend die als staatliche Glaubenslehre angenommene Häresie den Kaiser und das Reich führen konnte⁶⁶⁸. Die von einer Art „μίμησις θεοῦ“, der Nachahmung Gottes, zeugende Stelle über die sechs Jahre des Kriegs/sechs Tage der Schöpfung sowie die die *christomimesis* des Kaisers zeigende Erzählung über seinen Einzug in Jerusalem mit dem Kreuz Christi sollen Herakleios in den göttlichen Bereich erheben. Durch die Demonstration seiner fast göttlichen Majestät soll sein darauf folgender Fall offenbar noch deutlicher betont werden, und durch einen solchen starken Kontrast wird eine dramatische Darstellung aufgebaut, die eine klare moralisch-pädagogische Botschaft hat. Man muss nämlich den richtigen Glauben immer und um jeden Preis behalten, sonst geht es einem wie Herakleios, der von der Höhe seiner fast göttlichen Majestät in gottfeindliche Häresie gefallen ist, was ihm sein Leben und eine Hälfte seines Reichs kostete. Diese pädagogische Botschaft entlehnten auch die späteren Chronisten, die die Chronographia des Theophanes benutzten: sie passte perfekt in ihre allgemeine geschichtstheologische Geschichtsauffassung und sollte auch den nächsten Generationen der orthodoxen Chronisten als Orientierungsrahmen dienen.

⁶⁶⁶ Georgii monachi chronicon 672; Georgii Cedreni hist. compendium 701–702; Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 278.

⁶⁶⁷ Symeonis Magistri Chronicon 161; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 211–212.

⁶⁶⁸ FERBER, Theophanes' Account of the Reign of Heraclius; SIROTENKO, Constructing Memory 236–39.

Erwartungen des nahen Endes aller Dinge finden sich auch in den Quellen, die traditionell als sehr rational und „wissenschaftlich“ galten. So ist der Fall mit dem Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates, das nach den modernen Einschätzungen direkt nach dem Ende des persischen Krieges des Herakleios verfasst wurde⁶⁶⁹. Als Theophylaktos vom Aufenthalt des aus seinem Land geflohenen jungen Großkönigs Chosrau II. in Byzanz in den Jahren 590–591 berichtet, nimmt er als etwas Bedeutendes die „Prophezeiung“ des Chosrau über die künftigen Ereignisse in seine Darstellung auf. Einem römischen *strategos* sollte der vertriebene Großkönig „prophezeit“ haben, dass „der babylonische Stamm“, d.h. Persien, über das römische Reich 21 Jahre herrschen wird, gefolgt durch 35 Jahre römischer Herrschaft über Persien, und danach

„...wird der Tag ohne Abend zu den Menschen kommen, und die langerwartete Auflösung jeder Macht wird kommen, so dass jede Verderbtheit aufgelöst werden und eine bessere Lebensführung herrschen“⁶⁷⁰.

Aus der Position des Theophylaktos, der diese Zeilen im für Chosrau wohlwollenden Kontext anbrachte, wären um 630 die „21 Jahre“ der persischen Herrschaft bestimmt zu Ende, es soll also die dreieinhalb Jahrzehnte lange Ära der römischen Herrschaft begonnen haben, gefolgt durch die „Auflösung jeder Macht“ und dem endgültigen Ende aller Dinge⁶⁷¹.

Wenn auch das normalerweise ohne Prophezeiungen auskommende Werk des Theophylaktos Simokates erstaunlich klare Endzeiterwartungen aufweist, finden wir in Texten einer anderen Gattung, nämlich in der apokalyptischen Literatur, erwartungsgemäß einige davon. Texte dieses Genres sind wegen des für sie besonders kennzeichnenden Reichtums an Topoi bekanntlich schwer zu datieren⁶⁷², doch fast alle für diese Arbeit benutzten Texte aus der vorislamischen sowie frühislamischen Epoche, nämlich die syrische Alexanderlegende, Ps.-Methodios in syrischer, griechischer und lateinischer Version sowie Ps.-Ephraem sprechen von einem

⁶⁶⁹ Als die breitestmögliche Zeitspanne, in der die *Historiarum libri octo* verfasst werden könnten, nannte Michael Whitby die Periode zwischen 628, in dem der Friedensvertrag mit Persien abgeschlossen war, und 638, dem Sterbejahr des Patriarchen Sergios, der im Werk als lebendig erwähnt wird. Sehr möglich ist aber nach Whiby „that Theophylact composed substantial parts of his narrative in the optimistic mood of the late 620s“. WHITBY, *The Emperor Maurice and His Historian* 39–40.

⁶⁷⁰ „τὴν ἀνέσπερον ἡμέραν ἐνδημεῖν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὴν προσδοκωμένην λῆξιν ἐπιβαίνειν τοῦ κράτους, ὅτε τὰ τῆς φθορᾶς παραδίδεται λύσει καὶ τὰ τῆς κρείττονος διαγωγῆς πολιτεύεται“. Theoph. Sim. V, 15 (Theophylacti Simocattae *Historiae* 217).

⁶⁷¹ Zur Stelle siehe auch MANGO, *Deux études sur Byzance* 117, Anm. 61.

⁶⁷² BRANDES, *Die apokalyptische Literatur* 305–310.

bestimmten grausamen Krieg zwischen den Römern und den Assyrern/Babylonern/Persern, der der Erscheinung des Antichrists und dem Angriff der apokalyptischen Völker Gog und Magog unmittelbar vorhergehen muss⁶⁷³. Die dem hl. Ephraem des Syrers zugeschriebene, aber nach den modernen Untersuchungen in der zweiten Hälfte des 7. Jh. verfasste⁶⁷⁴ syrische „Rede über das Ende und die Vollendung“ erläutert zum Charakter dieses Kriegs, dass erst die Römer Niederlagen erleiden und ihr Land verlieren werden, aber danach alles ändern wird, sodass die Römer „das Reich der Assyrer“ endgültig besiegen werden⁶⁷⁵. Die zwischen 628 und 636 entstandene syrische Alexanderlegende, die Alexander den Großen zum Begründer des christlichen römischen Reich und zu einer Art „Christ vor Christus“ macht, spricht vom kürzlich beendeten Krieg zwischen dem römischen und dem persischen Reich als von einem vor-apokalyptischen Ereignis.

„ ... That at the final consummation of the world the kingdom of the Romans would go forth and subdue all the kings of the earth; and that whatever king was found in Persia would be slain, and that Babylon and Assyria would be laid waste by the command of God... But that that power [römisches Reich – A. S.] should stand and rule to the end of time, and should deliver the kingdom of the earth to the Messiah who is to come“⁶⁷⁶.

Wie Gerrit Reinink bemerkte, ist die „positive“ eschatologische Einstellung dieser Legende, nämlich die Ansicht, dass das christliche römische Reich alle endzeitlichen Katastrophen überstehen und dem kommenden Messias die Macht übergeben wird, sowie die Gleichsetzung dieses Reichs mit dem Reich Alexanders stark von der kaiserlichen Propaganda der Herakleios in der triumphalen Periode seiner Regierung (628–634) geprägt⁶⁷⁷. Unter der Feder des anonymen Autors entsteht eine klare Parallele zwischen Alexander und Herakleios, in seinen Augen dem ersten und dem letzten christlichen Kaiser, der, ganz wie sein berühmter Vorgänger, mit seiner Armee in den Osten zog und das persische Reich besiegte⁶⁷⁸. Der kürzlich beendete byzantinisch-persische Krieg, so der Autor, sei nicht etwas Zufälliges oder Ordinäres, sondern gehört zum universellen heilgeschichtlichen Plan Gottes und geht den endzeitlichen Ereignissen unmittelbar vorher.

⁶⁷³ Ps.-Methodius XI, 9 (Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas I) 142–145, sowie bei Ps.-Methodius (übers. Reinink) 46); Des hl. Ephraem des Syrers Sermones 80–81; The History of Alexander the Great 156–158.

⁶⁷⁴ Des hl. Ephraem des Syrers Sermones ix.

⁶⁷⁵ Ibid., 80–81.

⁶⁷⁶ The History of Alexander the Great 158.

⁶⁷⁷ REININK, Die Entstehung der syr. Alexanderlegende.

⁶⁷⁸ REININK, Heraclius, the New Alexander 85–86.

Es gab übrigens in dieser Zeit auch andere, nicht so eschatologisch begeisterte Autoren. Der Mönch (und künftige Patriarch) Sophronios kehrte nach dem Kriegsende in sein Sabas-Kloster in Palästina zurück,⁶⁷⁹ lebte dort ruhig und dachte nicht, wie einige seine Zeitgenossen, an ein baldiges Ende aller Dinge und sah auch den kürzlich geendeten Krieg nicht wie Pisides als einen kosmogonischen Streit. Für ihn war er nur ein anderer Akt des alten soteriologischen Dramas um menschliche Sünden, göttliche Strafe und göttliche Errettung: „Gott ist erschienen um zu strafen, / wegen unseren scheußlichen Sünden, / Gott ist erscheinen, um zu retten, / Er, der erfüllt ist mit Barmherzigkeit und Mitleid“⁶⁸⁰. In diesem Drama spielt der Kaiser aus Sicht des Sophronios nur kleine Rolle: Es ist das in Ktesiphon angekommene Wahre Kreuz Gottes, das den Chosrau tötet⁶⁸¹, und es ist von Gott, das der langerwartete Frieden den Sterblichen geschickt wird; und über diesen Frieden kann sich Herakleios, zwar „Sohn des großen Rom“, nur „freuen“⁶⁸². Seine Rolle ist dementsprechend eher die des Zuschauers, und sein tatsächlich großer Beitrag beim Erreichen dieses Friedens wird ignoriert. Sophronios war, im Gegensatz zu vielen anderen seiner Zeitgenossen, „cautious to equate political restoration with forgiveness“⁶⁸³, und seine Sicht war eher nach innen, auf den Kampf gegen Sünden und Leidenschaften orientiert als nach außen, wo politische Veränderungen ihre Rolle spielen⁶⁸⁴.

Derselben Meinung wie Sophronios war sein Schüler und Freund Maximos (später bekannt als Maximos *Homologetes* – „der Bekenner“). Auch wenn „die Neuigkeit über den Frieden auf der Erde die Trauer in seelische Freude verwandelte“, schrieb er um 629 an einen Sakellarius namens Konstantin, man müsse doch als Allererstes „den durch Leidenschaften gegen Gott hervorgerufenen Krieg beenden“⁶⁸⁵. Der irdische Frieden ist demzufolge nur ein Anlass, die geistigen Kräfte gegen den gefährlichsten und ständig handelnden Feind – die Leidenschaften – einzusetzen.

⁶⁷⁹ VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem* 70–74.

⁶⁸⁰ „Ἐφάνη θεὸς κολάζων / δι’ ἀμαρτάδας κακίστας, / ἐφάνη θεὸς σαώζων / ἐλέω βρύων συνοίκτω“. *Sophr. Anacr. XVIII*, 17–20 (*Sophronii anacreontica* 114–115).

⁶⁸¹ „Ὅθεν ὡς πέδον γε Πάρθου / ξύλον εἴσιδεν θεοῖο / τότε Χοσρόην φονεύει / ὀλοῶν κρατοῦντα Μήδων“. *Sophr. Anacr. XVIII*, 53–56 (*Ibid.*, 116).

⁶⁸² „Ὑπὸ δὲ κλυτῆς γαλήνης / θεόθεν βροτοῖς μολούσης / μεγάλης πάϊς γε Ὑώμης / ἐπιτέρπεται κρατίστως“. *Sophronius XVIII*, 73–76 (*Ibid.*, 117).

⁶⁸³ BOOTH, *Sophronius* 14.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, 13–14.

⁶⁸⁵ „Ἀλλ’ ἐπειδὴ εἰρήνης κοσμικῆς εὐαγγέλια τὸ γράμμα κομίσαν, εἰς χαρὰν τῆς ψυχῆς τὴν λύπην μεθήρμοσε... διὰ τῶν παθῶν πρὸς τὸν Θεὸν συνιστάμενον κᾶν ὄψέ ποτε καταλύσωμεν πόλεμον“. *S. Maximi Confessoris Opera omnia*. T. 2, 608C–609A.

Über die neue weltpolitische Ordnung haben sich also fast alle zeitgenössischen Schriftsteller geäußert. Auch wenn diese Ordnung im engen historischen Sinn nichts Neues war und die Vorkriegsgrenzen und traditionelle Machtverhältnisse bestätigte, hatte sich die damalige Welt in den letzten Jahrzehnten drastisch verändert, und die lange an Elend gewöhnten Zeitgenossen waren stark beeindruckt. Wahrscheinlich nicht die unwichtigste Rolle spielte dabei die kaiserliche reichsapologetische Propaganda. Die dem Kaiser mit solcher Mühe gelungene Restauration der traditionellen Machtverhältnisse wurde als eine „Geburt einer neuen Welt“ mit klarem eschatologisch-messianischem Anstrich gefeiert; darüber waren höfische Panegyristen mit Geschichtsschreibern und Schriftstellern des apokalyptischen Genres einig; nur einige Mönche und Asketen wie Sophronios oder Maximos blieben vernünftig und relativ gleichgültig gegenüber dieser politischen Wende. Pisides hat für so eine Gelegenheit sogar einige innovative literarische Modelle erfunden, die den Kaiser als Erlöser und Weltschöpfer verherrlichen sollten und die zum Teil auch von späteren Schriftstellern angenommen wurden.

Dieses Gedankens logische Folge, nämlich die Erwartung eines baldigen Endes, war beim „optimistischen“ Pisides nicht klar genug ausgedrückt, fand jedoch ihren Ausdruck in anderen zeitgenössischen Schriften. Denen zufolge sollten dem blutigen römisch-persischen Krieg die Endzeiten unmittelbar folgen, mit der für sie kennzeichnenden Auflösung der irdischen Macht und ihrer Übertragung an den kommenden Messias.

3.3. Herakleios als Endkaiser

Die Idee des Endherrschers, der alle möglichen Feinde vernichtet und am Ende der Welt Gott die irdische Macht übergibt, war sehr verbreitet in mittelalterlichen Kulturen der griechischen, lateinischen, syrischen und jüdischen Sprachräume. Die Frage, in welcher Tradition diese Idee entstand und durch welche Vermittler sie in Byzanz ankam, ist unter Forschern viel diskutiert worden⁶⁸⁶. Besonders spannend ist die Frage, ob diese Idee in ihrer byzantinischen Fassung älter ist als die Epoche des Herakleios oder nicht. Paul Magdalino war darüber unentschieden: Er stellte fest, dass „it is not entirely clear whether he [Herakleios – A. S.] was inspired by, or inspired, the apocalyptic legend of the Last Emperor who would lay down his crown

⁶⁸⁶ Aus der umfangreichen Literatur zu dieser Frage siehe z. B. ALEXANDER, *The Medieval Legend*; ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* 151–184; REININK, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser*; REININK, *Die syrischen Wurzeln*; SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion* 156–157; MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit* 15–104.

in Jerusalem“⁶⁸⁷. Aber auch nach der Neubewertung der Rolle der syrischen christlichen Texte in der Herausbildung eschatologischer Konzepte, zu der G. Reinink viel beigetragen hat⁶⁸⁸, ist die Frage noch nicht gelöst. Eine Gruppe von Forschern plädiert dafür, dass die byzantinische Legende von einem Endkaiser dem siebten Jahrhundert vorausgeht⁶⁸⁹, die anderen sprechen sich dafür aus, dass sie erst mit Herakleios entstand⁶⁹⁰. Um die Rolle des Herakleios bei der Entwicklung der Endkaiserlegende möglichst präzise bestimmen zu können, betrachten wir im Einzelnen ihre Hauptelemente.

3.3.1. Die Szene der Abdankung des Endkaisers

Was die Figur des Endkaisers von allen vorherigen Kaisern unterscheidet und ihn zum letzten Herrscher macht, ist sein Akt der Abdankung in Jerusalem, der die menschliche Geschichte beenden und die apokalyptischen Ereignisse starten soll. Betrachten wir nun die Quellen, die diesen Akt schildern.

Die im späten siebten Jahrhundert in Nordmesopotamien auf Syrisch⁶⁹¹ verfasste Apokalypse des Ps.-Methodios enthält eine interessante Stelle, zitiert hier in der Übersetzung von G. Reinink:

„Und sobald der Sohn des Verderbens offenbart wird, wird der König der Griechen hinaufsteigen und sich auf Golgotha stellen. Und er wird das heilige Kreuz bringen und es errichten an jenem Ort, an dem es eingepflanzt war, als es Christus trug. Und der König der Griechen wird seine Krone auf die Spitze des heiligen Kreuzes setzen und seine beide Hände zum Himmel ausstrecken und das Königreich Gott dem Vater übergeben. Und das heilige Kreuz wird sich zum Himmel erheben und die königliche Krone zusammen mit ihm [...] Und sobald sich das heilige Kreuz zum Himmel erheben wird, wird der König der

⁶⁸⁷ MAGDALINO, *History of the Future* 19. Magdalino bemerkte dabei, dass die erste Variante weniger wahrscheinlich ist, wenn man die relevante Stelle aus der Tiburtinischen Sibylle als eine Interpolation ansieht, die zeitgenössisch oder jünger als die Entstehungszeit des Ps.-Methodios ist (spätes 7. Jh.) (ibid.).

⁶⁸⁸ Siehe z. B. seine Veröffentlichung des syrischen Urtexts des Ps.-Methodios: *Ps.-Methodius* (hrsg. Reinink), sowie eine große Reihe von Artikeln dazu, darunter REININK, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser 82–111*; REININK, *Die syrischen Wurzeln* 195–210; REININK, *The Romance of Julian the Apostate* 75–86.

⁶⁸⁹ Aus der neueren Literatur siehe MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit* 28–36; SHOEMAKER, *The Tiburtine Sibyl* 218–244.

⁶⁹⁰ Aus der neueren Literatur siehe MCGINN, *Oracular Transformation*; BONURA, *The Man and the Myth*; KRAFT, *The Last Roman Emperor and the Mahdī. On the Genesis of a contentious Politico-Religious Topos* 233–235.

⁶⁹¹ REININK, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser 82–83*.

Griechen seine Seele seinem Schöpfer übergeben. Dann wird jede Herrschaft und jede Macht zu Ende gehen“⁶⁹².

Die im frühen 8. Jh. verfassten und sich schnell im ganzen Mittelmeerraum verbreiteten griechischen und lateinischen Versionen des Ps.-Methodios geben den Sinn des Originals ziemlich treu wieder; der von Reinink als „König der Griechen“ übertragene Protagonist wird aber in diesen Texten als „βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων“/ „rex Romanorum“ wiedergegeben⁶⁹³. Es geht also um den letzten römisch-byzantinischen Kaiser, der sein Reich – mit dem die ganze Welt synonymisch ist – Gott dem Vater übergeben soll.

Diese Szene der Abdankung des Endkaisers, die ausführlichste und vielleicht die bekannteste dieser Art in der griechisch-syrischen Apokalyptik, zog viel Aufmerksamkeit auf sich, besonders was ihre Herkunft betrifft. Da sie sofort Assoziationen mit dem historischen Ereignis der Wiederaufrichtung des Hl. Kreuzes auf Golgatha durch Herakleios erweckt, müssen wir erst nach den literarischen Vorbildern dieser Szene in der früheren Literatur suchen.

Aus der früheren Literatur steht ihr am nächsten das früher in diesem Kapitel angeführte Fragment aus der syrischen Alexanderlegende, wo es darum geht, dass das Römerreich bis zum Ende der Welt bestehen und dann die Herrschaft dem kommenden Messias übergeben wird⁶⁹⁴. Die syrische Alexanderlegende ist aber unter Kaiser Herakleios in sehr probyzantinischen Kreisen entstanden und von der starken Reichspropaganda dieser Zeit sehr geprägt⁶⁹⁵, sodass es nicht verwundert, dass dem Reich eine heilsgeschichtliche Rolle verliehen wird. Diese messianische Rolle des Reichs und seines Herrschers, ein vom Kaiser Herakleios propagiertes Ideologem, beeinflusste also durch die syrische Alexanderlegende den späteren, ebenso syrischen Pseudo-Methodios, und durch die zahlreichen Übersetzungen dieses Werks auch viele spätere apokalyptische Traditionen.

G. Reinink stellte die Hypothese auf, dass die Szene der Abdankung „aus dem Bericht im syrischen Julianroman entwickelt worden ist“⁶⁹⁶. Am Ende des in Nordmesopotamien im späten 4. oder frühen 6. Jh. verfassten Julianromans⁶⁹⁷ wird

⁶⁹² Ps.-Methodius XIV, 2–6 (Ps.-Methodius (übers. Reinink) 71–74).

⁶⁹³ Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas I) 186–189.

⁶⁹⁴ Siehe oben, Unterkapitel 3.2. („Eine andere Welt und ein neues Geschöpf“: die Nachkriegsweltordnung aus byzantinischer Perspektive) sowie *The History of Alexander the Great* 152.

⁶⁹⁵ REININK, *Die Entstehung der syr. Alexanderlegende* 263–282; REININK, *Die syrischen Wurzeln* 204.

⁶⁹⁶ Ps.-Methodius (übers. Reinink) 72; REININK, *The Romance of Julian the Apostate* 75–86.

⁶⁹⁷ Zur Datierung DRIJVERS, *The Syriac romance of Julian. Its function, place of origin and original language* 201–214; BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* 183.

von der Entscheidung Jovians (363–364), die kaiserliche Krone anzunehmen, berichtet. Jovian wollte sie nämlich erst nicht und befahl, sie auf die Spitze des Kreuzes zu setzen, um sie vom Paganismus ihres vorigen Trägers, Kaisers Julian, zu reinigen und durch das Siegeszeichen des Kreuzes heiligen zu lassen. Als er dann kniend zu Gott betete, „stieg die Krone hinab“, und „sie wurde auf sein Haupt gesetzt, ohne dass eine Menschenhand sie berührt hatte“⁶⁹⁸. Reinink argumentiert, dass das Setzen einer Krone auf das Kreuz ein verbreitetes Motiv in der syrischen Literatur war und beim Leser oder Zuhörer des Ps.-Methodios direkte Assoziationen mit dem Motiv aus dem Julianroman wecken konnte⁶⁹⁹. Das kann gewiss so gewesen sein, aber man muss betonen, dass die Nachricht des Ps.-Methodios eine andere ist: Es geht nicht um die Reinigung vom Paganismus und ein öffentliches Bekenntnis des christlichen Glaubens, was durch eine außerordentliche Krönung belohnt wird; solche Motive waren im siebten Jahrhundert nicht mehr aktuell. Die Krone fliegt nicht auf das Haupt des Kaisers, was seine Annahme der Macht symbolisiert, sondern, zusammen mit dem Kreuz, hoch in den Himmel, was die Abdankung und gar das Ende der menschlichen Geschichte symbolisiert. Das Setzen der Krone auf das Kreuz ist nur ein Mittel, das zu verwirklichen. Darüber hinaus ist die Jovian-Typologie, wie Aerts und Kortekaas, die Herausgeber der griechischen und lateinischen Versionen, richtig bemerkten, für ein nicht-syrisches Publikum „wahrscheinlich nichtssagend gewesen“⁷⁰⁰. Viel wahrscheinlicher ist, dass die Szene der Abdankung aus dem Ps.-Methodios Assoziationen mit Kaiser Herakleios hervorrief⁷⁰¹, der am 21. März (das entspricht nach byzantinischen Vorstellungen dem Datum der Welterschöpfung und Anfang der Zeit⁷⁰²) das Kreuz auf seinem alten Platz auf Golgatha aufrichtete und somit eine neue, für einige apokalyptisch wahrgenommene Epoche beginnen ließ.

Nun blicken wir in die apokalyptische Literatur des 4.–7. Jh., um zu sehen, ob sie irgendwelche Szenen der Abdankung des Endkaisers enthält. Der einzige Fall kann die folgende Stelle aus der Tiburtinischen Sibylle sein:

„Rex romanorum [...] postea veniet Ierusalem, et ibi deposito capitis diademate et omni habitu regali relinquet regnum christianorum Deo patri et Jesu Christo filio eius“⁷⁰³.

⁶⁹⁸ Julian the Apostate 214 Siehe auch die deutsche Übersetzung dieser Stelle bei Reinink: Ps.-Methodius (übers. Reinink) 72.

⁶⁹⁹ REININK, Die syrischen Wurzeln 202–203.

⁷⁰⁰ Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas II) 55.

⁷⁰¹ Siehe auch: Ibid., 55–56.

⁷⁰² DRIJVERS, Heraclius and the Restitutio Crucis 186–187.

⁷⁰³ Sibyllinische Texte und Forschungen (Sackur) 186.

Die Botschaft dieser Stelle, der Akt der Abdankung also, sieht hier als eine kürzere Version, eine Art Zusammenfassung der Botschaft des Ps.-Methodios. Statt Golgotha bei Ps.-Methodios wird hier Jerusalem erwähnt, die Szene der Abdankung ist nicht so detailliert beschrieben, und das wunderbare Erheben des Kreuzes und der Krone fehlen gänzlich.

Der Endkaiser heißt hier Constans, anders als bei Ps.-Methodios, wo er keinen Namen trägt. Die Datierung dieser Stelle, der Forschung als *Vaticinium* über Constans bekannt, ist schwierig. Der ganze Text, der die „Weissagungen“ über die neun Zeitalter der menschlichen Geschichte enthält, wurde der in uralten Zeiten bei Tibur (Tivoli) lebenden Weissagerin Sibylle, König Priamos' Tochter, in den Mund gelegt, deshalb der übliche Name des Textes – die Tiburtinische Sibylle⁷⁰⁴. Es ist, dessen sind sich alle Forscher einig, ein mehrschichtiger Text; die früheste Handschrift, Cod. Bern A9⁷⁰⁵, stammt aus dem 11. Jahrhundert. Einige Teile des Texts sind sicherlich in das 11. Jahrhundert zu datieren (es geht um die „Weissagungen“ über viele römisch-deutsche Kaiser mindestens bis zu Heinrich VI. (1039–1056)⁷⁰⁶), andere aber konnten vielleicht so früh wie im späten 4. Jh. entstanden sein. Ernst Sackur, der erste Herausgeber des Texts, hat diese Liste der Herrscher vom Hauptteil des Texts abgesondert und den restlichen Text, inklusive aller Stellen über die Tätigkeiten des Endkaisers, in das späte 4. Jh. datiert⁷⁰⁷. Ihm folgen auch einige moderne Forscher⁷⁰⁸. Die Sache ist aber in unserer Meinung nach nicht so einfach, da auch der Haupttext inklusive dem Fragment über den Endkaiser mehrschichtig ist.

Der Endkaiser kämpft gegen „die Heiden“, zerstört „civitates paganorum et idolorum templa“, verlangt anschließend von „allen Heiden“, sich zu taufen lassen und baut überall christliche Kirchen⁷⁰⁹. Das könnte auf die mit heidnischer Reaktion noch kämpfende frühbyzantinische Zeit als Verfassungszeit dieser Stelle hinweisen, wie es erst E. Sackur und unter modernen Forschern H. Möhring und S. Shoemaker interpretieren⁷¹⁰. Unter den „Heiden“ können aber auch gut die muslimischen Araber gemeint werden⁷¹¹: Den neuen Gegnern Heidentum zuzuschreiben war eine

⁷⁰⁴ Ibid., 129.

⁷⁰⁵ Ibid., 126.

⁷⁰⁶ Ibid., 132.

⁷⁰⁷ Ibid., 163–170.

⁷⁰⁸ SHOEMAKER, *The Tiburtine Sibyl* 222–225.

⁷⁰⁹ *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Sackur) 185.

⁷¹⁰ *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Sackur) 164; SHOEMAKER, *The Tiburtine Sibyl* 227, 232–233; MÖHRING, *Der Weltkaiser der Endzeit* 44.

⁷¹¹ Diese Interpretation wurde vorgeschlagen von C. Bonura in seinem solide recherchierten Artikel: BONURA, *When did the Legend of the Last Emperor Originate* 75.

weitverbreitete Strategie in der mittelbyzantinischen polemischen und theologischen Literatur. Ps.-Methodios meint mit „Heiden“ oft nämlich die muslimischen Gegner des Reichs, die vom Endkaiser kurz vor Ende der Welt besiegt werden sollen⁷¹². Darüber hinaus war, wie C. Bonura richtig bemerkte, die Idee der endgültigen Vernichtung oder Taufe aller religiösen Gegner für die spätantike Epoche eher nicht kennzeichnend; solche „aggressiven“ Ideen tauchen eher im 7.–8. Jahrhundert auf, als die nackte Existenz des Reichs von den Arabern bedroht wurde und seine Bewohner auf eine baldige Vergeltung durch einen messianischen Kaiser hofften.

Auf eine späte Entstehungszeit des *Vaticiniums* über Constans weist auch folgendes Zeugnis: Im sogenannten „Orakel von Baalbek“, oder der griechischen Version der Tiburtinischen Sibylle, die allen modernen Datierungen zufolge im frühen 6. Jahrhundert entstanden ist⁷¹³, fehlt das ganze Endkaiser-Narrativ. Andere Teile des „Orakels von Baalbek“ sind aber dem lateinischen Text sehr ähnlich. Darüber hinaus kennen die späteren sibyllinischen Texte wie der arabische, der äthiopische, der altkirchenslawische und der rumänische das Endkaiser-Narrativ nicht⁷¹⁴. Man muss also annehmen, dass die Tiburtinische Sibylle im frühen 6. Jahrhundert sehr unvollständig war und das Endkaiser-Narrativ noch nicht beinhaltete. Dieses Narrativ muss später in den sibyllinischen Text eingefügt worden sein und kann aus dem sich weit im Osten und Westen verbreitendem Text des Ps.-Methodios stammen⁷¹⁵. Die Einfügungszeit des Endkaiser-Narrativs in die Tiburtinische Sibylle ist für unser Thema unwichtig; sie kann aber nicht früher gewesen sein als am Anfang des 8. Jh., als die lateinische Übersetzung des Ps.-Methodios abgefasst wurde.

Wir müssen also den Schluss ziehen, dass das wahrscheinlich wichtigste Element der byzantinischen Endkaiserlegende – die Szene der Abdankung des Endkaisers – nicht älter ist als die Epoche des Herakleios. Es war nämlich Herakleios, dessen scheinbar endgültiger Sieg über Persien und der ihn krönende triumphale Akt der Wiederaufrichtung des Hl. Kreuzes in Jerusalem sowie die diese Ereignisse anwendende reicheschatologische Propaganda die Erscheinung und den schnellen Aufschwung der Endkaiser-Vorstellungen verursachten. Durch die bald nach dem persischen Krieg verfasste syrische Alexanderlegende prägten die Ideen um die messianische Rolle des (römisch-byzantinischen) Endkaisers das relevante Narrativ des Ps.-Methodios, und durch die lateinische Übersetzung des Letzten kamen sie in den frühmittelalterlichen Westen.

⁷¹² Ibid., 75–76.

⁷¹³ The Oracle of Baalbek 42; SHOEMAKER, The Tiburtine Sibyl 224; BONURA, The Man and the Myth 506.

⁷¹⁴ BONURA, The Man and the Myth 512.

⁷¹⁵ Siehe dazu: BONURA, When did the Legend of the Last Emperor Originate 61–100.

3.3.2. Herakleios, Gog und Magog und das Alexandertor

In der Regierungszeit des Endkaisers sollte den byzantinischen Vorstellungen zufolge noch ein apokalyptisches Ereignis stattfinden, nämlich die Erscheinung der apokalyptischen Völker, meistens Gog und Magog genannt, die vom fernen Norden durch ein eisernes Tor kommen und das ganze zivilisierte Land verwüsten, aber danach vom Endkaiser oder einem Engel vernichtet werden sollen⁷¹⁶. Im Folgenden betrachten wir kurz die Geschichte dieser Legende, mit besonderem Augenmerk auf die Rolle, die Herakleios bei ihrer Entstehung und Entwicklung gespielt hat.

Der Name Magog stammt aus dem Buch Genesis, in dem Magog als Sohn des Urvaters Japhets, einem der drei Söhne Noahs, erwähnt wird⁷¹⁷. Schon seit der Zeit des babylonischen Exils jedoch haben die Namen Gog und Magog apokalyptische Assoziationen: Von Gog, „einem Fürst im Lande Magog“ im fernen Norden, wird im Buch Ezechiels prophezeit, dass er „zur letzten Zeit“ Israel angreifen und stark verwüsten, aber letztendlich besiegt werden würde.⁷¹⁸ Aus der jüdischen Apokalyptik kam das Sujet in die frühchristliche: Gog und Magog sind in der Offenbarung des Johannes die apokalyptischen Völker, die vom Satan aus „den vier Enden der Erde“ zum letzten Kampf gegen die Heiligen Gottes gesammelt werden sollen⁷¹⁹.

In der frühchristlichen Periode war über die Identität der Gog und Magog viel nachgedacht worden, und diese apokalyptischen Völker identifizierte man mit einigen konkreten viel Zerstörung bringenden Völkern wie Skythen, Hunnen, Goten etc.⁷²⁰

Was das sogenannte Alexandertor betrifft, ist dies eine auffallende Mischung aus Mythos und Geschichte. Seit mindestens Mitte des 6. Jh. existieren Festungen an den beiden wichtigsten Bergpässen des Kaukasus, nämlich dem Darial-Pass im Zentralkaukasus (bei Verkhny Lars, an der heutigen Autobahn zwischen Vladikavkas und Tiflis) und dem berühmten Derbend-Pass am Kaspischen Meer (heut. Derbent in der Russlands Teilrepublik Dagestan)⁷²¹. Sie wurden von den Sassaniden zum Schutz vor Überfällen der Westtürken gebaut und danach von den Arabern benutzt. Beide Festungen nannten verschiedene mittelalterliche Autoren „das Kaspische Tor“⁷²².

⁷¹⁶ ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* 185–187.

⁷¹⁷ Gen. 10:2.

⁷¹⁸ Ez. 38–39.

⁷¹⁹ Offb. 20:7–9.

⁷²⁰ Die vollständige Liste siehe bei ANDERSON, *Alexander's Gate* 8–14.

⁷²¹ GADJIEV, *On the Construction Date*; ANDERSON, *Alexander at the Caspian Gates* 160–161.

⁷²² ANDERSON, *Alexander's Gate* vii.

Im siebten Jahrhundert begann die syrisch- und griechischsprachige Bevölkerung, die kaukasischen Festungen statt mit den sassanidischen Herrschern mit dem Namen Alexanders des Großen zu verbinden. Alexander war niemals im Kaukasus; er war jedoch an einem anderen Bergpass, der ebenfalls als „Kaspisches Tor“ bekannt war, aber südlich vom Kaspischen Meer, beim heutigen Teheran gelegen war. Mit diesem Ereignis, so Andrew Anderson, begann die Legende⁷²³.

Der historische Alexander baute auch dort keine Festung, aber der mythische Alexander baute auf dem Kaukasus ein kolossales eisernes Tor, das die zivilisierte Welt von den apokalyptischen Völkern abgrenzen und schützen sollte. Diese Verschmelzung des Torbaumotivs mit dem Gog-und-Magog-Motiv fand, dessen sich die Forscher einig, ebenfalls erst im 7. Jh. statt⁷²⁴.

Die erste Quelle, die die beiden Motive enthält und detailliert von ihnen berichtet, ist die bald nach 628 verfasste syrische Alexanderlegende. Ihr Titel lautet: „Die ruhmvollen Taten Alexanders, des Sohnes Philipps von Makedonien, wie er an die Enden der Welt zog und ein eisernes Tor baute und es gegen Norden verschloss, um zu verhindern, dass die Hunnen ausbrechen und die Länder plündern“⁷²⁵. Dieser Alexander ähnelt dem historischen Herakleios sehr: Sein Feldzug „an die Enden der Welt“ führt nicht durch die vorderasiatischen Länder, wo Alexander tatsächlich war, sondern auch durch Armenien und das heutige Aserbaidschan⁷²⁶, wo Herakleios viele Kämpfe focht. Einer seiner Generäle hieß Priskos: Einen General dieses Namens können wir unter den tatsächlichen Mitkämpfern Alexanders nicht finden, in den frühen Regierungsjahren des Herakleios jedoch war Priskos, *patricius* und *comes excubitorum*, im Krieg an der persischen Front⁷²⁷.

Abgesehen von diesen Parallelen zu Herakleios in einem den Taten Alexanders gewidmeten Werk gibt es noch eine Parallele, die die Hauptbotschaft der Legende betrifft. Das eiserne Schutztor, das Alexander gegen die Hunnenkönige Gog und Magog errichten ließ, soll in der Zeit des Herakleios fallen. Die relevante Stelle in der *Alexanderlegende* lautet so:

„at the conclusion of 940 years, [...] another king, when the world shall come to an end by the command of God the ruler of creation“⁷²⁸,

⁷²³ ANDERSON, Alexander at the Caspian Gates 132.

⁷²⁴ SCHMIDT, Die „Brüste des Nordens“ 90; DONZEL – SCHMIDT, Gog and Magog 21; ANDERSON, Alexander’s Gate 19–25.

⁷²⁵ The History of Alexander the Great 144.

⁷²⁶ Ibid., 149.

⁷²⁷ PLRE III 1052–7.

⁷²⁸ The History of Alexander the Great 154.

und unmittelbar danach beginnt die Erzählung über den apokalyptischen Einbruch der hunnischen Völker von Gog und Magog, der durch die Zerstörung des Alexandertors durch die Hand Gottes ermöglicht wird⁷²⁹.

Diese Stelle ist fehlerhaft überliefert. Der Herausgeber, Ernest Budge, wies nach der Zeitangabe – 940 Jahre nach der Seleukidischen Ära, d. h. im Jahr 628/629 n. Chr. – auf eine Lücke hin, die er durch die drei Punkte symbolisierte. Auch wenn diese Lücke offenbar sehr klein war, ist doch nicht klar, wer dieser „andere König“ war und was er nach 940 Jahren machte. Lutz Greisiger schlug eine weitgehende Deutung vor, nämlich dass unter diesem König der Kaiser Herakleios verstanden werden und seine nicht genannte Aktion die Öffnung des Alexandertors sein soll⁷³⁰. Diese Interpretation ist unserer Meinung nach etwas gewagt, da sie sich nicht auf innertextuelle Beweise beruft, sondern nur auf ein paar außertextuelle Belege, nämlich Parallelen zu anderen Quellen. Anders gesagt behauptet Greisiger, dass an dieser Stelle der Alexanderlegende Herakleios und die Öffnung des Alexandertors gemeint sind, weil andere Autoren davon ausgehen und weil die Meinungen dieser anderen Autoren der historischen Wirklichkeit entsprechen⁷³¹. Kommen wir nun zu den Texten, die er als Zeugnisse anführt.

Die chronologisch erste Quelle, die von der Öffnung des Kaspischen Tors durch Herakleios berichtet, ist die Fredegarchronik aus den 660er Jahren aus dem vom Kaukasus sehr weit entfernten Frankenreich. Ihr zufolge soll Herakleios einen Teil seiner Armee an das Kaspische Tor geschickt haben,

„das Alexander der Große von Makedonien über dem Kaspischen Meer aus Bronze wegen eines möglichen Einbruches der jenseits vom Kaukasus lebenden grausamen Völker errichten ließ“.

Dieses Tor soll Herakleios befohlen haben zu öffnen (*easdem portas Aeraglius aperire precipit*), und hindurch kamen viele Tausende Hilfstruppen zum Kampf gegen die Sarazenen (*contra Saracinus*).⁷³²

Die Botschaft und vor allem der Kontext dieser Stelle der Fredegarchronik ist sehr verwirrend. Der Befehl des Herakleios, das Kaspische Tor mit Gewalt zu öffnen,

⁷²⁹ Ibid., 154–155.

⁷³⁰ GREISIGER, *Opening the Gates of the North* 77.

⁷³¹ Ibid., 76–77.

⁷³² „Congregatis undique de universas provincias emperiae nimia multitudinem militum, transmittens Aeraglius legationem ad portas Cypias, quas Alexander Magnos Macedus super mare Cespium aereas fieri et serrare iusserat propter inudacione gentium sevissemorum, que ultra montem Caucasi culmenis habetabant, easdem portas Aeraglius aperire precipit; indique cento quinquaginta milia pugnatorum aereoque locatus auxiliae suae contra Saracinus priliandum aemittetur.“ Fredegarius IV, 66 (Fredegarii et aliorum chronica 153)

findet sich nicht etwa im Abschnitt über die Perserkriege, wo er von der Logik her hingehört hätte, sondern in dem Abschnitt, der dem arabischen (*contra Saracinus*) Krieg gewidmet ist. Diese „Sarazenen“, oder Araber, platziert der Autor statt in die Arabische Wüste an den „Fuß der Kaukasischen Gebirge, über dem Kaspischen Meer“⁷³³, also ganz falsch.

Der ganze Abschnitt basiert weniger auf einer zuverlässigen Vorlage als mehr auf Gerüchten und ist deswegen kaum glaubwürdig. Kommen wir aber zur zweiten Quelle, die von der Öffnung des Kaspischen Tors berichtet.

Es geht um eine Stelle aus dem auf Armenisch verfassten historiographischen Werk eines unbekanntem Autors aus dem siebten Jahrhundert aus der Provinz Uti, das im zehnten Jahrhundert von Movses Dasxuranci in die „Geschichte des Landes Aluank“ (Kaukasisches Albanien) integriert wurde.⁷³⁴

„In the 36th year of Xosrov [626 – A. S.], Caesar Augustus [Heraclius]... united under him the entire domains of the Romans and summoned the army to help him breach the great Mount Caucasus which shut off the lands of the north-east, and to open the gates of Čoľay [Derbend – A. S.] so as to let through many barbarian tribes and by their means to conquer the king of Persia, the proud Xosrow.“⁷³⁵

Danach spricht der Autor vom Einbruch eines starken westtürkischen Kontingents durch Derbend und von den darauffolgenden Verwüstungen Albaniens, seinen Zusammenschluss mit der Armee des Herakleios in Georgien und dem gemeinsamen Anmarsch gegen Chosrau. Der Bericht ist sehr logisch und konsequent verfasst, enthält viele topographische und Personennamen und ist im Allgemeinen sehr glaubwürdig. Darüber hinaus erwähnt auch Theophanes den Einbruch der Westtürken (die er „Chasaren“ nennt) durch das „Kaspische Tor“⁷³⁶, den er in dasselbe Jahr 626⁷³⁷ datiert, den darauffolgenden Zusammenschluss der

⁷³³ „Agarrini, qui et Saracini... ad latere montes Caucasi super mare Cypium terram Ercoliae... consedentes.“ Ibid.

⁷³⁴ Zum Werk und zur Datierung siehe: *The History of the Caucasian Albanians* xvii–xx.

⁷³⁵ *The History of the Caucasian Albanians* 86–87.

⁷³⁶ *Theophanis chronographia* 315–316.

⁷³⁷ Das Ereignis gehört nach Theophanes demselben *Annus Mundi*, in dem auch die avarisch-slawische Belagerung Konstantinopels geschah, also 626 n. Chr. Als *Annus Mundi* gibt er allerdings nicht das korrekte 6118 an, sondern 6117 (Sept. 624–Aug. 625 n. Chr.). Dieser chronologische Fehler des Theophanes, das Verschieben aller Ereignisse um ein Jahr früher, zieht sich durch den ganzen dem Herakleios gewidmeten Teil der *Chronographia*. Als eine mögliche Erklärung wurde von P. Kuzenkov die folgende vorgeschlagen: Theophanes gab bei der Arbeit mit den Materialien des Georgios Synkellos das Datum der Thronbesteigung des Herakleios exakt nach seiner Vorlage wieder, benutzte jedoch die alexandrinische Ära mit dem Jahresanfang in September, im Gegensatz zu Georgios, der den Jahresanfang

westtürkischen (die ihm zufolge 40.000 Männer zählte⁷³⁸) und byzantinischen Armeen und den gemeinsamen Anmarsch gegen die Perser.

Es kann also festgestellt werden, dass selbst wenn Herakleios dieses „Kaspische Tor“, Derbend, nicht direkt „öffnete“, wie manche Quellen und demzufolge moderne Forscher behaupten (die Festung gehörte zu keinem Zeitpunkt zum Reich und wurde auch nicht von den Byzantinern erobert), er doch zum Fall dieser sassanidischen Festung beigetragen haben dürfte. Den mit Byzanz verbündeten Westtürken, die 626 die Festung schließlich einnahmen, soll Herakleios militärisch durch Sendung eines Truppenkontingents geholfen haben. Die Festung, die sich plötzlich zwischen den Westtürken im Norden und den Byzantinern im Süden befand, konnte somit nicht verteidigt werden, und ihr Fall öffnete den byzantinischen und westtürkischen Armeen den Weg zum gemeinsamen Ausmarsch gegen Persien⁷³⁹.

Die Legende um die „Öffnung des Kaspischen Tors“ durch Herakleios hat also entgegen den Erwartungen durchaus einen historischen Ursprung. In der zeitgenössischen apokalyptischen Literatur wie der syrischen Alexanderlegende wanderte das historische Ereignis des Falls von Derbend in das endzeitliche Ereignis des Einbruchs von Gog und Magog in die zivilisierte Welt in der Regierungszeit des Endkaisers. Wie die historischen Westtürken sollen Gog und Magog den biblischen Prophezeiungen zufolge aus dem Norden gekommen sein. Die Alexanderlegende beeinflusste ihrerseits die spätere apokalyptische Literatur, weshalb man davon ausgehen kann, dass die Ursprünge der klassischen mittelalterlichen Legende um die Invasion von Gog und Magog und die Zerstörung des Alexandertors in der Epoche des Herakleios liegen.⁷⁴⁰

In der späteren byzantinischen chronographischen Tradition war das Ereignis der „Öffnung des Kaspischen Tors“ durch Herakleios wenig populär: Außer Theophanes erwähnt es niemand.⁷⁴¹ Obwohl die lateinische Übersetzung des Theophanes von Anastasius Bibliothecarius ziemlich verbreitet war, weist die

normalerweise im März ansetzte; so musste eigentlich Theophanes das Jahr ändern, tat dies aus Respekt gegenüber seinem Lehrer aber nicht. Deswegen blieb der Fehler überall, wo die Regierungsjahre des Herakleios erwähnt werden, erhalten (KUZENKOV, Хронография Георгия Синкелла 166).

⁷³⁸ Theophanis chronographia 316.

⁷³⁹ Siehe auch: HOWARD-JOHNSTON, Heraclius' Persian Campaigns 23–25.

⁷⁴⁰ Dazu mehr detailliert bei DONZEL – SCHMIDT, Gog and Magog 17–18.

⁷⁴¹ Auch wenn Kedrenos und Ps.-Dorotheos die gemeinsamen Kriegaaktionen der Byzantiner und Westtürken gegen Persien im Jahre 627 erwähnen, schweigen sie sich über den Einbruch der Westtürken durch das „Kaspische Tor“ aus (Georgii Cedreni hist. compendium 697; Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 277).

westliche chronographische Tradition in dieser Frage keine Bekanntschaft mit Theophanes auf, sondern beruht stattdessen auf der Version der Fredegarchronik: Zahlreiche Chronisten des 8.–13. Jh. reproduzierten die Darstellung des Ereignisses fast wörtlich.⁷⁴² Auch der falsche Kontext, in den die Fredegarchronik die Öffnung des Tors platziert, ist in all diesen Quellen gegenwärtig: Herakleios soll diesen Texten zufolge das Kaspische Tor während des arabischen und nicht während des persischen Kriegs geöffnet haben, um mit den Händen der apokalyptischen *gentes severissimi* die plötzlich erschienenen „Sarazenen“ niederzuschlagen.

3.3.3. Die Taufe der Juden

Im Matthäus-Evangelium gibt es eine der wenigen konkreten Angaben in der Heiligen Schrift darauf, wann das Ende der Welt kommen soll. Jesus soll prophezeit haben, dass es zu erwarten ist, unmittelbar nachdem „das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker“ gepredigt werden wird (Matth. 24:14). Schon immer hatten die byzantinischen Kommentatoren an die Juden als die ältesten überzeugten Gegner der Heilsbotschaft Jesu gedacht; nach 629, als es so aussah, als würde sich auch das „gottlose Persien“ zum Christentum wenden⁷⁴³, wurden die Juden in der populären Wahrnehmung zum einzigen „noch nicht christianisierten“ Volk.

Die Taufe der Juden ist kein integraler Teil des Endkaiser-Narrativs. Weder die byzantinische apokalyptische Literatur noch die modernen Forscher widmeten diesem Sujet viel Aufmerksamkeit.⁷⁴⁴ Nirgendwo in byzantinischen apokalyptischen Texten finden wir explizit die Vorstellung, dass die vor-apokalyptische Taufe der Juden vom Endkaiser durchgeführt werden soll. In den von uns bearbeiteten Quellen erzählt nur die Tiburtinische Sibylle kurz davon, dass der Endkaiser „alle Heiden zur Taufe aufruft“ (*omnes paganos ad baptismum convocabit*) und etwas später, dass „sich die Juden an den Herrn wenden werden“ (*Iudei convertentur ad Dominum*)⁷⁴⁵. Die beiden Stellen gehören jedoch zum sogenannten *Vaticinium* über

⁷⁴² Chron. ad annum 741 14; Chron. Hugonis Flaviniacensis 323; Ekkehardi chronicon universale 153; Ottonis Frisingensis chronica 242; Gotifredi Viterbiensis pantheon 196; Chronicon Epternacense 75; Annales Magdeb. 129; Sächsische Weltchronik 139.

⁷⁴³ MAGDALINO, „All Israel Will Be Saved?“ 238; MANGO, Deux études sur Byzance 117.

⁷⁴⁴ In den klassischen Werken von P. Alexander, G. Reinink und H. Möhring zu den Endkaiser-Vorstellungen finden wir nirgendwo die Angabe, dass das Sujet um die Zwangstaufe der Juden zum Endkaiser-Narrativ der byzantinisch-syrischen Apokalyptik gehörte: ALEXANDER, The Byzantine Apocalyptic Tradition 151–184; REININK, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser 82–111; MÖHRING, Der Weltkaiser der Endzeit 54–67.

⁷⁴⁵ Sibyllinische Texte und Forschungen (Sackur) 185.

Constans, also einem Teil der Tiburtinischen Sibylle, dessen Entstehungszeit diskutierbar ist und unserer Meinung nach nicht früher als der Anfang des 8. Jh. gewesen sein konnte.⁷⁴⁶ Die Apokalypse des Pseudo-Methodios enthält keinen Hinweis auf die vor-apokalyptische Taufe der Juden; ihr berühmtes Endkaiser-Narrativ kommt ohne diese Erwähnung aus.⁷⁴⁷

Warum sollte sich dann der Kaiser Herakleios für die Zwangstaufe der Juden entschieden haben, eine riskante und präzedenzlose Maßnahme, die kein früherer Kaiser jemals gewagt hatte? Historiker haben dies üblicherweise durch die religiös-politische Lage der östlichen Reichsteile während der persischen Okkupation (ca. 613/614–629 n. Chr.) und unmittelbar danach, nach der Rückkehr der Reichsverwaltung, erklärt. Die Juden vieler byzantinischer Städte kollaborierten mit den Persern bzw. leisteten zumindest keinen Widerstand, weswegen sie nach den Worten von A. Sharf „politisch gefährlich“ waren. Den einzig effektiven Weg, sie loyal zu machen, sah der Kaiser in ihrer gezwungenen Taufe.⁷⁴⁸

In einem eschatologischen Kontext sah aber diese Zwangstaufe J. Drijvers⁷⁴⁹, und P. Magdalino entwickelte eine weitgehende eschatologische Erklärung. „Heraclius“ – schreibt Magdalino – „was working to a different [...] apocalyptic vision, which blurred the distinction between the Christian Roman Empire and the Kingdom of Christ, and which envisaged a smooth transition from one to the other“⁷⁵⁰. Solch eine Strömung, die das christliche römische Reich nicht traditionell als eines der vier Königreiche aus dem Buch Daniel (Kap. 7) sah, sondern als das schon begonnene fünfte Königreich der „Heiligen des Herrn“, dem kein Ende sein wird (Dan. 7:27), gab es unter byzantinischen Apokalyptikern ebenso; als chronologisch erster

⁷⁴⁶ Zu der Quelle siehe Unterkapitel 3.3.1. („Die Szene der Abdankung des Endkaisers“) sowie z. B. BONURA, *When did the Legend of the Last Emperor Originate* 61–100; SHOEMAKER, *The Tiburtine Sibyl* 218–244.

⁷⁴⁷ Es gibt in Ps.-Methodios nur eine vage Aussage, dass vor dem Weltende keine andere Herrschaft auf der Erde geblieben sein soll, außer dem „Königreich der Christen“ oder der Römer (Ps.-Methodius (übers. Reinink) 36; Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas I) 128); das setzt aber nicht unbedingt voraus, dass alle anders glaubenden Bewohner dieses Königreichs zum Christentum konvertiert sein sollen. Es gibt noch die Bemerkung, dass das christliche Königreich „das Königreich der Hebräer überwältigt hat und es mit der Wurzel ausgerottet hat“: Ps.-Methodius (übers. Reinink) 38; Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas I) 132); es geht aber hier eher um die Zerstörung Jerusalems und seines zweiten Tempels unter Vespasian (70 n. Chr.).

⁷⁴⁸ SHARF, *Jews and other Minorities in Byz.* 57. Siehe auch: SHARF, *Byzantine Jewry* 1971 49–50; CAMERON, *Byzantines and Jews* 257–258; BONFIL, *Continuity* 86; KAEGI, *Heraclius* 216.

⁷⁴⁹ DRIJVERS, *Heraclius and the Restitutio Crucis* 188–9.

⁷⁵⁰ MAGDALINO, „All Israel Will Be Saved?“ 239.

Repräsentant gilt schon Kosmas Indikopleustes (Mitte 6. Jh.)⁷⁵¹. Gleichzeitig war Herakleios, so Magdalino, beeinflusst vom jüdischen messianischen Gedankengut, das im frühen siebten Jahrhundert bereits präsent war⁷⁵² und vom Messias – einem Erlöser und zugleich Endkönig, Triumphator über alle Feinde – träumte⁷⁵³. Diese jüdische Idee eines messianischen irdischen Herrschers soll Herakleios für seine Zwecke nützlich empfunden und entlehnt haben.

Der Gedanke, dass die byzantinische Endkaiserlegende ihren Ursprung im jüdischen Messianismus hat, ist eigentlich nicht neu⁷⁵⁴. Es wird jedoch selten erwähnt, dass der spätantike jüdische Messianismus seinerseits stark von der römischen Kaiser- und Reichsidee beeinflusst war⁷⁵⁵. Es gab also in diesem Sinne keine Urtradition und keine entlehrende Tradition, sondern die beiden standen in einer religiös-kulturellen Wechselwirkung. Es ist deshalb schwer zu sagen, wovon Herakleios bei seiner Entscheidung, Juden taufen zu lassen, mehr begeistert war: von der jüdischen Interpretation der römischen Kaiseridee im heilsgeschichtlichen Sinne oder von der unkonventionellen christlichen Vorstellung der Identität des christlich-römischen Reichs mit dem ewigen „Reich der Heiligen des Herrn“. In beiden Fällen sollte bis zum Moment des endgültigen Übergangs zum Gottesreich die Christianisierung aller Völker nach Matt. 24:14 folgen und demgemäß auch die Taufe der Juden.

Nun kommen wir zu der Darstellung dieses außerordentlichen Ereignisses in den Quellen.

1937 veröffentlichte Robert Devreesse ein griechisches Dokument aus der vatikanischen Kollektion, das er als den Schluss des 8. Briefs Maximus Homologites identifizierte und ins Jahr 632 datierte. In diesem Text berichtet der sich in Karthago aufhaltende Maximus von der Zwangstaufe der Juden, die dort nach dem kaiserlichen Befehl an Pfingsten des fünften Indiktions (31. Mai 632) durchgeführt wurde.

⁷⁵¹ Ibid.; PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie 16–17; SIVERTSEV, Judaism and Imperial Ideology 10–11.

⁷⁵² Siehe z. B. die sogenannte Apokalypse von Zorobabel, die sehr explizit vom Messias spricht, der das feindliche christlich-römische Reich besiegen soll (L'apocalypse de Zorobabel 144–173).

⁷⁵³ MAGDALINO, "All Israel Will Be Saved?" 240. Der böse Gegenspieler des Messias – der mächtige römische Herrscher und Unterdrücker des jüdischen Volkes namens Armilus – trägt, wie richtig bemerkt wurde, die Züge des historischen Herakleios, siehe OLSTER, Roman defeat 173–174.

⁷⁵⁴ Zu seinen bedeutendsten Anhänger zählte auch P. Alexander, siehe ALEXANDER, The Medieval Legend 1–15.

⁷⁵⁵ SIVERTSEV, Judaism and Imperial Ideology 55, 172–212.

„Damit ihr auch das Neue, was hier geschehen ist, erfahrt, ehrbare Väter, will ich es in aller Kürze erzählen: Als der gesegnete Diener Gottes und lobgepriesene Eparch aus der Königin aller Städte [Konstantinopel – A. S.] zurückkehrte, ließ er auf Anordnung unserer allerfrömmsten Kaiser alle in ganz Afrika einheimischen und zugereisten Juden und Samaritaner zu Christen machen, mit Frauen, Kindern und Gesinde, viele Zehntausende Seelen an der Zahl, die am Tage des heiligen Pfingsten des gegenwärtigen fünften Indiktion der allerheiligen Taufe zugeführt wurden.“⁷⁵⁶

Auch wenn von Paul Speck einige unserer Meinung nach nicht ausreichend begründete Zweifel bezüglich der Authentizität dieses Fragments ausgesprochen wurden⁷⁵⁷, gilt es heute in der Forschung als authentischer Teil des 8. Briefs des Maximus⁷⁵⁸. Der Adressat des Briefes war entweder Ioannes von Kyzikos oder Sophronios, der zukünftige Patriarch von Jerusalem⁷⁵⁹. Die im Brief verwandte Anrede im Plural „ehrbare Väter“ erklärt G. Dagron dadurch, dass der Brief, neben dem Hauptadressaten, noch an die Brüder im Sabas-Kloster in Palästina gerichtet war, die auch an anderen Stellen im Brief angesprochen wurden⁷⁶⁰.

Der 8. Brief des Maximus ist also die früheste Quelle, die von der Zwangstaufe der Juden durch Herakleios berichtet. Das relevante kaiserliche Edikt soll deswegen kurz vor dem 31. Mai 632 erschienen sein⁷⁶¹. Dem soll ein anderes Edikt, höchstwahrscheinlich aus dem März 630, vorausgegangen sein, nämlich dass die

⁷⁵⁶ „ἵνα δέ καὶ τὸ γενόμενον νῦν ἐνταῦθα καινοπρεπὲς πρᾶγμα γινῶτε, τίμοι πατέρες, ἐρῶ συντόμως διὰ βραχέων. Ὁ εὐλογημένος δοῦλος τοῦ Θεοῦ τῶν ἐνταῦθα πανεύφημος ἔπαρχος, ἐπανελθὼν ἀπὸ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων, πάντας τοὺς κατὰ πᾶσαν τὴν Ἀφρικὴν Ἰουδαίους καὶ Σαμαρείτας αὐτόχθονάς τε καὶ ἐπήλυδας κατὰ κέλευσιν τῶν εὐσεβεστάτων ἡμῶν βασιλέων πεποίκε Χριστιανούς σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις καὶ οἰκέταις εἰς πολλὰς ψυχῶν μυριάδας συντεινούσας προσαχθέντας τῷ παναγίῳ βαπτίσματι ἡμέρα τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς τῆς ἐνεστώσης πέμπτῃς ἐπινεμήσεως“. DEVREESE, *La fin inédite* 34. Für diese Übersetzung wurde auch die deutsche Übertragung von Paul Speck benutzt: SPECK, *Byzantinische Feindseligkeit* 455.

⁷⁵⁷ SPECK, *Byzantinische Feindseligkeit* 441–467.

⁷⁵⁸ DAGRON – DÉROCHE, *Juifs et chrétiens* 30–31; WINKELMANN, *Streit* 58; BOOTH, *Crisis of Empire* 170

⁷⁵⁹ R. Devreesse hielt Sophronios für den Adressaten (DEVREESE, *La fin inédite* 32–33), G. Dagron und Winkelmann dagegen Ioannes von Kyzikos (DAGRON – DÉROCHE, *Juifs et chrétiens* 30; WINKELMANN, *Streit* 58–59).

⁷⁶⁰ DAGRON – DÉROCHE, *Juifs et chrétiens* 30.

⁷⁶¹ Michael der Syrer gibt als Datum das Jahr 934 nach der Seleukidischen Ära (634 n. Chr.) (*Chronique de Michel le Syrien* II 414); die Datierung des Maximus sollte jedoch als zeitgenössisch und zuverlässiger vorgezogen werden.

Juden aus Jerusalem vertrieben werden sollten und sich nur in mindestens drei Meilen Entfernung von der Stadt ansiedeln durften⁷⁶².

In der neueren Forschungsliteratur wurde ein Versuch unternommen, die von der Zwangstaufe der Juden berichtenden zeitgenössischen Quellen als spätere Kompilationen und das Ereignis an sich eher als unhistorisch zu betrachten⁷⁶³. Auch in der Neuedition der Regesten der Kaiserurkunden wird das relevante Edikt von 632 als verdächtig markiert⁷⁶⁴. Als Argumente dienen bei den Anhängern dieser Ansicht üblicherweise mehrere quellenkritische Erwägungen wie der nicht beste Überlieferungsstand des relevanten Briefs des Maximus und der *Doctrina Jacobi* sowie das Vorhandensein einer viel zu „astrologischen“ und demzufolge unhistorischen Legende von den „beschnittenen Völkern“ in einer ganzen Reihe der von der Zwangstaufe berichtenden Quellen. Diese Legende, die wir kurz im Weiteren besprechen werden, ist jedoch schon in Quellen der 2. Hälfte des 7. Jh. zu finden und ihre Unechtheit kann nicht auf die „Unechtheit“ des auch von anderen Quellen bezeugten Ereignisses der Zwangstaufe der Juden schließen lassen.

Was den komplizierten Überlieferungsstand der zeitgenössischen Quellen anbetrifft, gehen die das bemerkenden Forscher unseres Erachtens viel zu weit. So gelangt Paul Speck aufgrund dessen, dass das Ende des 8. Briefs des Maximus in anderen Handschriften als sein Hauptteil überliefert ist und dass der ganze Brief Ähnlichkeiten mit den Briefen 1–4 aufweist⁷⁶⁵ sowie dass der Empfänger des 8. und 29. Briefs identisch ist⁷⁶⁶ zu der Behauptung, dass die Stelle über die Zwangstaufe in den 8. Brief interpoliert wurde⁷⁶⁷, und zwar nicht von Maximus, sondern unbedingt von einem Autoren des 8. Jh., der den historischen Kontext des frühen 7. Jh. gut kannte und sogar mit der *Doctrina Jacobi* vertraut war⁷⁶⁸. Diese *Doctrina Jacobi* sei ihrerseits ein ebenso unzuverlässiger Text, der aus vielen verschiedenen zu unterschiedlichen Zeiten verfassten Schriften bestehe, die frühestens im 8. Jh. zu einer Einheit geworden seien⁷⁶⁹. Durch eine solche Umdeutung und Umdatierung der beiden frühesten Quellen kommt Speck zur These, dass die Zwangstaufe nichts anderes als eine Legende und Erfindung eines späteren Autors sei⁷⁷⁰.

⁷⁶² Theophanis *chronographia* 328; Regesten I, 1 (2009) 94, Nr. 202d.

⁷⁶³ SPECK, *Byzantinische Feindseligkeit* 267–477; BEIHAMMER, *Nachrichten* 67–69.

⁷⁶⁴ Regesten I, 1 (2009) 95, Nr. 202g.

⁷⁶⁵ SPECK, *Byzantinische Feindseligkeit* 448–449.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, 451.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, 456.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, 458.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, 437–439.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, 464.

Diesen Gedankengang finden wir nicht logisch und viel zu theoretisch; die relevanten Schlussfolgerungen Specks werden auch von der Mehrheit der modernen Forscher abgelehnt⁷⁷¹. Dass ein Dokument in verschiedenen Handschriften überliefert wird, ist eigentlich kein Wunder, und die Gründe für die Zuschreibung aller seiner Teile an Maximus wurden bereits von Devreesse genannt⁷⁷². Und die Ähnlichkeiten eines Briefs des Maximus mit seinen anderen Briefen sowie die zweifellos komplizierte Struktur der *Doctrina Jacobi* sind unseres Erachtens nicht Grund genug dafür, sie als Fälschungen oder Kompilationen zurückzuweisen. Noch mehr Bedenken erregt die vorgeschlagene „echte“ Verfassungszeit der beiden Quellen, nämlich das 8. Jh. Wahrscheinlich wurde gerade diese Periode gewählt, um die beiden Texte im Kontext des Bilderstreits zu platzieren; demselben Zweck dient die Erwähnung der anderen bekannten Zwangstaufe der Juden, nämlich unter dem ikonoklastischen Kaiser Leon III. (717–741)⁷⁷³, die offenbar (was wird nicht direkt gesagt wird) den Anlass für das Verfassen der beiden Quellen geben sollte. Erstaunlich ist, dass dieses Ereignis bei einer solchen Methode für historisch gehalten wird, wenn wir davon nur späte und voreingenommene Nachrichten aus der Specks Ansicht nach ebenso nicht einheitlichen Chronik des Theophanes haben⁷⁷⁴.

Kommen wir zum detaillierteren Bericht über die Zwangstaufe aus der „Lehre Jakobs des Neugetauften“ (*Doctrina Jacobi nuper baptizati*), einem antijüdischen polemischen Traktat des siebten Jahrhunderts. Die Quelle behauptet von sich, Notizen eines im Frühjahr 634 in Karthago stattgefundenen Disputs zwischen Jakob, einem neugetauften und schon von der Überlegenheit des Christentums über das Judentum überzeugten Juden, und seinen ehemaligen Glaubensbrüdern zu sein. Auch wenn die Historizität dieses Disputs infrage gestellt werden kann⁷⁷⁵, ist sein historischer Hintergrund aufgrund mehrerer konkreter Erwähnungen sicher in die Epoche der frühesten arabischen Eroberungen zu platzieren; deswegen die

⁷⁷¹ Zur Historizität der Zwangstaufe unter Herakleios siehe: DAGRON – DÉROCHE, Juifs et chrétiens 29–33; CAMERON, Byzantines and Jews 257; VAN BEKKUM, Jewish Messianic Expectations 108; DRIJVERS, Heraclius and the Restitutio Crucis 188–189; SHARF, Byzantine Jewry 1971 53–54.

⁷⁷² DEVREESSE, La fin inédite 31–34.

⁷⁷³ SPECK, Byzantinische Feindseligkeit 465–466.

⁷⁷⁴ SPECK, Das geteilte Dossier 499–521.

⁷⁷⁵ Wie HOWARD-JOHNSTON, Witnesses to a World Crisis 156; DAGRON – DÉROCHE, Juifs et chrétiens 246–7.

Datierungen der *Doctrina Jacobi* in 634/35⁷⁷⁶ oder (unseres Erachtens weniger realistisch) in die frühen 640er Jahre⁷⁷⁷.

Der Hauptteil der *Doctrina* ist der langen theologischen Debatte zwischen Jakob und seinen jüdischen Gegner gewidmet, der ein kurzer historischer Prolog vorangeht. Der Prolog fehlt in allen für die Ausgabe herangezogenen griechischen Handschriften, ist jedoch in den syrischen, slawischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen, die aus dem 8.-15. Jh. stammen, zu finden⁷⁷⁸.

Der Prolog berichtet also, dass „der Kaiser Herakleios geboten hatte, dass sich die Juden überall und an jedem Ort taufen lassen“⁷⁷⁹. Deswegen sammelte Georgios, Exarch von Karthago, alle in seinem Exarchat lebenden Juden (offenbar nur die einflussreichen, alles andere wäre unrealistisch) in seinem Hof. Unter ihnen war auch Jakob der Kaufmann, der Protagonist. Im Text folgt ein interessanter Dialog zwischen dem Exarchen und den Repräsentanten der Juden, der am besten überliefert ist in einem Text in einer arabischen Handschrift aus dem 12. Jh., der von V. Déroche ins Französische übersetzt wurde:

„Il (der Exarch – A. S.) nous dit : „N’êtes-vous pas les serviteurs du roi très clément ? N’êtes-vous pas ses sujets obéissants?“

Et nous, en réponse, nous dûmes : „Oui, Seigneur, nous sommes les serviteurs de l’empereur.“

Il dit : „Le très pieux a ordonné que vous vous fassiez baptiser.“

En entendant cela nous tremblâmes et fûmes pris d’une grande frayeur, et personne d’entre nous n’osa se prononcer. Lui de dire : „Ne répondez-vous rien?“

L’un de nous, qui se nommait Jonas, répondit en disant : „Nous ne ferons rien de tel; l’heure n’est pas venue du saint baptême.“

Pris de colère, l’éparque se leva et se frappa le visage avec les mains en disant : „Vous êtes ses serviteurs et vous n’obéiriez pas à l’ordre de notre seigneur?“

Quant à nous, nous étions pétrifiés d’effroi. Il ordonna que nous soyons baptisés, et nous le fûmes, bon gré mal gré, et nous nous trouvâmes dans un grand doute et dans une profonde affliction“.⁷⁸⁰

⁷⁷⁶ HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 156; HOYLAND, *Seeing Islam* 59.

⁷⁷⁷ DAGRON – DEROCHE, *Juifs et chrétiens* 247.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, 56–57.

⁷⁷⁹ *Doctrina Jacobi* 70.

⁷⁸⁰ *Doctrina Jacobi* 71–72. Dieser Dialog in fast unveränderter Form findet sich auch in der syrischen Chronik des Ps.-Dionysios (oder der Zuqnin Chronik) aus dem späten 8. Jh. (Chron. Ps.-Dion. 111); das beschriebene Ereignis datiert der Autor jedoch fälschlicherweise in die Regierungszeit des Phokas. Zur Quelle siehe HOYLAND, *Seeing Islam* 409–414.

Interessant ist an diesem Abschnitt, wie Jonas die Absage, sich taufen zu lassen, formuliert: „Die Stunde der Heiligen Taufe ist noch nicht gekommen.“ Erstens ist es sehr fragwürdig, dass der von Helden ungewollte Ritus von ihm als „heilig“ charakterisiert wurde. Offenbar hat der christliche Autor diese Bezeichnung automatisch und gedankenlos hinzugefügt, ohne zu bedenken, dass sie in diesen Kontext nicht passt. Zweitens ist der Satz ein typisches Beispiel für den christlichen Eschatologismus. Die Stunde der Judentaufe ist noch nicht gekommen, weil dieses Ereignis dem Weltende vorhergehen soll, und Jonas hielt die eigene Zeit nicht für eine Endzeit. Der die jüdische Tradition offenbar schlecht kennende christliche Autor hat also die Antwort seines jüdischen Helden mit christlich-eschatologischen Argumenten begründet.

Die nächste Frage ist, wie die Zeitgenossen diese Zwangstaufe wahrnahmen. Der Autor der *Doctrina Jacobi*, dessen Ziel es war, mittels seines Traktats möglichst viele neugetaufte Juden zum wirklichen Bekenntnis des christlichen Glaubens führen zu lassen, billigte den Edikt zweifellos⁷⁸¹: Seiner Meinung nach waren nicht die Mittel, sondern das Ergebnis wichtig, nämlich dass die Neugetauften zum wahren Licht kommen, egal ob sie zustimmen oder nicht. Andere prominentere Zeitgenossen widersprachen dem jedoch. So schrieb der Mönch und Theologe Maximos (der spätere „Bekenner“, *Homologetes*) aus Karthago, dass, als er hörte („ἀκούω“), dass die Zwangstaufe „im ganzen römischen Reich“ durchgeführt worden war, „von großer Angst ergriffen“ war und sogar „zitterte“ („φρίττω“)⁷⁸². Er begründete seine Einstellung mit drei Argumenten: Erstens befürchtete er die Profanierung des Sakraments der Heiligen Taufe von Seiten derer, die darauf nicht vorbereitet sind, zweitens, dass sich die Juden durch diese Profanierung eine zweifache Verdammnis zuziehen werden, und drittens, dass die Kommunikation zwischen den neugetauften Juden und den Gläubigen zur Apostasie unter Letzteren führen könnte. Und diese Apostasie, fügte Maximos hinzu, betrifft viele Christen und kann somit „ein klares Zeichen“ (σημείον φανερόν) des sich annähernden Weltendes sein⁷⁸³.

Offenbar war die Taufe der Juden für Kaiser Herakleios eine Maßnahme, die nicht nur im von ihm kontrollierten Reich, sondern in der ganzen *oikumene* durchzuführen war. Deswegen seine Botschaft an Dagobert, den Frankenkönig (ca. 629–638), mit der Bitte, alle Juden seines Königums taufen zu lassen⁷⁸⁴. Aber auch wenn die Fredegarchronik, unsere Hauptquelle zum Thema, darauf besteht, dass die

⁷⁸¹ DAGRON – DEROCHÉ, *Juifs et chrétiens* 263.

⁷⁸² „Ἀκούω δὲ τοῦτο γεγενῆσθαι κατὰ πᾶσαν τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν· περὶ οὗ δεινῶ κατεσχέθη φόβῳ καὶ τούτῳ φρίττω“. DEVREESE, *La fin inédite* 35.

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ Fredegar IV, 65 (Fredegarii et aliorum chronica 153).

Zwangstaufe von Dagobert vollbracht wurde, und das sogar „sofort“ (*protenus*) nach dem Erhalt des Briefs von Herakleios⁷⁸⁵, haben moderne Forscher aufgrund anderer merowingischer Quellen Bedenken, dass diese Maßnahme ihre volle Umsetzung erfuhr⁷⁸⁶. Unwiderlegbare Berichte über die vorgenommene Zwangstaufe liegen uns allerdings nur für Afrika⁷⁸⁷ vor; aufgrund der Tatsache, dass der Zeitgenosse Maximus von der Umsetzung des Edikts im ganzen Reich „hörte“, können wir jedoch davon ausgehen, dass das Edikt auch außerhalb Afrikas umgesetzt werden sollte. Dass aber alle Juden des Frankenreichs nach dem Befehl Dagoberts getauft wurden, ist äußerst zweifelhaft.

Interessant ist, dass viele unserer Quellen unterschiedlicher Herkunft seit mindestens der zweiten Hälfte des 7. Jh. von der Judentaufe im astrologischen Kontext berichten. Die chronologisch erste Quelle, die das bezeugt, ist die Fredegarchronik, der relevante Abschnitt kommt aus den 660er-Jahren⁷⁸⁸. Der zufolge war Herakleios nicht nur „schön“, „wohlgestaltet“ und tapfer, sondern auch „in den Wissenschaften gelehrt“. So praktizierte er Astrologie, und mithilfe dieser Kunst erfuhr er, dass „das Reich durch göttlichen Willen von beschnittenen Völkern verwüstet werden soll“. Deswegen ließ Herakleios die Juden in seinem Reiche taufen und bat auch den Frankenkönig, dasselbe in seinem Königtum zu tun. „Er wusste aber nicht“, fügt der Autor hinzu, „von wo sich dieses Unglück gegen das Reich erheben würde“⁷⁸⁹. Danach bemerkt der Autor, dass die „Sarazenen“ auch ein beschnittenes Volk seien und beginnt die Erzählung über ihre militärischen Erfolge. Erst nach der Mitteilung über den Fall Jerusalems in die Hände der Araber (637) berichtet der Autor vom Abfall des infolgedessen verzweifelten Herakleios in die Häresie.

Zu bemerken ist, dass Herakleios in der Fredegar-Chronik weder für seine Entscheidung, die Juden taufen zu lassen, noch für die schlechte Organisation der

⁷⁸⁵ Ibid.

⁷⁸⁶ GEISEL, Die Juden im Frankenreich 347.

⁷⁸⁷ Dazu siehe auch: CAMERON, Byzantines and Jews 258. Im westgotischen Spanien allerdings, wie S. Esders gezeigt hat, galt schon seit dem späten sechsten Jahrhundert eine zunehmend repressive Politik gegenüber der jüdischen Bevölkerung; die Zwangstaufe aller seiner Herrschaft unterstehenden Juden wurde schon 615 vom König Sisebut angeordnet. Das Ziel war auch politisch, mittels Assimilation der Juden eine allgemeine, einheitliche und loyale christliche Gemeinschaft zu bilden (ESDERS, „Getaufte Juden“ 53–54).

⁷⁸⁸ ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 244.

⁷⁸⁹ „Cum esset litteris nimius aeruditus, astralocus effecetur; per quod cernens, a circumcisis gentibus divino noto emperium esse vastandum, legationem ad Dagobertum regem Francorum dirigens, petens, ut omnes Iudeos regni sui ad fidem catolicam baptizandum preciperit. Quod protenus Dagobertus emplevit. Aeraglius per omnes provincias emperiae talem idemque facere decrevit. Ignorabat, unde haec calametas contra emperium surgerit“. Fredegar IV, 65 (Fredegarii et aliorum chronica 153).

Abwehr gegen die Araber kritisiert wird. Das ganze Elend des Reiches ist für den Autor eher ein unvermeidbares Schicksal oder göttlicher Wille, an dem nichts zu ändern ist. Den Abfall des Herakleios in die Häresie verurteilt der Autor zwar, aber er platziert diesen Abfall in die allerletzten Regierungsjahre des Herakleios und stellt ihn als *Ergebnis* seiner durch die Niederlagen gegen die Araber verursachten Verzweiflung dar⁷⁹⁰.

Woher die Fredegarchronik diese Legende entlehnte, wissen wir nicht. Darüber, dass der Kaiser Astrologie praktizierte, haben wir den Bericht von Michael Psellos⁷⁹¹; sehr wahrscheinlich ist, dass Herakleios den Astrologen und Philosophen Stephanos von Alexandria nach Konstantinopel berief, offiziell zu dem Zweck, Philosophie an der kaiserlichen Universität zu unterrichten⁷⁹². Stefan Esders wies auf die Parallelen in der Darstellung der Regierungen des Kaisers Herakleios und Königs Dagobert in der Fredegarchronik hin⁷⁹³; so etwas wie dieser „astrologische“ Abschnitt, auch wenn er der Erklärung weiterer Erfolge der feindlichen (arabischen) Armeen dient, ist jedoch nicht im dem Dagobert gewidmeten Teil zu finden. Auch die anderen – späteren – Quellen verschiedener Herkunft, die die astrologische Legende enthalten, erleichtern die Suche nach den Wurzeln nicht⁷⁹⁴. Deswegen spricht Esders von einer mündlichen Tradierung der Legende und vermutet als ihren Entstehungskontext die östlichen Provinzen des römischen Reichs und die

⁷⁹⁰ Der Abfall des Herakleios in die „monotheletische“ Häresie wird in der Fredegar-Chronik als Ergebnis und nicht als Ursache der arabischen Eroberung dargestellt, wie S. Esders meint (ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 281). Siehe dazu detaillierter im Kapitel 4 den Abschnitt 4.3 sowie im Kapitel 5 den Abschnitt 5.6.

⁷⁹¹ Psell. Hist. Synt. 76, 80 (Mich. Pselli Historia syntomos 66).

⁷⁹² Dieser Gedanke wurde zuerst aufgrund einer Reihe indirekter Erwähnungen in den Quellen von H. Usener ausgesprochen (USENER, De Stephano Alexandrino 5) und hat auch unter modernen Forschern viele Anhänger gewonnen (BECK, Vorsehung und Vorbestimmung 68; LUMPE, Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios 150–153; WOLSKA-CONUS, Stephanos d’Athènes et Stephanos d’Alexandrie 82–83; MAGDALINO, L’orthodoxie des astrologues 10).

⁷⁹³ ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 283–309.

⁷⁹⁴ Die Legende findet sich auch in der ziemlich früh (vor 717, wahrscheinlich im späten siebten Jh.) verfassten *Vita* des koptischen Patriarchen Benjamin (622–661), die im 11. Jh. in die Alexandrinische Patriarchengeschichte integriert wurde (History of the patriarchs of Alexandria 492; zum Datum für die Komposition siehe MIKHAIL, From Byzantine to Islamic Egypt 5–6). In der arabisch-muslimischen historiographischen Tradition ist die Legende auch zu finden (Al Waqidi, Sahih al-Buhari, Al Tabari, Ibn Asakir und andere, alle ab 9. Jh.), siehe dazu: ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 248–257; KAEGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 15–16; EL-CHEIKH, Muḥammad and Heraclius 10.

Zeit kurz nach 641, dem Todesjahr des Herakleios⁷⁹⁵. Eine mündliche Tradierung der Legende unterstützen wir gänzlich; über ihre Entstehungszeit ist eher schwer zu entscheiden, aber sie sollte auf jeden Fall zwischen 636 und 649 liegen. Der *terminus post quem* ist hier die entscheidende Niederlage gegen die Araber am Jarmuk und der *terminus ante quem* ist das Laterankonzil, das die monotheletische Lehre des Herakleios anathematisierte und somit ein weiteres Eindringen der ihn teilweise rechtfertigenden Schriften verhinderte.

Die astrologische Legende sowie das Motiv der Zwangstaufe der Juden im Allgemeinen waren in der byzantinischen Geschichtsschreibung erstaunlich unpopulär. Theophanes erwähnt nur, dass Herakleios, als er in Tiberias war, von einem reichen Juden namens Benjamin empfangen wurde und ihn von der Überlegenheit des christlichen Glaubens ruhig „überzeugte“ und taufen ließ⁷⁹⁶. Zwangsweise Taufen und astrologische Legenden kennen weder er noch die anderen großen Chronisten. In der abendländischen Chronistik aber gewann das Sujet mit seinem astrologischen Umfeld an großer Popularität und wurde dadurch zur „wahren Geschichte“. Den größten Impuls dafür gab offenbar die Fredegarchronik, da eine Vielzahl späterer Chroniken klare Abhängigkeit vom relevanten Abschnitt aus dieser fränkischen Quelle aufweist und ihn bloß nacherzählt⁷⁹⁷. Viele Texte seit dem 12. Jh. platzieren jedoch dasselbe Sujet in einen anderen Kontext: Die astrologischen Interessen des Kaisers und seine daraus resultierende auf die Juden bezogene Entscheidung werden diesen Autoren zufolge durch seine gegen die Orthodoxie gerichtete „häretische“ Religionslehre verursacht und folglich explizit verurteilt⁷⁹⁸. Interessant ist auch, dass sich dieses Sujet im mittelalterlichen Westen offenbar nur innerhalb der chronographischen Tradition entwickelte: Es zeigt keinen Kontakt mit der konkurrierenden hagiographischen Tradition. Keiner der von uns bearbeiteten homiletischen Texte beinhaltet es.

Die sehr unterschiedliche Darstellung des Judentaufe-Motivs in unseren Texten lässt also folgende Schlüsse ziehen: Die zwangsweise Judentaufe 632 durch das Edikt des Kaisers Herakleios sorgte schon bei ihrer Durchführung für viele Diskussionen. Nicht nur der unbekannt christliche Polemiker und Autor des antijüdischen Traktats begrüßte diese repressive Politik, da für ihn nur das Ergebnis wichtig war, nämlich dass mehr Menschen (zwar nur formell) zu Christen werden.

⁷⁹⁵ ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 258–9.

⁷⁹⁶ Theophanis chronographia 328.

⁷⁹⁷ Chron. ad annum 741 13; Chron. Hugonis Flaviniacensis 323; Chronicon Epternacense 75; Martini Oppaviensis chronicon 458.

⁷⁹⁸ Ekkehardi chronicon universale 153; Ottonis Frisingensis chronica 242; Gotifredi Viterbiensis pantheon 196; Annales Magdeb. 129; Sächsische Weltchronik 139.

Andere prominentere Zeitgenossen sahen aber in dieser Politik zu Recht eine geistige Gefahr sowohl für die Neugetauften als auch für die Gläubigen.

Darüber hinaus teilten fast alle Zeitgenossen klare mit dem Edikt verbundene eschatologische Befürchtungen, nämlich dass die Judentaufe, den populären christlichen Vorstellungen zufolge, dem Weltende unmittelbar vorhergehen sollte.

Offenbar war auch der Kaiser von diesem Gedankengut berührt und wollte das Ende näherbringen. Nirgendwo in der byzantinischen Apokalyptik findet sich aber die Vorstellung, dass die vor-apokalyptische Judentaufe vom Endkaiser durchgeführt werden soll. So konnte sich der Kaiser Herakleios durch diese Maßnahme in den Augen der Zeitgenossen in keinem Fall zum Endkaiser machen. Das unterscheidet das Judentaufe-Motiv von anderen mit dem Konzept des Endkaisers näher verbundenen Sujets wie der Szene der Abdankung oder Gog, Magog und dem Alexandertor.

Obwohl die byzantinischen Geschichtsschreiber vom Ereignis der Zwangstaufe aus uns unbekanntem Quellen wussten, verschwiegen sie diese komplett: Ihrer Meinung nach würde sie, wenn direkt angesprochen, einen Schatten auf das christliche Reich und seinen Herrscher werfen, weshalb Theophanes nur eine individuelle, aus Selbstüberzeugung (und nicht durch Gewalt) durchgeführte Taufe in Tiberias erwähnt. In Quellen anderer Traditionen jedoch, wie der westlichen, arabischen, koptischen etc., wird das Ereignis erwähnt und oft finden wir in diesen Texten sogar eine astrologische Legende hinzugefügt. Die Legende, die Herakleios ziemlich positiv darstellt und versucht, die begonnene arabische Eroberung zu erklären, ohne den Kaiser zu beschuldigen, dürfte in den 630–640er Jahren in den östlichen Provinzen des Reichs entstanden und schnell in den Westen durchgedrungen sein.

3.4. Einige Schlussfolgerungen

Der Kaiser Herakleios spielt also eine zentrale Rolle in der Herausbildung der klassischen byzantinischen Endkaiserlegende, wie wir aus sie Ps.-Methodios und anderen einflussreichen apokalyptischen Schriften kennen. Ohne zwei seine wichtigen Akte, nämlich die Wiederaufrichtung des Hl. Kreuzes in Jerusalem und die militärische Unterstützung des Einbruchs der Westtürken durch die sassanidischen Befestigungen im Ostkaukasus, wären zwei Hauptelementen des byzantinischen Endkaisernarrativs – die Abdankung des Endkaisers sowie der Einbruch der „apokalyptischen Völker“ durch das Alexandertor – wahrscheinlich nicht entstanden. Der erste Text, der beide diese Elemente kombiniert, ist die bald nach dem persischen Krieg verfasste und von der Kaiser- und Reichsidee der Herakleioszeit stark geprägte syrische Alexanderlegende. Durch den etwas späteren Ps.-Methodios

gewann das byzantinische Endkaisernarrativ an Popularität in der ganzen damaligen christlichen Welt.

Die nach dem persischen Krieg in der byzantinischen Gesellschaft dominante eschatologische Stimmung hat nicht nur auf die Nachwelt gewirkt, sondern auch auf die Handlungen der Zeitgenossen. So ist eines der wichtigsten Ereignisse der Nachkriegszeit, nämlich die im Rückblick auf die damalige politische Lage nicht notwendige Zwangstaufe der Juden ohne eine eschatologische Dimension kaum richtig zu verstehen. Offenbar sah der Kaiser in der zwangsweisen Christianisierung des, wie damals schien, letzten noch nicht christlichen Volkes⁷⁹⁹ den Weg zur erwünschten Auflösung jeder Macht und zum Übergang zum verheißenen Gottesreich.

⁷⁹⁹ Die Christianisierung der Perser schien um 630 wegen des großen Einflusses der oströmischen Kaiserfamilie auf die inneren Angelegenheiten Persiens eine bereits entschiedene Sache; die Araber galten für bereits christianisiert.

4. Kapitel. Die religiöse Einigungspolitik 629-641: Realität und Perspektivenwandel

4.1 Kreuzerhöhung, „Monoenergismus“, „Monothelismus“: historischer Überblick

Die von Herakleios nach dem Triumph im persischen Krieg durchgeführte religiöse Einigungspolitik steht in einem engen Zusammenhang mit dem baldigen Weltende, das damals von so vielen vorhergesagt wurde. Die Endzeit sollten doch alle Christen gemeinsam betreten – und ihr Kaiser sollte eine bedeutende Rolle in diesem Prozess spielen. Er musste die Welt (oder sein Reich – beides schien damals identisch) auf die sich nähernde Katastrophe vorbereiten. Einige Akte des Herakleios in dieser Richtung haben wir bereits betrachtet⁸⁰⁰; in diesem Kapitel wird nun die Rede von den Maßnahmen sein, die die Einheit aller Christen zum Ziel hatten.

Der erste Akt mag relativ zweitrangig scheinen und nur im Gebiet der Rechtsgeschichte von Signifikanz sein, er war aber entscheidend für alle späteren Entwicklungen. Der Kaiser, der früher offiziell *imperator* (αὐτοκράτωρ) hieß, ließ sich nun der „gläubige Kaiser in Christus“ („πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς“) nennen. Die Novelle, die diesen neuen Kaisertitel enthält, wurde von Herakleios 629 veröffentlicht⁸⁰¹. Dieser Akt wurde mal in den Kontext der Gräzisierung des Staatsapparates eingeordnet, mal als eine Nachahmung des persischen Titels „König der Könige“ (βασιλεύς τῶν βασιλέων) betrachtet. Zentral scheint uns im Kontext der politisch-religiösen Einheitspolitik des Herakleios aber die früher von John Meyendorff vertretene Idee. Ihr zufolge soll der Kaiser diese Änderung in Anlehnung an die neutestamentliche Typologie vorgenommen haben.

„In the New Testament, Christ is the true and unique *basileus*, or king, so that the emperor being ‚faithful‘ (πιστὸς ἐν Χριστῷ) was now associating himself to Christ’s royal ministry“⁸⁰².

Deshalb, fährt Meyendorff fort, ist in der Änderung des Kaisertitels vor allem „eine weitere Integration der christlichen theokratischen Ideologie mit der offiziellen

⁸⁰⁰ Wie die vordringende Taufe der Juden (siehe Kapitel 3, Abschnitt 3.3.3: „Die Taufe der Juden“) oder die Öffnung des „Kaspischen Tors“ (Abschnitt 3.3.2: „Herakleios, Gog und Magog und das Alexandertor“). Aus der endzeitlichen Perspektive wurde auch oben der Akt der Kreuzerhöhung 630 in Jerusalem analysiert (Abschnitt 3.3.1: „Die Szene der Abdankung des Endkaisers“).

⁸⁰¹ Zu dieser Novelle und der Änderung des Titels siehe SHAHĪD, *Heraclius: πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς* 225–237; KONIDARIS, *Die Novellen des Kaisers Herakleios* 84–95.

⁸⁰² MEYENDORFF, *Imperial unity and Christian divisions* 335.

römischen politischen Philosophie“ zu sehen⁸⁰³. Der Kaiser wirkt nun nicht nur als ein legitimer Herrscher des christlich-römischen Reiches, sondern schon offiziell – als der rechtgläubigste Christ. Aufgrund dieser einzigartigen Position wird nun das Festhalten aller seiner Untertanen am richtigen Glauben zu seiner direkten Aufgabe.

Man kann hier erwidern, dass die Kontrolle über Religion sowie eine aktive Teilnahme an der Definierung des „richtigen Glaubens“ durch Edikte schon seit der Antike wichtig für den römischen Kaiser war. Es ist richtig, aber das spiegelte sich nur sehr wenig wider in der offiziellen kaiserlichen Titulatur, die überwiegend römisch blieb und christliche Elemente langsam und ungern in sich integrierte. Vor Herakleios ist diese Einbeziehung christlicher Formeln in die kaiserliche Titulatur eher unregelmäßig und die Form „πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς“ nicht belegt⁸⁰⁴. Ab der Herakleioszeit etabliert sich aber der neue Titel in den Kaiserurkunden, und die Überwachung der christlichen Religion wird auch offiziell zur direkten Aufgabe des christlich-römischen Kaisers.

Parallel führte der „gläubige Kaiser in Christus“ Verhandlungen mit der persischen Seite, um die 614 von der persischen Armee verschleppte Reliquie des Wahren Kreuzes zurückzuerhalten. Eine der Bedingungen des ca. Juni 628 zwischen Herakleios und dem neuen persischen König Široe geschlossenen Friedens war, dass die Reliquie von den Persern so bald wie möglich zurückgegeben werden sollte⁸⁰⁵. Patriarch Nikephoros teilt auch eine Nachricht mit, die nicht wenige christliche Historiker in Verlegenheit brachte, nämlich dass Široe versprach, das von den persischen Truppen verschleppte Wahre Kreuz zurückzugeben, „wenn es ihm gelänge, [es] zu finden“ (εἶπερ αὐτῷ κατάφωρα γένοιτο)⁸⁰⁶. Mit dieser Wortwahl kann gemeint werden, dass das Wahre Kreuz in Persien während der Kriegszeit verloren gegangen war, so dass auch der Großkönig nicht wusste, wo es sich befand⁸⁰⁷. Das aber hinderte Nikephoros nicht darin, einige Zeilen später von der Rückkehr und Wiederaufrichtung desselben Kreuzes zu sprechen. Das lässt sich nur durch die unterschiedlichen von Nikephoros benutzten Quellen erklären, die er nicht zu harmonisieren versuchte.

⁸⁰³ Ibid.

⁸⁰⁴ RÖSCH, *Onoma Basileias* 62–66.

⁸⁰⁵ Siehe auch oben, Kapitel 3, Abschnitt 3.1 („Der byzantinisch-persische Friedensvertrag: historischer Überblick“) sowie DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden* I 22, Nr. 194, sowie die Neuedition: *Regesten* I, 1 (2009) 87–88 (Nr. 194).

⁸⁰⁶ Nikephoros, *Short history* 62 (Ch. 15).

⁸⁰⁷ Dieser zugegeben sehr logische Gedankengang hat einige Forscher, in jüngster Zeit Constantin Zuckerman, dazu geführt, das von Herakleios in Jerusalem wiederhergestellte Kreuz als eine Fälschung zu qualifizieren (ZUCKERMAN, *Heraclius and the return of the Holy Cross*).

Von welchem Großkönig und wann genau die Reliquie zurückgegeben wurde, ist in der Forschung umstritten. Die meisten Forscher plädieren, auf Basis einiger früher und zuverlässiger Quellen, für das Jahr 630 und den Großkönig Šahrbaraz als den Auftraggeber⁸⁰⁸. Andere sprechen von den Jahren 628 oder 629 und dem Großkönig Široe⁸⁰⁹. Diese Meinungsverschiedenheit ist eine logische Folge der fehlenden Übereinstimmung unserer Quellen: Während Ps.-Antiochos Strategios und die *Vita Anastasii Persae* von der dritten Indiktion (Sept. 629 – Aug. 630) als dem Jahr der Rückgabe und der Wiederaufrichtung des Kreuzes sprechen⁸¹⁰, teilt uns Patriarch Nikephoros mit, dass „das Ganze“ in der zweiten Indiktion (Sept. 628 – Aug. 629) geschah⁸¹¹.

Die Datierung in das Jahr 631, vertreten vor allem in einem Aufsatz von V. Grumel⁸¹², scheint nach den überzeugenden Gegenargumenten von B. Flusin⁸¹³ gänzlich unmöglich.

Die Datierung der Wiederaufrichtung des Kreuzes durch Herakleios in Jerusalem ist ebenfalls problematisch. Über den Tag und Monat – den 21. März – gibt es zwar einen breiten Konsens – nicht zuletzt deswegen, weil wir über eine klare und zuverlässige Nachricht von Ps.-Antiochos Strategios verfügen⁸¹⁴ –, nicht aber, was das Jahr anbetrifft. Meist wird zwischen den Jahren 630 und 629 gestritten, wobei C. Zuckerman paradoxerweise von zwei Wiederaufrichtungen in Jerusalem spricht, sowohl im Jahr 629 als auch 630⁸¹⁵.

Der Tag des 21. März war äußerst wichtig für das byzantinische Weltbild. Dieser Tag, der Tag der Frühlings-Tagundnachtgleiche, war den byzantinischen Vorstellungen zufolge der Tag der Erschaffung der Sonne und des Mondes, in anderen Worten: des Anbeginns der Zeit. Als solcher wird er im stark um die richtige christliche Chronologie besorgten *Chronicon Paschale* erwähnt⁸¹⁶. Der Tag, an dem Herakleios „eine neue Welt“ zu schaffen beabsichtigte, musste also mit dem Tag der ersten Schöpfung übereinstimmen. Die in der *Chronographia* des Theophanes zu findende

⁸⁰⁸ FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* II 298–309; DRIJVERS, *Heraclius and the Restitutio Crucis*; FROLOW, *La Vraie Croix*.

⁸⁰⁹ KLEIN, *Niketas und das wahre Kreuz*; SPECK, *Zum Datum der Translation*.

⁸¹⁰ *La prise de Jérusalem par les Perses* 54–55; *Saint Anastase le Perse* I 99.

⁸¹¹ Nikephoros, *Short history* 66 (Ch. 18).

⁸¹² GRUMEL, *La Reposition de la vraie Croix*.

⁸¹³ FLUSIN, *Saint Anastase le Perse* II 298–309.

⁸¹⁴ *La prise de Jérusalem par les Perses* 54–55.

⁸¹⁵ ZUCKERMAN, *Heraclius and the return of the Holy Cross* 197.

⁸¹⁶ *Chron. pasch.* 26–27.

Parallele zwischen Herakleios und Gott, dem Schöpfer⁸¹⁷, ist also auf keinem Fall zufällig, sondern wurde sorgfältig ausgewählt.

Die Wiederherstellung der Reichsmacht sowie der durch die Rückkehr der kostbaren Reliquie des Wahren Kreuzes sichtbar gemachte Triumph des christlichen Glaubens beeindruckten alle Zeitgenossen tief. Vor dem Hintergrund der damals am weitesten verbreiteten Methode der Geschichtsinterpretation – nämlich der geschichtstheologischen Methode – war fast allen plötzlich klar geworden, dass es Gott war, der an der Seite des christlichen Kaisers stand und seinen Sieg ermöglichte. Und wenn Gott die Wiederherstellung des christlichen Reiches wollte, vielleicht wollte er auch die Einheit aller Christen in einer Kirche?

Das war offenbar die Frage, die sich nach 628 alle Gegner der staatlichen Religionslehre stellten. Wahrscheinlich machte die positive Antwort der meisten von ihnen auf ebendiese Frage zwischen 629 und 634 ihre Vereinigung mit der Reichskirche möglich – ein Ergebnis, das alle christlichen Kaiser vor Herakleios angestrebt hatten, das aber niemandem gelungen war!

Die religionspolitische Lage im Osten des Reiches war kurz nach der Wiederherstellung der Reichsadministration die folgende: Die Hauptopponenten der staatlichen neuchalkedonischen Lehre⁸¹⁸ waren, der traditionellen Terminologie folgend, die sogenannten Miaphysiten sowie die radikalen Dyophysiten bzw. „Nestorianer“⁸¹⁹. Beide Gruppen erkannten nach wie vor die Entscheidungen des Konzils von Chalkedon (451) nicht an und beide Gruppen begannen seit dem fünften bzw. sechsten Jahrhundert, eigene kirchliche Hierarchien auszubilden⁸²⁰. Viele Nestorianer waren wegen der staatlichen Verfolgungen bereits im fünften Jahrhundert aus dem Reich nach Persien geflüchtet; dort bildete sich die ostsyrische

⁸¹⁷ Theophanis *chronographia* 327. Theophanes stützte sich hier wahrscheinlich auf das Gedicht *Heraclias* des Georgios Pisides (Giorgio di Pisidia, *Poemi* 292, fr. 54), das allerdings in diesem Teil nicht erhalten ist und nur auf Basis des Theophanes rekonstruierbar ist.

⁸¹⁸ „Neuchalkedonismus“ ist der moderne Begriff, der die Anhänger des Konzils von Chalkedon (451) bezeichnet, die auch die Formel des Kyrillos von Alexandria von der „einen Natur des Fleisch gewordenen Gott-Logos“ nicht ablehnten (in dieser „Natur“ sahen sie die chalkedonische „Hypostase“) und auf dieser Basis nach der Kircheneinheit mit den Miaphysiten strebten. UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus*.

⁸¹⁹ Von Sebastian Brock wurde überzeugend gezeigt, wie theologisch unzutreffend und ungerecht diese traditionelle Bezeichnung ist; er plädierte stattdessen für die akademische Nutzung der Selbstbenennung dieser Strömung des Christentums: „die Kirche des Ostens“ (BROCK, *The “Nestorian” Church: a lamentable misnomer* 23–35). Da sich aber diese Benennung im akademischen Bereich nicht völlig durchgesetzt hat, wird hier aus Gründen der Konvention auch der traditionelle Terminus benutzt.

⁸²⁰ LANGE, *Mia Energeia* 354–363.

Kirche heraus, auch die „Kirche des Ostens“ genannt⁸²¹. Die Miaphysiten blieben meistens im Reichsgebiet, in Ägypten und Syrien, wo sie traditionell einflussreich waren. Teilweise schien es – wie unter dem frühen Kaiser Justinian –, dass es zu einem theologischen Kompromiss zwischen ihnen und der Reichskirche kommen könnte, teilweise erlitten sie Verfolgungen.

Die theologischen Unterschiede zwischen den Hauptzweigen des damaligen Christentums lagen in der unterschiedlichen Bezeichnung des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes begründet. Obwohl alle drei Zweige – die Miaphysiten, die Chalkedonier und die Nestorianer – Jesus Christus als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen bekannten (und bekennen), war (und ist) die Vorstellung von der Zahl der Naturen, Antlitze und Hypostasen in ihm verschieden. Die Miaphysiten bekannten nur eine aus dem göttlichen und menschlichen Element bestehende Natur (φύσις) Christi und beschuldigten alle Abweichler der Aufspaltung der einen Person Christi in zwei Personen (Gottessöhne). Die Chalkedonier und die Nestorianer bekannten zwar zwei Naturen Jesu Christi, die göttliche und die menschliche, sahen aber ihre Einheit in ausschließlich einer Person (griech. πρόσωπον, syr. parsopa) und Hypostase Jesu; die Nestorianer protestierten dabei gegen die chalkedonische sowie miaphysitische Benennung Mariä als *Theotokos* (Gottesgebälerin) und bestanden stattdessen auf dem Begriff *Christotokos* (Christusgebälerin). Ihnen war zudem die Regel des für Chalkedonier verbindlichen Konzils von Chalkedon unklar, der zufolge die göttliche und die menschliche Natur Jesu Christi „ungetrennt und unvermischt“ nebeneinander bleiben. Sowohl die Chalkedonier als auch die Nestorianer sahen in der Einstellung der Miaphysiten eine Schmälerung der Menschheit Jesu und klagten demzufolge die Miaphysiten der Verneinung der Realität der Gottesverkörperung an.

Aus theologischer Sicht war ein unionistisches Projekt nur schlecht umsetzbar; der Weg zur Kircheneinheit mündete beinahe in einer Sackgasse. Wo aber nicht in erster Linie theologische Argumente helfen konnten, halfen die Argumente des militärischen Sieges und der ruhmvollen Wiederherstellung des christlichen Reiches. Ein merkwürdiger chronologischer Parallelismus ist zu bemerken zwischen dem Erfolg der unionistischen Bestrebungen des Herakleios in der Zeit unmittelbar nach seinem großen Sieg über Persien und zwischen dem Scheitern seiner Bestrebungen in der Zeit, als das Reich wieder Niederlagen im arabischen Krieg zu erleiden begann.

⁸²¹ BAUM – WINKLER, Die Apostolische Kirche des Ostens 25–30.

So wurde von Kaiser Herakleios und seinem Freund und Verbündeten Patriarch Sergios – quasi auf der Erfolgswelle des militärischen Sieges – eine neue Kommisslehre von einer Wirkweise (μία ἐνέργεια) in Jesu Christi entwickelt⁸²². Später, ab 638, entwickelte sie sich zu der Lehre von einem *Willen* (θέλημα) Christi. Von den Gegnern wurde die erste Lehre „Monoenergismus“, die zweite „Monothelismus“ genannt⁸²³. In früheren Zeiten blickten die Forscher skeptisch auf die beiden Einigungsversuche und konstatierten aus der Retrospektive, dass sie beide erfolglose und künstliche Versuche waren, die schon gespalteten Kirchen wiederzuvereinigen⁸²⁴. In der jüngeren Zeit kommt es dank der Einbeziehung neuer, auch „monothelischer“ Quellen zu einem Hinterfragen und Überwinden dieser alten, meist auf späten griechischen und syrischen Texten basierenden Konzepte. Zu erwähnen sind in diesem Kontext vor allem die umfangreichen Untersuchungen zur Geschichte des „Monoenergismus“ und „Monothelismus“ von Christian Lange und Marek Jankowiak⁸²⁵.

Diese Untersuchungen zeigen unter anderem, dass die Geschichte des „Monoenergismus“ in den Jahren 629–634 wirklich eine Erfolgsgeschichte genannt werden kann: Fast alle traditionellen Opponenten der Reichskirche schlossen sich ihr an. Die Liste ist beeindruckend: die Miaphysiten in Syrien (Erzbischof Athanasios I. Gammala), die Mehrheit der Miaphysiten in Ägypten⁸²⁶ sowie die miaphysitische Kirche Armeniens traten in die Reichskirche ein; Übereinstimmung im Glauben

⁸²² Diskussionen um die Zahl der „Energien“ in Christus gab es schon vorher unter den neuchalkedonischen Theologen, wie C. Lange vor kurzem in seiner umfangreichen Monographie zur Geschichte des Monoenergismus zeigte (LANGE, *Mia Energeia* 428–47). Einige Theologen schrieben allerdings von einer Energie, andere von zwei – es gab keine gemeinsame Meinung.

⁸²³ GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du monothélisme* 19.

⁸²⁴ VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen* 31–32; BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche* 57; FRENK, *The Rise of the Monophysite Movement* 346–347.

⁸²⁵ LANGE, *Mia Energeia*; JANKOWIAK, *Essai*. Von Christian Lange wurde die uns als berechtigt erscheinende Idee vorgeschlagen, anstatt der abwertenden Schimpfbegriffe „Monoenergismus“ und „Monothelismus“ und ihren Derivaten die theologisch und grammatikalisch mehr passenden Termini „Miaenergismus“ und „Henothelismus“ zu verwenden. Da aber die Theologen dem aber noch nicht zu folgen scheinen, bleiben wir aus Gründen der Konvention bei den traditionellen Begriffen.

⁸²⁶ Nur der koptische Patriarch Benjamin und wenige Anhänger, so die spätere koptische *Geschichte der Patriarchen von Alexandria*, weigerten sich, in die Union mit der Reichskirche zu kommen, und flohen in die oberägyptische Wüste – im Gegensatz zur „countless number“ der einfachen koptischen Gläubigen, die zur Union kamen: *History of the patriarchs of Alexandria* 491; JANKOWIAK, *Essai* 95.

wurde auch mit der „nestorianischen“ Kirche des Ostens erreicht⁸²⁷. Das Jahr 634 wurde zum Jahr des Triumphes der monoenergetischen Lehre: Bei der Synode von Zypern (634) nahmen alle anwesenden chaledonischen Bischöfe und Mönche die vom Patriarchen Sergios vorgeschlagene Kompromissformel an; ihr stimmte auch der römische Papst Honorius zu⁸²⁸. Es schien, als ob alle Widersprüche zwischen den Christen im Reich beseitigt worden seien und als ob wieder der langerwartete Frieden in der Kirche herrschte.

Mit dem Aufstieg des Mönchen Sophronios zum Patriarchen Jerusalems (634–38) gewann aber die sich in Palästina (später in Karthago) konzentrierende oppositionelle diaenergetische und dyotheletische Partei an Bedeutung⁸²⁹. Die *Ekthesis*, das „monotheletische“ Glaubensedikt des Kaisers Herakleios von 638, wurde schon nicht überall angenommen. An die Spitze der dyotheletischen Partei stellte sich nach dem Tod des Sophronios (638) sein Schüler Maximos (Homologetes), der nach Karthago flüchtete und von dort aus seine aktive Polemik gegen die kaiserliche Lehre begann⁸³⁰. Ein wichtiger Faktor war zudem, dass das Reich mit der arabischen Eroberung alle von den Miaphysiten bewohnten Gegenden – Syrien, Mesopotamien und Ägypten – verlor und es keine Möglichkeit mehr gab, eine Kirchenunion praktisch durchzusetzen.

Der monotheletisch-dyotheletische Streit lief aktiv auch unter den Nachfolgern des Kaisers Herakleios weiter. Konstantinopel, Kleinasien und der Südbalkan blieben der kaiserlichen Lehre treu, die Opposition konzentrierte sich im Westen – in Italien und Afrika. Der Widerstand hatte hier – wie auch sonst zumeist – nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Dimension und war mit dem politischen Protest gegen Kaiser Konstans II. (641–68) verbunden. Die dyotheletischen „Helden“ Maximos und die Päpste Theodor I. und Martin I. hatten sehr wahrscheinlich gute Beziehungen zu den Exarchen Gregorios und Olympios, die in den 640er Jahren gegen die kaiserliche Macht in Afrika und Italien rebellierten⁸³¹. Die Anathematisierung der gesamten „monotheletischen“ Reichskirche, die 649 auf dem unter Vorsitz Papst Martins in Rom versammelten Laterankonzil durchgeführt wurde – nach den Worten Winkelmanns eine „Kampfansage Roms gegen Konstantinopel“ –⁸³², hatte eben die politische Auswirkung, welche die Organisatoren wahrscheinlich auch erwarten konnten: die Aussendung einer Reichsflotte. Letztlich löste die militärische Macht die Angelegenheit. Die Usurpatoren

⁸²⁷ LANGE, *Mia Energeia* 553–575.

⁸²⁸ *Ibid.* 596–97; WINKELMANN, *Streit* 37.

⁸²⁹ VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem* 85–95.

⁸³⁰ JANKOWIAK, *Essai* 220–28; LOUTH, *Maximus the Confessor* 15.

⁸³¹ BRANDES, „Juristische“ *Krisenbewältigung* 169–170, 185–186.

⁸³² WINKELMANN, *Streit* 40.

scheiterten, Afrika und Italien kehrten unter die Kontrolle der Reichszentrale zurück und die vornehmsten Dyotheleten – Papst Martin und Maximos – wurden 654 und 655 in Konstantinopel vor Gericht gestellt. Interessant ist aber, dass die Anklagen der staatlichen Ankläger ausschließlich politisch und nicht religiös waren: Martin und Maximos wurden des Hochverrats, nämlich der Teilnahme an den Aufständen der Exarchen, beschuldigt⁸³³. Zweifellos traf die kaiserliche Seite die Entscheidung, die Prozesse mit dem ausschließlich politischen Vorwurf zu begrenzen, um sie sicherer zu einem Erfolg zu bringen, denn gute Theologen besaß sie nicht und eine theologische Debatte mit Maximos oder Martin konnte leicht in einer Niederlage der monotheletischen Seite resultieren. Als Ergebnis der Prozesse wurden die beiden Angeklagten für schuldig erklärt, abgesetzt und verbannt (Maximos auch verstümmelt) – beide starben schon bald in ihrem Exil.

Die monotheletische Glaubenslehre triumphierte somit nun, als ihre letzten offenen Gegner beseitigt wurden. Der Krieg gegen die Araber verlief für das Reich allerdings immer schlechter, so dass seine nackte Existenz in Gefahr war: 668/669 erfolgte die Belagerung Konstantinopels durch den Kalifensohn (und späteren Kalifen) Yazid⁸³⁴. Es gelang der Stadt aber, der Belagerung zu widerstehen, und dem neuen Kaiser Konstantin IV., den Krieg von den Toren Konstantinopels zu verlagern und sogar Konterangriffe gegen die arabischen Armeen zu unternehmen. Es schien aber, als ob der Monotheletismus dem Reich nichts Gutes gebracht hätte, und nach dem Verlust der miaphysitischen Gebiete machte er politisch keinen Sinn mehr. So entschied sich Konstantin IV., ihn nun offiziell aufzugeben: Im Jahr 681 wurde in Konstantinopel vom sechsten ökumenischen Konzil der Dyotheletismus, die Lehre Maximos (Homologetes), unter dem Vorsitz des Kaisers zur Staatslehre erhoben und die monotheletische Lehre wurde anathematisiert. Alle Geistlichen, die irgendwann diese Lehre bekannt hatten, wurden als Häretiker verurteilt (darunter auch der Patriarch Sergios, der Berater des Herakleios in religiösen Fragen, sowie drei andere monotheletischen Patriarchen Konstantinopels sowie der römische Papst Honorius I.)⁸³⁵. Kaiser Herakleios aber, zwar nicht der Urheber, aber zumindest der Hauptförderer dieser Lehre, wurde nicht anathematisiert, da er kein Geistlicher und

⁸³³ BORODIN, Церковно-политическая борьба (Продолжение) 81–83; BRANDES, "Juristische" Krisenbewältigung 168, 210; ОНМЕ, Die Bedeutung der Geschichtstheologie 47.

⁸³⁴ Die erste arabische Belagerung Konstantinopels, die traditionell in die 670er Jahre datiert worden war, wurde dank der detailliertesten Untersuchung von Marek Jankowiak als eine lange Serie der arabischen Angriffe und byzantinischer Konterangriffe dargestellt; Konstantinopel selber soll 668/69 angegriffen worden sein; das Ereignis kostete dem nach Sizilien umgesiedelten Kaiser Konstans II. sein Leben, da er infolge einer Verschwörung ermordet wurde. Siehe JANKOWIAK, The first Arab siege of Constantinople.

⁸³⁵ Concilium Univ. Const. Tertium, II 701–705.

deshalb nach byzantinischen Kriterien für die Häresie nicht verantwortlich war. Allerdings lag seitdem der Schatten eines Häretikers in der byzantinischen Kirche auf ihm.

4.2 „Unser allerfrömmster Kaiser“ und Rückeroberer des Kreuzes: offizielle monotheletische Perspektiven und ihre Überreste

Bei der Analyse der byzantinischen Wahrnehmungen der die religiöse Sphäre betreffenden Maßnahmen des Herakleios muss man beachten, dass zwischen allen Wahrnehmungen vor und nach 681 eine tiefe Kluft liegt. Wenn Herakleios vor dem sechsten ökumenischen Konzil noch als frommer Herrscher galt, wurde er seit 681 als Häretiker betrachtet – und gegenüber einem Häretiker waren auch die negativsten, aus moderner Sicht unmöglichsten Charakteristika nicht unzulässig.

Mit Rücksicht darauf kann unklar sein, warum in späteren byzantinischen sowie in einer noch größeren Zahl westlichen Texten positive Beurteilungen des Herakleios so häufig zu finden sind. Besonders betrifft das den 630 von ihm in Jerusalem durchgeführten symbolischen Akt, der einer Wiedervereinigung aller Christen in einer Reichskirche dienen sollte, nämlich die Wiederaufrichtung der Reliquie des Wahren Kreuzes. Im Folgenden versuchen wir zu zeigen, woher die Sichtweise auf Herakleios als einen notwendigerweise frommen christlichen Helden und Nachahmer Christi stammt und warum sie die Verurteilung seiner Lehre im Jahre 681 im Westen, im Nahen Osten sowie sogar in Byzanz überlebt hat.

Zwischen 634 und 681, fast ein halbes Jahrhundert also, war das Reich offiziell antidyotheletisch (erst monoenergetisch, dann monotheletisch). Die östlichen Gebiete verlor das Reich in der Zeit, als ihre antichalkedonischen Bewohner mit der Reichskirche zumeist wiedervereinigt waren. Das heißt, manche von ihnen konnten sich damals als Teile derselben Kirche – des Körpers Christi – empfinden, so auch die sich plötzlich außerhalb des Reiches befindenden Chalkedonier. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass diese unter die arabische Herrschaft gefallenen Chalkedonier der Christologie des Reiches folgten, die offiziell war *zu dem Zeitpunkt*, als das Reich unter den Angriffen der Araber die von ihnen bewohnten Gebiete verlor. Diese monoenergetisch-monotheletische Christologie war weit entfernt von und feindlich gegenüber der dyotheletischen Christologie, die seit 681 im Reich triumphierte. Dies war zwar im Reich der Fall, aber nicht im Osten, den es bereits verloren hatte; dort galten die Bestimmungen des sechsten ökumenischen Konzils nicht.

Dieser Stand der Dinge hat zu verwunderlichen Ergebnissen geführt. Viele von den außerhalb des Reiches gebliebenen, aber sich bisher treu an die Reichskirche klammernden Chalkedonier trennten sich, als sie 681 von der Verurteilung der

monotheletischen (d. h. ihrer) Lehre hörten, von dieser nun „häretischen“ Reichskirche und bildeten stattdessen ihre eigene. So entstand mit der Zeit die Maronitische Kirche⁸³⁶. Gegenüber dem zeitgenössischen byzantinischen Christentum verhielten sich die Monotheleten/Maroniten äußerst ablehnend und nannten dessen Anhänger pejorativ „Maximianiten“, also die Anhänger des Mönchen Maximus (in der späteren byzantinischen Tradition *Homologetes* – „des Bekenners“, in der maronitischen aber „des Verführers“ und Hauptgegners des wahren Glaubens⁸³⁷).

Die anderen chalkedonischen Christen des Ostens erkannten aber das Konzil von 681 an und bildeten die christologisch mit dem byzantinischen Christentum identische „melkitische“ Kirche (von syr. *malkāyâ*, die „Kaiserlichen“, also diejenigen, die vom gleichen Glauben waren wie der byzantinische Kaiser). Somit spaltete sich nach 681 das chalkedonische Christentum in die chalkedonische maronitische und die chalkedonische melkitische Kirche⁸³⁸.

Es ist wichtig, diese Bewegungen unter den östlichen Christen zu berücksichtigen, weil sich zeigt, dass seit der Verurteilung der monotheletischen Lehre 681 im Reich eben die außerhalb des Reiches lebenden und meist syrisch sprechenden Monotheleten bzw. Maroniten dem Kaiser Herakleios religionspolitisch am nächsten standen. Sie vertraten dieselbe theologische Strömung wie er. Offenbar behielten sie noch lange die Liturgie, die im Reich unter den monotheletischen Nachfolgern des Herakleios üblich war, bei: Immerhin erwähnen auch heutige Messebücher der maronitischen Kirche am Kreuzerhöhungsfest (14. September) die Verdienste des Kaisers Herakleios – die Rückkehr und Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes in Jerusalem –, im Unterschied zu den liturgischen Büchern der byzantinischen Tradition, die diese Verdienste nicht erwähnen⁸³⁹. Wahrscheinlich

⁸³⁶ SUERMANN, Die Gründungsgeschichte 285–288.

⁸³⁷ Wie die von Sebastian Brock herausgegebenen frühen maronitischen Quellen bezeugen: BROCK, An early Syriac Life; BROCK, A Syriac fragment.

⁸³⁸ SUERMANN, Die Gründungsgeschichte 286.

⁸³⁹ Die in den USA beheimatete maronitische Ressource maronitefaith.com gibt den vollständigen Text des Kreuzerhöhungsgottesdienstes wieder, wie er heutzutage in den amerikanischen maronitischen Gemeinden gefeiert wird (<http://www.maronitefaith.com/2015/09/25/exaltation-of-the-holy-cross-ramsho/>). Demzufolge soll in der Kirche während der Vespere des Kreuzerhöhungsfestes ein Fragment aus dem Synaxarion feierlich gelesen werden, in dem es um die erste Kreuzerhöhung durch Konstantin und Helena sowie um die ruhmvolle Rückkehr und die Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes durch Herakleios geht. Was das byzantinische Kreuzerhöhungsfest anbetrifft, wurde von uns vermutet, dass eine Erinnerung an die Taten des Herakleios in den byzantinischen liturgischen Büchern unter der Herakleiosdynastie ebenfalls präsent war, dass diese aber bald nach der Verurteilung der monotheletischen Lehre 681 entfernt wurde (SIROTENKO, Forgetting the Heretic).

spielte das mit der Erinnerung an Herakleios verbundene Kreuzerhöhungsfest eine besondere Rolle im liturgischen Kalender der maronitischen Kirche – wie es sie auch heutzutage spielt, indem es die letzte Jahreszeit des maronitischen Kirchenjahres eröffnet, die *Jahreszeit des ruhmvollen Kreuzes*⁸⁴⁰. Das alles sind aber eher Hypothesen; die Frage der Einstellung gegenüber Herakleios in den syrischen maronitischen Kreisen verdient zweifellos eine separate Untersuchung auf Basis der frühen syrischen Texte.

Eine positive Einstellung gegenüber der Religionspolitik des Herakleios stellte also ein normales Element der byzantinischen Wahrnehmung der jüngsten Geschichte bis zum sechsten ökumenischen Konzil dar – so blieb es auch später in den außerhalb des Reiches lebenden monotheletisch-maronitischen Gemeinden. Waren sie demnach die einzigen, die seit 681 die religionspolitischen Aktivitäten des Herakleios wertschätzten?

Wie wir im Folgenden sehen werden, ist dies auch bei vielen byzantinischen Autoren der postmonotheletischen Zeit der Fall.

So beschrieb der Patriarch Nikephoros im frühen neunten Jahrhundert die Rückkehr und Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes:

„Und er [Herakleios] nahm das lebensspendende Holz [des Kreuzes] versiegelt, wie es geraubt wurde. Er kam nach Jerusalem und zeigte es Modestos, dem Erzpriester, und seinem Klerus, und sie erkannten an, dass das Schloss unversehrt war. Da sich [das Kreuz] von den profanen und mörderischen Händen der Barbaren unberührt und von ihnen ungesehen erhielt, stimmten sie Gott einen Lobgesang an. Der Bischof brachte auch den Schlüssel dazu, der bei ihm [diese ganze Zeit] blieb, und als [das Kästchen] geöffnet wurde, beugten sich alle [vor dem Kreuz]. Und als es dort erhöht wurde, schickte es Herakleios sofort nach Byzantion“⁸⁴¹.

Der später zum Häretiker erklärte Kaiser Herakleios vollbringt also bei Nikephoros eine höchst gottgefällige Sache, nämlich die Rettung des Wahren Kreuzes aus

⁸⁴⁰ Qurbono 176–86.

⁸⁴¹ „αὐτὸς δὲ λαβὼν τὰ ζωοποιὰ ξύλα ἐσφραγισμένα, καθάπερ ἐλήφθησαν διαμείναντα, πρὸς τὰ Ἱεροσόλυμα ἀφίκετο, καὶ Μωδέστῳ τῷ ἀρχιερεῖ καὶ τῷ αὐτοῦ κλήρῳ ταῦτα ὑπέδειξεν. οἱ δὲ τὴν σφραγίδα σώαν ἐπεγίνωσκον· καὶ ὡς ἀνέπαφα καὶ ἀθέατα βεβήλοισ καὶ μαιφόνοις χερσὶ τῶν βαρβάρων διετηρήθησαν, εὐχαριστήριον ᾠδὴν τῷ θεῷ ἀνέθεσαν. τὴν τε κλεῖδα τὴν ἐπ’ αὐτοῖς ὁ ἱεράρχης μείασαν παρ’ αὐτῷ ἤγαγε, καὶ ἀνοιγνύς προσκυνοῦσιν ἅπαντες. ὑψωθέντων δὲ αὐτῶν ἐκεῖσε εὐθὺς εἰς τὸ Βυζάντιον ὁ βασιλεὺς ἐξέπεμψεν“. Nikephoros, Short history 66 (Ch. 18). Eine sehr ähnliche und sich auf eine mit Nikephoros gemeinsame Quelle stützende Darstellung der Kreuzerhöhung findet sich im Eintrag des Suda-Lexikons aus dem zehnten Jahrhundert zu Kaiser Herakleios: Suidae lexicon 582.

barbarischen Händen. Der Patriarch versucht auch nicht, die Bedeutung des Ereignisses herabzusetzen oder es zu verschweigen. Die Quellenanalyse zeigt aber, dass er das Material nicht selber verfasste, sondern aus einer der zeitgenössischen *Notitia vivificae et venerabilis Crucis* nahen Quelle entlehnte (eine direkte Verbindung zwischen den beiden Texten gibt es nicht; indirekte Entlehnungen können aber vermutet werden). Üblicherweise wurde diese Notiz dem Antiochos Strategios zugeschrieben, muss aber von einem anderen palästinensischen Autor nach 630 verfasst worden sein⁸⁴². Das griechische Original dieses Textes ist nicht erhalten; wir können uns daher nur auf eine georgische und eine arabische Version stützen. Die lateinische Übersetzung von Gérard Garitte der Stelle zur Wiederaufrichtung des Kreuzes lautet wie folgt:

„Et ut intravit ille [Heraclius – A. S.] in Ierusalem, restituit gloriosum et venerabile lignum crucis in ipso loco suo, mense Martio vicesima prima, sigillatum eodem modo in capsula, sicut ablata erat; et omnino manserat illa inaperta; nam qui custodivit arcam legis inter alienas gentes inapertam, idem custodivit vivificans lignum crucis per quam victa est mors et conculcatus est inferus“⁸⁴³.

Die Hauptbotschaft der Stelle – die unberührte und unversehrte Erhaltung der geraubten Reliquie des Wahren Kreuzes in der „barbarischen“ Gefangenschaft – findet sich sowohl bei der zeitgenössischen *Notitia* als auch bei dem fast zwei Jahrhunderte später schreibenden Nikephoros. Die Botschaft berührt ein wichtiges und für die Zeitgenossen offenbar schmerzhaftes Thema: den Raub des größten christlichen Heiligtums, der Reliquie des Wahren Kreuzes, durch die „barbarischen“ und „heidnischen“ Gegner des christlichen Reiches. Das Schicksal dieser Reliquie nach der persischen Einnahme Jerusalems 614, soweit wir es der ebenfalls zeitgenössischen *Expugnatio Hierosolymae* des Ps.-Antiochos Strategios entnehmen können, war ziemlich traurig. Der relevante Teil des Textes, der nach Howard-Johnston als ein Augenzeugenbericht eines nach Persien deportierten palästinensischen Gefangenen bezeichnet werden soll⁸⁴⁴, teilt Folgendes mit: Am Ende des Weges der Gefangenen nach Babylon, schon in der Nähe des Zielortes, sollten diese in einen geschlossenen Ort gebracht werden. Dort sollten sie auf die Reliquie des Wahren Kreuzes mit Füßen treten; die Weigerung, dies zu tun, wurde mit dem Tode bestraft⁸⁴⁵. Später in demselben Text wird über diese Verspottung des Kreuzes Christi bei Babylon wiederholt gesagt, dass der in die Gefangenschaft weggeführte

⁸⁴² WILKEN, *The Expugnatio Hierosolymae AD 614* 75; FLUSIN, *Saint Anastase le Perse II* 300; ZUCKERMAN, *Heraclius and the return of the Holy Cross* 201.

⁸⁴³ *La prise de Jérusalem par les Perses* 55.

⁸⁴⁴ HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 165.

⁸⁴⁵ *La prise de Jérusalem par les Perses* 37–38 (Ch. 18).

Patriarch Zacharias sie in seinem ebenda gehaltenen öffentlichen Gebet erneut erwähnt haben soll: *vide, Domine, quid faciant adversus crucem tuam et quomodo cum contemptu conculcent (eam) pedibus suis, et nos etiam fideles tuos cogant facere opus eorum*⁸⁴⁶.

Nachdem die Kreuzreliquie in Babylon angekommen war, wurde sie besser behandelt. Davon haben wir Nachrichten aus derselben dem Antiochos Strategios zugeschriebenen Gefangenenerzählung sowie aus anderen Quellen. Der Gefangene erzählt, dass eine der Frauen des Großkönigs Chosrau, die *nomine christiana* war, aber *ex haeresi Nestorii*, und das Kreuz Christi verehrte (dies ist beinahe sicher die berühmte Širin, Lieblingsfrau des Chosrau, die bekanntlich ostsyrische Christin war⁸⁴⁷), die verschleppte Reliquie bekommen haben soll, nachdem sie ihren Mann darum gebeten habe. Sie legte sie mit viel Ehre in ihrem Teil des Großkönigspalastes und bewahrte sie mit viel Sorge⁸⁴⁸. Manche Nestorianer hatten Zugang zu der Kreuzreliquie und verehrten sie⁸⁴⁹.

Auf jeden Fall stellte schon die Tatsache, dass das größte christliche Heiligtum aus der heiligen Stadt vom nichtchristlichen Feind mit Gewalt entführt und ins fremde Land deportiert worden war, für byzantinische Zeitgenossen ein Problem dar. Allein das entweihte ihrer Meinung nach schon diese Reliquie, ohne dass sie etwas von ihrem späteren Schicksal in Babylon wussten. So sagte einer zeitgenössischen hagiographischen Darstellung zufolge eine in Palästina lebende Frau namens Arete skeptisch, als sie von der Rückkehr der Kreuzreliquie in das Reich hörte, dass sie eine aus Persien gekommene Reliquie nicht verehren würde⁸⁵⁰

⁸⁴⁶ Ibid. 40 (Ch. 18).

⁸⁴⁷ Eutychios, der melkitische Patriarch von Alexandria (876/77–940), teilt mit, dass dies eine andere Frau des Chosrau namens Maria tat, die angeblich Tochter des Kaisers Maurikios war. Aber wenn es sich überhaupt um eine historische Person handelte, war sie zweifellos keine Nestorianerin (Das Annalenwerk des Eutychios 99).

⁸⁴⁸ Ibid. 45 (Ch. 20). Die Bewahrung der Kreuzreliquie im großköniglichen Palast in Ktesiphon bestätigt auch eine spätere armenische Quelle: Ps.-Šapuch Bagratuni 57–58. Andere Quellen sprechen entweder von der großköniglichen Schatzkammer (Chronica minora I 25, zur Chronik siehe: FIGULEVSKAYA, Сирийская средневековая историография 322–24) oder vom Arsenal als dem Ort der Aufbewahrung der Kreuzreliquie (Chronique de Séert 272, zur Chronik siehe: WOOD, The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq 1–13).

⁸⁴⁹ Chronica minora I 22.

⁸⁵⁰ „Ἐγὼ λείψανον ἀπὸ Περσίδος ἐρχόμενον οὐ προσκυνῶ“. Saint Anastase le Perse I 131. Dass es unter diesem „λείψανον“ eine Kreuzreliquie zu verstehen ist und nicht die Reliquien des hl. Anastasios des Persers, wurde von C. Zuckerman vorgeschlagen (ZUCKERMAN, Heraclius and the return of the Holy Cross 217–18). Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass doch die Rede von den Reliquien des hl. Anastasios ist. Auf jeden Fall ist die Skepsis

Der Frage der Authentizität der aus Persien gekommenen und 630 von Herakleios in Jerusalem wiederaufgerichteten Kreuzreliquie ist in der Forschung große Aufmerksamkeit zuteilgeworden⁸⁵¹. Was den Quellenstand dazu anbetrifft, sei nur erwähnt, dass derselbe Text des Patriarchen Nikephoros, der den Verlust der verschleppten Kreuzreliquie in Persien andeutet, ein paar Seiten später detailliert und mit viel Emotion von der ruhmvollen Rückkehr *derselben* Reliquie – unberührt und unversehrt – nach Jerusalem berichtet, wie wir oben gesehen haben. Zwar mochte das Reliquiar, in dem die Reliquie verschleppt wurde und mit dem sie zurückkam, tatsächlich identisch aussehen⁸⁵², eine Identifizierung seines Inhalts geht aber weit über den geschichtswissenschaftlichen Bereich hinaus.

Was die durch den Patriarchen Nikephoros mitgeteilte Öffnung des geschlossenen Kreuzreliquars durch Modestos, den damaligen Patriarchen Jerusalems, anbetrifft, sollte diese Begebenheit auf Basis unserer Quellen höchstwahrscheinlich als eine gut vorbereitete Inszenierung qualifiziert werden. Nikephoros scheint zu meinen, dass der Schlüssel, der das Reliquar endlich öffnete, von Modestos seit der Zeit vor der persischen Einnahme Jerusalems (614), das heißt für etwa 16 Jahre, sorgfältig aufbewahrt worden war⁸⁵³. Als das Reliquar aus Persien zurückkam, konnte es dann sofort von zuverlässiger Hand geöffnet werden. Das setzt erstens Unmögliches voraus, nämlich dass die Perser, die fähig waren, das Reliquar mit dem Wahren Kreuz im eroberten Jerusalem zu finden und zu verschleppen, nicht in der Lage waren, den Schlüssel dazu zu finden, und deshalb gezwungen waren, die

der Frau nicht auf eine bestimmte Reliquie gerichtet, sondern auf die Idee, dass überhaupt etwas Heiliges und Verehrenswürdiges aus Persien kommen kann.

⁸⁵¹ FROLOW, *La Vraie Croix* 99; ZUCKERMAN, *Heraclius and the return of the Holy Cross* 216–17; SPECK, *Das geteilte Dossier* 336–41; KLEIN, *Byzanz, der Westen und das "wahre" Kreuz* 29–30.

⁸⁵² Vom späten vierten bis ins frühe siebte Jahrhundert war die Kreuzreliquie in Jerusalem, entsprechend den Berichten der Kirchenhistoriker sowie der Pilgerin Egeria, in einem „vergoldeten Silberkästchen“ (*loculus argenteus desauratus*), aufbewahrt, also „in einem verschließbaren Behältnis mit Deckel, in dem die Reliquie den Blicken der Gläubigen bis zur Präsentation durch den Bischof entzogen blieb“ (KLEIN, *Byzanz, der Westen und das "wahre" Kreuz* 93). Deshalb finden wir die Meinung von Paul Speck unzutreffend, der zu behaupten scheint, dass solche Reliquare nur „in späteren Zeiten“ in Konstantinopel in Benutzung waren, und auf solcher Basis die ganze Stelle als eine spätere konstantinopolitanische Legende betrachtet (SPECK, *Das geteilte Dossier* 339–40). In demselben oder einem der Rekonstruktion von Holger Klein sehr nahekommenen Reliquar soll die Kreuzreliquie 630 triumphal vor dem Volk Jerusalems präsentiert worden sein. Siehe dazu die oben angeführten Beschreibungen von Patriarch Nikephoros und der *Notitia vivificae et venerabilis Crucis*.

⁸⁵³ Siehe oben sowie Nikephoros, *Short history* 66 (Ch. 18).

Kreuzreliquie geschlossen und versiegelt zu verschleppen. Zweitens kann Modestos kaum als Hüter des Schlüssels agiert haben: 630 war er zwar Patriarch, vor der persischen Eroberung war er jedoch Mönch und Abt des Theodosiosklosters in Palestina⁸⁵⁴ (etwa 30 Kilometer von Jerusalem entfernt). Wenn jemand überhaupt in der Lage war, den Schlüssel zu behalten, dann sollte es Zacharias, der Patriarch Jerusalems zur Zeit der Eroberung, gewesen sein – doch dieser wurde ebenfalls in die Gefangenschaft verschleppt. Mit anderen Worten scheinen alle uns bekannten Umstände der persischen Eroberung und Verschleppung auf die Öffnung des Kreuzreliquars durch die neuen Besitzer hinzudeuten. Trotzdem bestanden Patriarch Nikephoros sowie der unbekannte Autor der *Notitia vivificae et venerabilis Crucis* auf einer Aufbewahrung der Kreuzreliquie in geschlossenem und versiegeltem Zustand auch in der Gefangenschaft!

Offenbar war für diese Autoren, die Vertreter der christlichen Geschichtsschreibung und Hagiographie, das Konzept der Unberührtheit des Heiligtums sehr wichtig. Das Heiligste in der Religion musste an einem geschützten Ort, mit angemessener Ehre und dem Zugriff aller Heiden und „Barbaren“ entzogen aufbewahrt werden. Das Konzept, inhaltlich nah an den alttestamentlichen Regeln der rituellen Reinheit⁸⁵⁵, schloss jede Möglichkeit einer Entweihung des Heiligtums absolut aus. Wenn das mit Jerusalem aber dennoch geschah, musste ein anderes, „unberührtes“ Objekt als das zentrale Heiligtum gewählt werden. Wenn Jerusalem 614 fiel, alle dortigen Kirchen dadurch entweiht wurden und die Kreuzreliquie verschleppt wurde – ein Ereignis, das Schockwellen in der ganzen damaligen christlichen Welt auslöste –, *musste* doch, in der Meinung der Zeitgenossen, irgendetwas gerettet werden. In diesen Kontext passt perfekt die Legende von der versiegelten Kreuzreliquie, die in den Ländern der „Ungläubigen“ (dass in Persien auch viele Christen lebten, interessierte damals kaum jemanden) unberührt blieb und dann ebenso unberührt nach Jerusalem zurückkam. Formales, rituelles Denken, das in der freudigen Annahme solch einer unglaubwürdigen Legende resultiert, war offenbar für die Mehrheit der byzantinischen Zeitgenossen charakteristisch, auch für den Autor der *Notitia*. Mit diesem formalen Denken kontrastiert drastisch das integrale Denken des Autors (oder der Autoren) des Hauptteils der *Expugnatio Hierosolymae*, das schmerzhaftes Geschehnisse nicht umgeht und vermeidet, sondern sie direkt thematisiert und den Mut hat, die Entweihung aller Heiligtümer in Jerusalem anzuerkennen und sogar von der Verspottung des Kreuzes Christi in Persien, in der

⁸⁵⁴ La prise de Jérusalem par les Perses 9; PLRE III 894.

⁸⁵⁵ Deshalb der Vergleich der unberührten Kreuzreliquie mit der in den Ländern der „Ungläubigen“ unberührten Bundeslade, den der Autor der *Notitia* macht. La prise de Jérusalem par les Perses 55. Derselbe Vergleich findet sich auch bei Pisides: In rest. Crucis 73-76 (Giorgio di Pisidia, Poemi 228).

Nähe von Babylon, zu sprechen. Als eine Erklärung dieser geschichtstheologisch sonst unerklärlichen Vorkommnisse dient das alte Konzept der menschlichen Sünden und der göttlichen Strafe. Das Neue in dieser Deutung ist nur das enorme Maß der Sünden, und demzufolge eine besonders strenge, auch vor der Entweihung eigener materieller Heiligtümer nicht zurückschreckende göttliche Strafe.

Anhänger des formalen und rituellen Denkens waren, wie es scheint, auch der Kaiser Herakleios sowie sein höfischer Dichter und Panegyriker Georgios Pisides. Für sie war besonders wichtig, die Bewohner Jerusalems sowie des ganzen Reiches von der Echtheit und Unberührtheit der zu präsentierenden Reliquie zu überzeugen. Dazu diente die Szene mit der Öffnung des geschlossenen Kreuzreliquars. Dazu diente ebenfalls das panegyrische Werk des Pisides *In restitutionem S. Crucis*, in dem der Einzug des Herakleios mit dem Kreuz Christi in Jerusalem (der Dichter scheint nicht von der Kreuzreliquie, sondern von dem gesamten hölzernen Kreuz zu sprechen⁸⁵⁶, als ob es vorher nicht mehrfach geteilt wurde) mit dem Einzug Jesu am Palmsonntag verglichen wird⁸⁵⁷.

Das dringend benötigte Symbol der Wiederherstellung des christlichen Reiches wurde also wiedergewonnen. Man kann aber nicht mehr sicher sein, dass man in Übereinstimmung mit Pisides, dem unbekanntem Autoren der *Notitia* sowie so vielen christlichen Geschichtsschreibern späterer Zeiten „wiedergewonnen“ sagen darf.

Die Legende von der unberührt aus Persien gekommenen Kreuzreliquie, wie wir sie beim Patriarchen Nikephoros finden, muss also als ein Überrest der religionspolitischen Propaganda der Herakleioszeit qualifiziert werden, die der Einheit aller Christen im Reich dienen sollte. Da diese Legende keine Parallelen in den östlichen Chroniken aufweist, dürfte sie Nikephoros aus einer ziemlich frühen griechischen Quelle entlehnt haben, die wahrscheinlich vor dem sechsten Ökumenischen Konzil (681) verfasst wurde⁸⁵⁸. Auf solche Weise überlebte die dem Herakleios freundlich

⁸⁵⁶ Die Zeilen „ἐκ Περσίδος γὰρ ὁ βασιλεὺς ἀφιγμένος / τὸν σταυρὸν ἐν σοὶ [d.h. auf Golgota] δεικνύει πεπηγμένον“ (In rest. Crucis 3-4 (Giorgio di Pisidia, Poemi 225)) scheinen zu meinen, dass dieser von Herakleios aufgerichtete σταυρός eine vertikale Form hatte und aufrecht gestellt, genauer gesagt eingestoßen (πεπηγμένον) werden konnte.

⁸⁵⁷ Der Dichter wendet sich an Golgata: „νέους προευτρέπιζε φοινίκων κλάδους / πρὸς τὴν ἀπαντὴν τοῦ νέου νικηφόρου“ (In rest. Crucis 7-8) – und mit diesem „neuen Sieger“ ist deutlich Herakleios gemeint.

⁸⁵⁸ Michael Whitby hat die Hypothese aufgestellt, dass viele Nachrichten des Theophanes zu den Regierungen Justins II., des Tiberios und des Maurikios aus dem sogenannten *Großen Chronograph* des späten achten Jahrhunderts stammen und sich dieser seinerseits auf eine konstantinopolitanische Chronik der Herakleioszeit stützt (WHITBY, Theophanes' Chronicle sources 343–345). Vielleicht könnte dieselbe Chronik auch die Quelle des Nikephoros gewesen sein.

gesinnte Legende die Verurteilung dieses Kaisers und wurde zum Teil des mittelbyzantinischen Geschichtsbildes.

Die *Chronographia* des Theophanes gibt nur knappe Informationen zur Kreuzerhöhung in Jerusalem, beschreibt aber detailreich den triumphalen Einzug des Herakleios in Konstantinopel. Der Autor zeichnet das Bild einer allumfassenden Freude, die „alle Bewohner“ der Hauptstadt bei der Rückkehr des Herakleios aus Persien erfüllte; sie empfingen Herakleios demnach mit Olivenzweigen und Kerzen, weinten vor Freude und tanzten⁸⁵⁹. Theophanes macht noch die folgende Parallele:

„Nachdem der Kaiser in sechs Jahren Persien besiegt und im siebten Jahr Frieden geschlossen hatte, kehrte er mit viel Freude nach Konstantinopel zurück und erfüllte dadurch irgendeine mystische Allegorie. Denn Gott, der in sechs Tagen die ganze Schöpfung schuf, nannte den siebten [Tag – A. S.] den Ruhetag; so kehrte auch er [Herakleios – A. S.], nachdem er sechs Jahre viele Anstrengungen ertragen hatte, im siebten Jahr mit Frieden und Freude in die Stadt zurück und ruhte sich aus“⁸⁶⁰.

Diese Parallele erfand Theophanes übrigens nicht, sondern entlehnte sie, wie schon von Leo Sternbach gezeigt⁸⁶¹, dem Gedicht *Heraclias* von Georgios Pisides⁸⁶². Es war nämlich die Absicht des Pisides, das triumphale Ende des persischen Krieges wie eine Art Erschaffung einer neuen Welt darzustellen, bei der Herakleios notwendigerweise die Rolle des Schöpfers spielt. Und solche Darstellung passte perfekt in die gesellschaftliche Atmosphäre der unmittelbaren Nachkriegszeit⁸⁶³; sie spiegelt auch wider, welche Art der Lobpreisungen und Vergleiche Herakleios damals von seiner Umgebung erwartete. Dass Theophanes, Pisides folgend, die

⁸⁵⁹ Theophanis *chronographia* 327–28. Eine von der griechischen Tradition unabhängige, aber sehr ähnliche Darstellung des Einzugs des Herakleios in Konstantinopel findet sich auch in der frühen armenischen Chronik des Ps.-Sebeos: *The Armenian history attributed to Sebēos* 90.

⁸⁶⁰ „ὁ δὲ βασιλεὺς ἐν ἕξ ἔτεσι καταπολεμήσας τὴν Περσίδα, τῷ ζ' ἔτει εἰρηνεύσας μετὰ χαρᾶς μεγάλης ἐπὶ Κωνσταντινούπολιν ὑπέστρεψε μυστικὴν τινα θεωρίαν ἐν τούτῳ πληρώσας. ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις πᾶσαν τὴν κτίσιν δημιουργήσας ὁ θεὸς τὴν ἐβδόμην ἀναπαύσεως ἡμέραν ἐκάλεσεν· οὕτω καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς ἕξ χρόνοις πολλοὺς πόνους διανύσας τῷ ἐβδόμῳ ἔτει μετ' εἰρήνης καὶ χαρᾶς ἐν τῇ πόλει ὑποστρέψας ἀνεπαύσατο“. Theophanis *chronographia* 327–328.

⁸⁶¹ STERNBACH, *Studia philologica* 38–41.

⁸⁶² Der dritte Teil der *Heraclias* ist nur fragmentarisch erhalten; folgende Fragmente lassen sich hier identifizieren: α) μυστικὴν θεωρίαν β) δημιουργήσας... τὴν κτίσιν γ) ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν αὐτοῦ δ) κλάδους καὶ λαμπάδας <λαβόντες> ε) τὴν γῆν ἔβρεξαν. Giorgio di Pisidia, *Poemi* 292.

⁸⁶³ Siehe Kapitel 3, Unterkapitel 3.2 („Eine andere Welt und ein neues Geschöpf“: die Nachkriegsweltordnung aus byzantinischer Perspektive).

Parallele von den sechs Kriegsjahren und den sechs Schöpfungstagen in sein historiographisches Werk aufnahm – trotz seiner nicht eindeutigen Einstellung gegenüber Herakleios – und dass viele andere Chronisten ihm darin folgten⁸⁶⁴, kann nur dadurch erklärt werden, dass sowohl er als auch sie diese Parallele als sehr passend für ihre Werke erachteten. Denn der Herakleios, der aufgrund seiner Verdienste – des Sieges über das „heidnischen“ Persien sowie der Rückkehr des Wahren Kreuzes – fast in die göttliche Sphäre erhoben wurde, kontrastiert drastisch mit dem Herakleios, welcher der gottwidrigen Häresie des Monotheletismus verfiel. Mit Absicht konstruierten Theophanes und die anderen Chronisten diese zweiteilige dramatische Handlung und ein komplexes Bild des Herakleios. Dies enthielt eine klare moralisch-pädagogische Nachricht, nämlich dass man für Orthodoxie belohnt wird, für Häresie aber bestraft – sowohl auf persönlicher als auch auf gesellschaftlich-politischer Ebene. Militärische Niederlagen und verlorene Kriege dienen bei solchem Denkansatz als ein klares Zeichen der göttlichen Ungnade⁸⁶⁵. Interessant ist, dass Theophanes und die anderen Vertreter dieser strikt dyotheletischen interpretativen Strömung die Zeilen des herakleiosfreundlichen und wahrscheinlich auch monoenergetischen⁸⁶⁶ Pisides ohne zu zögern verwendeten und sie nicht als Widerspruch zu der eigenen Sichtweise wahrnahmen. Die Erhebung des Herakleios in eine beinahe göttliche Sphäre als eine dankbare Erinnerung an seine unbestreitbaren Verdienste betonte aber nur umso deutlicher seinen späteren Abfall in die Häresie – mit katastrophalen Folgen sowohl für ihn persönlich als auch für das Reich. Ein solches Verständnis der Geschichte des Herakleios diene als ein gutes pädagogisches Beispiel für die damaligen Geschichts- sowie Theologiestudenten: Sie zeigte sehr klar die Notwendigkeit des Festhaltens an dem rechten

⁸⁶⁴ Georgii monachi chronicon 672; Georgii Cedreni hist. compendium 701–702; Δωροθεύς, Βιβλίον Ἱστορικὸν 278. Mit Erwähnung der sechs Kriegsjahre des Herakleios und des siebten Jahres, in dem er Frieden schloss, aber ohne deutliche Parallele zu der Schöpfungsgeschichte findet sich die Stelle auch in der Logothetenchronik sowie bei Johannes Zonaras: Symeonis Magistri Chronicon 161; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 211–212.

⁸⁶⁵ Zur Darstellung der arabischen Eroberung als göttliche Strafe und als geschichtstheologisches Ergebnis der Häresie des Monotheletismus siehe Kapitel 5, Abschnitt 5.6 („Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream“) sowie SIROTENKO, Constructing Memory 236–240.

⁸⁶⁶ Dass Pisides die monoenergetische Religionspolitik des Herakleios offenbar unterstützte, zeigt eine, übrigens nicht besonders klare Stelle aus seinem Gedicht *Contra Severum*, in der er die Einheit der einen Person Christi betont: *Contra Severum* 624–636 (Carmi di Giorgio di Pisidia 300). Daniel Larison verstand die Stelle als die Betonung der Einheit der Wirkung Christi und demzufolge als ein Stück monoenergetischer Religionspolemik (LARISON, Return to Authority 94–95, 108–109).

Glauben um jeden Preis. Und sie zeigte noch klarer, was geschah, wenn diese Regel nicht befolgt wurde.

Während im byzantinischen Osten die Überreste der monoenergetisch-monotheletischen Deutung der religiösen Politik des Herakleios nicht leicht aufzuspüren sind, liegen sie in den mittelalterlichen westlichen Quellen, wie das Folgende zu zeigen beabsichtigt, schon deutlicher zutage. Ausschlaggebend für die Bildung der relativ einheitlichen westlichen Sicht auf die Religionspolitik des Herakleios war die liturgische Tradition des Kreuzerhöhungsfestes (*Exaltatio sanctae Crucis*, 14. September). Das Fest entstand im Westen, genauer in Rom, vor dem Jahr 645⁸⁶⁷ – im Unterschied zum gleichartigen Fest im byzantinischen Osten (ὑψωσις τοῦ τιμίου Σταυροῦ, ebenfalls 14. September⁸⁶⁸), das bereits in das vierte Jahrhundert zu datieren ist⁸⁶⁹. Während das in Jerusalem entstandene byzantinische Fest von Anfang an dem Ereignis der Auffindung des Wahren Kreuzes durch Konstantin und Helena gedachte⁸⁷⁰, ist die Entstehungs- sowie Entwicklungsgeschichte des westlichen Festes eng mit der Wiederaufrichtung des Kreuzes durch Herakleios verbunden. Das zeigen schon die zwei frühesten Homilien, die dem Fest der

⁸⁶⁷ Wir besitzen einige liturgische Dokumente der fränkischen Herkunft, die beweisen, dass sich das Kreuzerhöhungsfest ca. 645 in Rom in der Phase der Einführung befand: Das römische *Capitulare evangeliorum* 38.

⁸⁶⁸ In der russischen, serbischen, georgischen und in einigen anderen orthodoxen Kirchen, die den julianischen Kalender benutzen, fällt das Fest auf den 27. September.

⁸⁶⁹ Zur Entstehungsgeschichte des Kreuzerhöhungsfestes im Westen siehe im Allgemeinen: TONGEREN, *Exaltation of the Cross* 41–79; BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 149–61. Zur Entstehungsgeschichte des gleichartigen Festes im Osten siehe: SKABALLANOVIĆ, *Воздвижение* 197–210 (reprint Kiev 2004).

⁸⁷⁰ Wir haben kürzlich vermutet, dass das byzantinische Kreuzerhöhungsfest, obwohl es als ein Erinnerungsfest an die Auffindung des Wahren Kreuzes durch Helena entstanden ist und in solcher Form bis in unsere Zeit in den Kirchen der byzantinischen Tradition überlebt hat, im siebten Jahrhundert doch in einer etwas anderen Form gefeiert wurde. In der Spätzeit des Herakleios und unter seinen monotheletischen Nachfolgern soll in diesem Fest die Erinnerung an die Auffindung mit der Erinnerung an die Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes vereinigt worden sein, so dass es dem religiösen Einigungsprogramm der Herakleioi am besten dienen konnte. Nach 681, als der Monotheletismus anathematisiert wurde, dürften die nun unpassenden Erwähnungen des Herakleios aus den byzantinischen liturgischen Büchern gelöscht worden sein und das Kreuzerhöhungsfest wurde wieder zum Kreuzauffindungsfest. Im Westen blieben aber diese Erwähnungen und das Fest behielt seinen der Tat des Herakleios gewidmeten Charakter bis zum II. Vatikanum. Auf solche Weise blieb im Westen bis zum 20. Jahrhundert das monoenergetisch-monotheletische Erbe als eine lebendige Tradition erhalten (SIROTENKO, *Forgetting the Heretic*).

Exaltatio Crucis gewidmet sind und von denen Teile sehr wahrscheinlich in den lokalen Gemeinden im heutigen Frankreich, Italien und Deutschland zu diesem Fest gelesen wurden: die *Reversio sanctae Crucis* (BHL 4178) und der *Sermo de exaltatione sanctae Crucis* (BHL 4181a). Beide wurden vor kurzem von Stephan Borgehammar neu ediert⁸⁷¹. Die älteste Handschrift der *Reversio* stammt aus dem späten achten bis frühen neunten Jahrhundert; das älteste Manuskript des *Sermo* entstammt dem elften Jahrhundert⁸⁷². Die beiden Homilien dürften nicht später als im neunten Jahrhundert verfasst worden sein; die *Reversio* ist offenbar älteren Datums und muss im 7. oder 8. Jh. verfasst worden sein. Borgehammar hat sie sogar in die 640er Jahre datiert⁸⁷³, aber das scheint uns zu früh: Vom Kaiser Herakleios wird in diesem Text aus einer gewissen zeitlichen Entfernung berichtet (*illo tempore* etc.) und mindestens einige Jahrzehnte müssen unseres Erachtens nach seinem Tod im Jahr 641 bis zum Verfassen dieser Homilie vergangen sein⁸⁷⁴. Andererseits muss die gegenüber Herakleios sehr freundlich gesinnte *Reversio* unserer Meinung nach in der Zeit verfasst worden sein, als erstens sein Erbe – der Monotheletismus – noch nicht allkirchlich verurteilt war und als zweitens das Reich das Papsttum noch stark unter Kontrolle hatte. Das weist auf die Periode zwischen 641 und 681 hin, mit Ausnahme der kurzen Zeitspanne 649–653, als sich Rom unter Kontrolle des aufständischen Exarchen Olympios befand.

Beide Homilien erzählen von der Entführung, Gefangenschaft, Rückkehr und der triumphalen Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes durch Herakleios in Jerusalem. Diese Ereignisse sind im Fall der *Reversio* die Hauptthemen der Erzählung, im Fall des *Sermo* sind sie die einzigen Themen. Gefeierte wurde also beim westlichen Kreuzerhöhungsfest die von Herakleios 630 durchgeführte Kreuzerhöhung; und diese war, wie wir oben schon sahen, das zentrale Symbol sowie das überzeugendste Argument für seine Einigungspolitik. Wir müssen dabei berücksichtigen, dass die Zeit der Einführung des Kreuzerhöhungsfestes im Westen, also die Zeitspanne zwischen 630 und ca. 645, in die Regierungszeit der monoenergetisch-monotheletischen Kaiser fällt (die Spätzeit des Herakleios, die Zeit Konstantins III.,

⁸⁷¹ BORGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility 180–201.

⁸⁷² Ibid., 146–147, 160.

⁸⁷³ Ibid., 148–149.

⁸⁷⁴ James Howard-Johnston sprach sich für die Mitte des achten Jahrhunderts als Verfassungszeit der *Reversio* aus: HOWARD-JOHNSTON, The Last Great War of Antiquity, Ch. 10. Das ist unseres Erachtens etwas zu spät.

die frühe Zeit Konstans II.)⁸⁷⁵. Das heißt, dass die Einführung des Kreuzerhöhungsfests im Westen in vollem Einklang mit der Einigungspolitik der monoenergetisch-monotheletischen Kaiser stand.

Besonders einflussreich unter diesen zwei Homilien war im frühmittelalterlichen Westen die *Reversio*: Im von den Bollandisten herausgegebenen Katalog sind 146 Handschriften erwähnt; wahrscheinlich gibt es, da die Handschriftensammlungen Deutschlands und Großbritanniens dabei nicht berücksichtigt wurden, bis zu 300 Handschriften⁸⁷⁶. Die Legende von Herakleios und dem Wahren Kreuz wird in diesem Text detailliert, mit viel Emotion und Mitgefühl erzählt. Da es der früheste Bericht ist, der eine in der Folge berühmt gewordene Mirakellegende um den Einzug des Herakleios in Jerusalem enthält, erlauben wir uns, den relevanten Abschnitt, der Ausgabe von S. Borgehammar folgend, vollständig anzuführen:

„14. Das Holz des ruhmreichsten Kreuzes, das der Unfromme [Chosrau II. – A. S.] geraubt hatte, nahm er [Herakleios – A. S.] nun mit sich und eilte nach Jerusalem. Alle Menschen freuten sich darüber mit Palmzweigen (*cum ramis palmarum*), Kerzen und Laternen oder anderen Zeichen des Ruhmes. Mit Hymnen und Gesängen kamen die einen ihm entgegen, und die anderen folgten ihm.

15. Als der Kaiser vom Ölberg herunter zum Tor kam, durch das der Herr eingetreten war (*per eam portam, quam Dominus intrauerat*), als er zu seinem Leiden ging, und auf dem königlichen Pferd sitzend in kaiserlichem Ornat einreiten wollte, fielen plötzlich die Steine des Tors herunter und schlossen sich zusammen, und es entstand eine Wand (*repente lapides portae descendentes clauserunt se inuicem, et factus est paries unus*).

16. Als sie sehr überrascht und erstaunt waren sowie von einer großen Trauer erfasst, schauten sie nach oben und sahen ein Zeichen des Kreuzes, blitzend und mit flammendem Glanz. Und der Engel des Herrn nahm es in seine Hände, stand über dem Tor und sagte: ‚Als der König des Himmels, der Herr aller Erde, durch dieses Tor eintrat, um das Mysterium der Passion zu erfüllen, erschien er nicht im Purpur oder mit glänzendem Diadem und verlangte kein starkes Pferd, um ihn zu tragen, sondern auf einem bescheidenen Eselein sitzend hinterließ er seinen Verehrern ein Beispiel der Demut‘. Mit diesen Worten kehrte der Engel sofort in den Himmel zurück.

⁸⁷⁵ Von van Tongeren wurde vermutet, dass das Kreuzerhöhungsfest in Rom in der Regierungszeit des Papstes Honorius I (625–38) entstand (TONGEREN, *Exaltation of the Cross* 54). Obwohl die Idee plausibel scheint (Honorius war, wie bekannt ist, mit dem staatlichen monotheletischen Dogma einverstanden und dem Herakleios gegenüber sehr freundlich gesinnt), haben wir keine zeitgenössischen Beweise dafür.

⁸⁷⁶ BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 146.

17. Der Kaiser freute sich in Gott über den Besuch des Engels. Nachdem er alle kaiserlichen Insignien abgenommen hatte und barfüßig blieb, gegürtet nur mit einem leinenen Gürtel, nahm er das Kreuz des Herrn in seine Hände und erhob, sein Gesicht mit Tränen bedeckt (*depositis imperii insignibus discalciatus protinus, linea tantum zona praecinctus, crucem Domini manu suscipiens, perfusus facie lacrimis*), seine Augen zum Himmel und eilte weiter bis zum Tor. Sobald er mit Demut herankam, verspürte die Härte der Steine den himmlischen Befehl, das Tor erhob sich wieder und gewährte den Eintretenden freien Zugang (*statimque porta se subrigens liberum intrantibus patefecit ingressum*)⁸⁷⁷.

Einige Elemente dieser Darstellung haben Parallelen in den byzantinischen Texten. Von den Palmzweigen, mit denen Herakleios empfangen wurde, berichtet auch Pisides⁸⁷⁸ (eine klare Parallele zu dem Einzug Christi in Jerusalem am Palmsonntag!); vom allgemeinen Jubel des Volkes spricht, neben dem oben genannten Theophanes und dem Patriarchen Nikephoros, noch der armenische Ps.-Sebeos⁸⁷⁹. Die Legende vom Wunder am Stadttor Jerusalems – das plötzliche Versperren des Weges des triumphal schreitenden Herakleios, das Erscheinen des Engels, die Reue des Herakleios – eine im Grunde genommen lebhaft erzählte Erzählung von der Majestät und der Demut dieses Herrschers⁸⁸⁰ – finden sich allerdings nicht in den uns bekannten byzantinischen Texten. Nur eine Parallele aus dem byzantinischen Raum⁸⁸¹ ist bekannt – diese stammt aus dem Bereich der frühmittelalterlichen armenischen Kunst. So sieht man noch heute am Nordportal der in der Regierungszeit des Herakleios (dies wird ausdrücklich in der Bauinschrift erwähnt⁸⁸²) vom lokalen Fürsten Dawit' Saharuni erbauten Kirche in Mren (Region Kars, nahe der heutigen türkisch-armenischen Grenze) das im Folgenden abgebildete Relief.

⁸⁷⁷ BERGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility 186, 188.

⁸⁷⁸ “Ὁ Γολγοθὰ σκίρτησον ... νέους προευτρέπιζε φοινίκων κλάδους / πρὸς τὴν ἀπαντὴν τοῦ νέου νικηφόρου”. In rest. Crucis 1-8 (Giorgio di Pisidia, Poemi 225).

⁸⁷⁹ The Armenian history attributed to Sebēos 90.

⁸⁸⁰ Zum Problem der Majestät und Demut des mittelalterlichen Herrschers beim Eintritt in die Stadt und zu weiteren Fragen des mittelalterlichen politischen Symbolismus siehe: ALTHOFF, Die Macht der Rituale 104–119; ВОЙСОВ, Величие и смирение 23–90.

⁸⁸¹ Oder aus der „armenisch-byzantinischen Kontaktzone“, wenn man der Terminologie von V. A. Arutiunova-Fidanian folgt: ARUTIUNOVA-FIDANIAN, Армяно-византийская контактная зона.

⁸⁸² MARANCI, Vigilant Powers 42.



Abb. 17: Relief am Nordportal der Kirche von Mren, 630–640er Jahre⁸⁸³.

Auf dem Relief sind zwei große stehende Figuren zu sehen, die rechte davon mit einem Weihwedel, was auf ihren Status als Kleriker hinweist. Das Kreuz befindet sich in der Mitte und wird von einer kleinen Figur gehalten (und wahrscheinlich an die große linke Figur übergeben); ein großes, ausgerüstetes Pferd ist hinter der linken Figur sowie ein schön verzierter Baum hinter der rechten sichtbar.

Was diese Szene bedeuten könnte, wird bereits seit langem diskutiert⁸⁸⁴. Eine Hypothese, die zuerst von Nicole und Jean-Michel Thierry vertreten und später von Christina Maranci weiterentwickelt wurde, scheint heute von der Mehrheit der Armenisten und Byzantinisten akzeptiert zu sein: Dieser zufolge geht es hier um die Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes in Jerusalem. Die linke Figur ist demnach der gerade von seinem edlen Pferd abgestiegene „demütige“ Herakleios, der beabsichtigt, das von Chosrau (kleine Figur) erhaltene Kreuz auf dem Hügel Golgatha (der Baum ist Symbol des Paradieses und demnach Jerusalems) wiederaufzurichten; begleitet wird er dabei vom Patriarchen Modestos (rechte Figur).

Falls diese Interpretation zutrifft, dann ist das Bild aus Mren das einzige bisher bekannte Beispiel einer Existenz der Wunderlegende um den Einzug des Herakleios in Jerusalem in der byzantinischen-orthodoxen Tradition. Früher war es durchaus üblich, diese Mirakellegende erst als „Geisteserbe des lateinischen Frühmittelalters“ anzusehen⁸⁸⁵. Woher sie stammt, ist ohne ein griechisches Original nur schwierig festzustellen. Dass es ein griechisches Original gab, lassen aber auch einige Charakteristika der slawischen Tradition der *Reversio* vermuten.

⁸⁸³ Zitiert nach: MARANCI, *Vigilant Powers* 70.

⁸⁸⁴ Siehe THIERRY – THIERRY, *La cathédral de Mren*; MARANCI, *The Humble Heraclius*; HOWARD-JOHNSTON, *The Last Great War of Antiquity*, Ch. 10 sowie die von C. Maranci in MARANCI, *Vigilant Powers* 69–71 besprochene Literatur.

⁸⁸⁵ KRETZENBACHER, *Kreuzholzlegenden* 93.

Diese slawische Tradition der *Reversio* wird durch eine Legende vertreten, die in leicht voneinander abweichenden Versionen in dem altrussischen Dreifaltigkeits-Chronographen (*Troickij Chronograf*, 13./14 Jh.)⁸⁸⁶ und dem Großen Menaion-Buch (*Velikie Četii Minei*, 16. Jh.) erhalten ist⁸⁸⁷. Hauptsächlich wird heutzutage von den beiden Forschern dieser Tradition, Alexander Schilling und Sergey Ivanov, anerkannt, dass der altrussische Text eine Übersetzung aus dem Lateinischen und nicht aus dem Griechischen darstellt⁸⁸⁸. Obwohl wir geneigt sind, diese Ansicht zu teilen, sollten wir auf ein Paar Besonderheiten im altrussischen Text hinweisen. Der Name des Herakleios, der bei der Übersetzung aus dem Lateinischen als „Ераклии“ (von lat. Eraclius) geschrieben werden sollte, wird in beiden Textvarianten fast ausschließlich als „Ираклии“ (von griech. Ἡράκλειος) wiedergegeben. Der Engel wird als „арел“ bezeichnet; der normale altrussische Name wäre allerdings „ангелъ“⁸⁸⁹. Und die vom altrussischen Übersetzer gewählte Schreibweise dürfte ebenfalls nicht auf die lateinische (*angelus*), sondern auf die griechische Vorlage verweisen (ἄγγελος). Der Ölberg (mons Oliveti, Ἐλαιῶν) wird in den beiden altrussischen Textvarianten als „съ горы Елеоньскыя / Елионьскыя“ wiedergegeben; die normale Übersetzung aus dem Lateinischen wäre, wie schon von Schilling bemerkt, „съ горы Масличныя“⁸⁹⁰. Die Überlieferungsgeschichte des slawischen Textes ist also offenbar nicht so eindeutig, wie es zunächst scheinen mag. Vielleicht gab es tatsächlich ein griechisches Mittelglied⁸⁹¹; oder die altrussischen Übersetzer benutzten eine andere, uns unbekanntere Version der *Reversio*, die diese Gräzismen bereits enthielt, da sie ihrerseits vorher aus dem Griechischen übersetzt worden war.

Solche Argumente wie das Herakleios-Relief in Mren, die frühe, mit der Regierungszeit der monoenergetisch-monotheletischen Kaiser zusammenfallende Einführung des Kreuzerhöhungsfestes im Westen und das damit verbundene Verfassen der *Reversio* sowie die unbestreitbaren Gräzismen der slawischen Tradition dieses Textes sprechen für den östlichen, höchstwahrscheinlich griechischen Ursprung der Mirakellegende um Herakleios. Die bislang noch nicht bekannte griechische Version dieser Legende muss primär gewesen sein. Wenn das stimmt, sollte die Legende um das Wunder am Stadttor Jerusalems zu gleichen Teilen als Geisteserbe des griechischen wie auch des lateinischen Mittelalters angesehen werden.

⁸⁸⁶ Herausgegeben von Oleg Tvorogov: ТВОРОГОВ, Материалы к истории 334–36. Siehe dazu: SCHILLING, Die *Reversio Sanctae Crucis*.

⁸⁸⁷ Herausgegeben von Sergey Ivanov: IVANOV, A New Piece 209–215.

⁸⁸⁸ SCHILLING, Die *Reversio Sanctae Crucis* 315–318; IVANOV, A New Piece 205–207.

⁸⁸⁹ SREZNEVSKIJ, Материалы для словаря 22.

⁸⁹⁰ SCHILLING, Die *Reversio Sanctae Crucis* 317.

⁸⁹¹ Solche Möglichkeit schließt A. Schilling nicht aus: Ibid.

Der Inhalt dieser Wunderlegende ist klar und zweifellos herakleiosfreundlich. Herakleios wirkt wie ein echter Nachahmer Christi: Barfuß und demütig trägt er nach Golgatha dasselbe Kreuz, das auch Jesus trug. Der Kern der Legende ist also das demütige, *christomimetische* Handeln des Herakleios, eines echten christlichen Herrschers. Ein leichtes kaiserkritisches Element ist in der Legende aber ebenfalls enthalten. Herakleios wäre demnach nicht selbst auf die Idee dieses für den christlichen Herrscher angemessenen Handelns gekommen: Er wagte zuerst etwas dieser Idee völlig Entgegengesetztes – und erst nach dem Wunder verstand er, dass die echte Nachahmung Christi in der Demut und nicht in Pracht und Majestät liegt. Dieses kritische Element bestimmt aber nicht die Botschaft der Legende, die stark herakleiosfreundlich bleibt: In den Augen des Autors wird die Sünde des Stolzes des Kaisers durch seine offenherzige Reue völlig aufgelöst; und es bleibt danach kein einziger Zug in seinem Benehmen, den man auch nur indirekt anklagen könnte. Die Wunderlegende im Allgemeinen, erzählt am Tage und anlässlich der Kreuzerhöhung, diene somit klar der Lobpreisung des allerfrömmsten Kaisers Herakleios, der den Weg Christi nach Golgatha wiederholte und das Wahre Kreuz an seinem alten Platz wiederaufrichtete.

Eine solche Botschaft zu verbreiten lag natürlich im Interesse der Herakleioi, weshalb das damit verbundene Kreuzerhöhungsfest ebenfalls gefördert wurde. Auf die besondere Rolle dieses Festes in der Herakleiosdynastie deutet eine Stelle aus den dem Verfahren gegen Maximus Homologetes gewidmeten Dokumenten an. Der Triumph der unionistischen Religionspolitik Konstans II., nämlich die geplante Versöhnung ihres einzigen verbliebenen Gegners – Maximus Homologetes – mit der offiziellen Kirche und eine gemeinsame Kommunion, waren für den 14. September 656, das Fest der Kreuzerhöhung, vorgesehen⁸⁹². Sie fanden allerdings nicht statt, da Maximus den Argumenten seiner monotheletischen Gegner noch immer nicht zustimmte.

Die Mirakellegende um den Kreuzholzträger Herakleios wurde später im mittelalterlichen Westen besonders populär, sowohl in Text- als auch in Bildform, und ist außerdem sehr gut erforscht⁸⁹³. Deshalb begrenzen wir uns hier nur auf die Auflistung der Hauptwerke und auf einige Bemerkungen zu ihrem Charakter sowie

⁸⁹² Maximus the Confessor. Documents from Exile 112–114. Wir danken hier Phil Booth, der uns als Erster auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

⁸⁹³ KRETZENBACHER, Kreuzholzlegenden 34–107; BAERT, Exaltatio Crucis; SOMMERLECHNER, Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes; BAERT, A Heritage of Holy Wood 133–193, 350–452; SOUZA, A recepção do mito de Heráclio 32–86; SOUZA, Heraclius, Iconographic Study; SERRANO DEL POZO, La leyenda del emperador Heraclio 137–158, 162–167.

zu dem Zusammenhang zwischen der westlichen und der byzantinischen Tradition dieser Mirakellegende.

Die anonyme *Reversio*, von der zuvor bereits die Rede war, gab den ersten Impuls für die Verbreitung der Legende im lateinischen Westen. Obwohl diese Homilie wahrscheinlich noch im siebten Jahrhundert verfasst wurde, gewann sie erst im 11. bis 13. Jahrhundert an Popularität: Die große Mehrheit der Handschriften fällt in diese Zeit⁸⁹⁴. Die berühmten Ritterromane in Versen sowie die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, die alle der Mirakellegende am Stadttor Jerusalems große Aufmerksamkeit schenken, gehören in das 12. und 13. Jahrhundert⁸⁹⁵. Vor der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts sind im Westen Bild Darstellungen des Eintritts des Herakleios in Jerusalem kaum zu finden⁸⁹⁶. Im 12. und 13. Jahrhundert entstand eine große Menge solcher Darstellungen in der Buchmalerei und im Bereich der dekorativen Kunst. Im 14. und 15. Jahrhundert entstanden in Italien und Deutschland monumentale Bildprogramme der Kreuzholzlegende, die auch die Tat des Herakleios darstellen⁸⁹⁷.

Das aufkommende große Interesse des mittelalterlichen Westens an der Legende um den Kreuzholzträger Herakleios (und an Herakleios im Allgemeinen) fiel also zeitlich mit der Epoche der Kreuzzüge zusammen. Das ist zweifellos keine zufällige Koinzidenz. Wir illustrieren das im Folgenden nur an ein paar Beispielen.

Der Versroman „Eracle“, geschrieben von Gautier d’Arras zwischen 1176 und 1184, wurde vom Autor seinem Gönner, dem Grafen von Blois Theobald V., gewidmet⁸⁹⁸, der sein ganzes Leben lang ein großes Interesse an den Kreuzzügen zeigte. Später, nachdem „Eracle“ bereits beendet war, nahm Theobald am dritten Kreuzzug teil (1189–1192) und fiel schließlich 1191 bei der Belagerung von Akkon. Stärker als Herakleios ist das Wahre Kreuz, wie auch der Autor zugab, der Gegenstand des Romans⁸⁹⁹. Der Kaiser agiert nur als derjenige, der dafür kämpft, es beschützt und es zurückbringt. Diese kompositionelle Lösung war sicherlich von der Kreuzzugsideologie geprägt.

⁸⁹⁴ SOUZA, O problema da autoria do *Reversio Sanctae Crucis* 6

⁸⁹⁵ Gautier d’Arras, *Eracle* 184–194; Otte, *Eraclius* 109–110; *Legenda aurea* – Goldene Legende 1782–1783.

⁸⁹⁶ BAERT, *Heraclius and Chosroes or The Desire for the True Cross* (https://www.bibleinterp.com/articles/Baert_Heraclius_Chosroes.shtml).

⁸⁹⁷ BAERT, *A Heritage of Holy Wood* 350–354, 397–402.

⁸⁹⁸ Gautier d’Arras, *Eracle* 2–3; FOURRIER, *Le courant réaliste* 11–16; RENZI, *Tradizione cortese in Gautier d’Arras* 18.

⁸⁹⁹ Gautier d’Arras, *Eracle* 196.

Darüber hinaus trägt Herakleios die Ritterrüstung der Kreuzzugsepoche⁹⁰⁰. Sein Heer nennt der Erzähler „unser Heer“ (li nostre, les nos) oder „die Christen“ (li chrestien), darunter befinden sich viele „Ritter“ (chevaliers); seine Gegner nennt er „die Sarazenen“ (li sarrasins) und „die Heiden“ (li paiien)⁹⁰¹. Vor allen wichtigen Schlachten berät sich der Kaiser mit seinen „Baronen“ (barons)⁹⁰².

Die deutsche Kaiserchronik spricht ebenfalls von den Armeen der „cristen“ und der „haiden“⁹⁰³ sowie davon, dass Herakleios seinem „heidnischen“ Gegner als Alternativen die Taufe oder den Tod anbot⁹⁰⁴. In der Darstellung des Dichters Otte trug Herakleios über seinem Panzerhemd einen weißen Umhang mit dem roten Kreuz – wie bei Tempelrittern⁹⁰⁵; er rief die Soldaten auf, das Kreuz zu nehmen, und versprach ihnen – wie Papst Urban II. – das Himmelreich im Falle des Todes⁹⁰⁶.

Die von Jacobus de Voragine zusammengetragene Sammlung hagiographischer Texte, genannt *Legenda aurea*, aus den 1260er Jahren enthält auch eine Homilie zum Fest der *Exaltatio Crucis* (14. September). Sie stützt sich hauptsächlich auf die anonyme *Reversio* des siebten Jahrhunderts und enthält treu auch die in dieser zu findende Erzählung um das Wunder am Stadttor Jerusalems⁹⁰⁷. Da die *Legenda aurea* sowie ihre zahlreichen Übersetzungen in Volkssprachen besonders verbreitet waren und im mittelalterlichen Westen gelesen wurden – übertroffen, wie es scheint, nur von der Heiligen Schrift⁹⁰⁸ –, stützten sich alle späteren Darstellungen des uns interessierenden Motivs auf sie. Das betrifft auch die bildende Kunst: Barbara Baert betonte mit Recht, dass die monumentalen Darstellungen der Kreuzholzlegende in Florenz, Arezzo und anderen Orten (siehe unten) sowie manche Miniaturen eigentlich Übersetzungen der *Legenda aurea* in die Sprache der Kunst waren⁹⁰⁹. Wenn die Quelle nicht die *Legenda aurea* war, müssen wir hier

⁹⁰⁰ Ibid., 168.

⁹⁰¹ Ibid., 162, 166.

⁹⁰² Ibid., 164.

⁹⁰³ Kaiserchronik 287.

⁹⁰⁴ Ibid.

⁹⁰⁵ Otte, Eraclius 104.

⁹⁰⁶ Ibid., 100. Zur von Herakleios während des persischen Krieges verkündeten Idee eines „heilsbringenden Krieges“ und zu seiner späteren Wahrnehmung in Byzanz und im Westen siehe detaillierter Kapitel 2, Abschnitt 2.5.2 („Nehmen wir die Märtyrerkrone“: zum Charakter des Angriffskriegs des Herakleios“).

⁹⁰⁷ Jacobus de Voragine benutzte sicher die *Reversio*, da einige Sätze aus *der Legenda aurea* wörtlich die *Reversio* wiederholen. *Legenda aurea – Goldene Legende* 137; BORGEHAMMAR, *Heraclius Learns Humility* 186, 188.

⁹⁰⁸ REAMES, *The Legenda Aurea* 3–4.

⁹⁰⁹ BAERT, *A Heritage of Holy Wood* 351.

hinzufügen, dann zogen die Künstler höchstwahrscheinlich die ältere *Reversio* heran.



Abb. 18 (oben links): „Herakleios vor den Toren Jerusalems“ (oberer Teil) und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz“ (unterer Teil). Miniatur zum Kreuzerhöhungsfest aus dem Sakramentar von Mont Saint-Michel, ca. 1050er Jahre. New York, Pierpont Morgan Library, MS 641, fol. 155v.⁹¹⁰

Abb. 19 (oben rechts): Kaiser Herakleios mit dem Kreuz Christi vor den Toren Jerusalems. Miniatur zum Kreuzerhöhungsfest aus dem Perikopenbuch von St. Erentrud. Salzburg, 1140er Jahre. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 15903, fol. 86v.⁹¹¹

⁹¹⁰ Zitiert nach: BAERT, *New Observations on the Genesis of Girona* 125.

⁹¹¹ Zitiert nach: PIPPAL, *Das Perikopenbuch von St. Erentrud* 90.



Abb. 20 (oben): Agnolo Gaddi. „Herakleios und der Engel“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz“. Freske der östlichen Apsis der Basilica Santa Croce, Florenz, 1388–1393⁹¹².

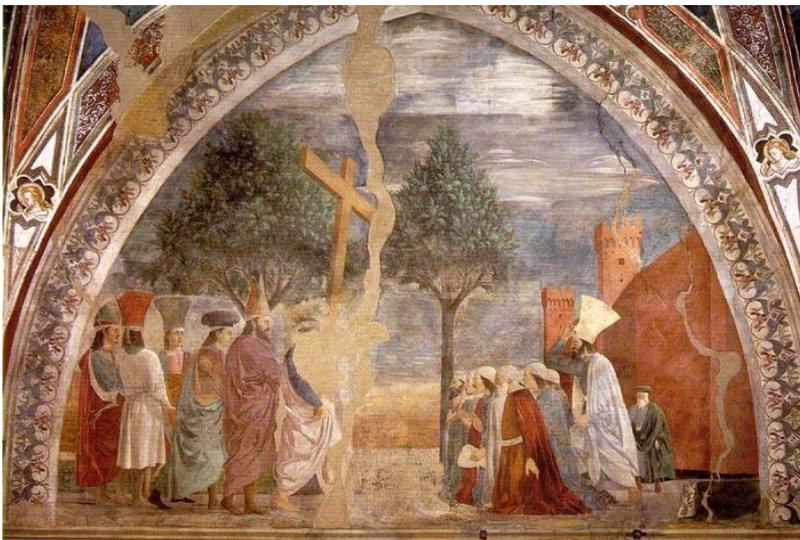


Abb. 21 (links): Piero della Francesca. Herakleios mit dem Wahren Kreuz vor den Toren Jerusalems. Freske aus der Folge der der Legende um den Wahren Kreuz gewidmeten Fresken im Chor der Kirche San Francesco in Arezzo, 1452–1466⁹¹³.

⁹¹² Zitiert nach: BAERT, A Heritage of Holy Wood 363.

⁹¹³ Zitiert nach: https://it.wikipedia.org/wiki/Storie_della_Vera_Croce#/media/File:Exalt.jpg, letzter Aufruf 08.06.2020. Lizenz: gemeinfrei.



Abb. 22 (oben): Brüder von Limbourg. „Herakleios vor den Toren Jerusalems“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz“. Miniaturen aus der illuminierten Handschrift „Les Belles Heures de Jean, duc de Berry“, 1405–1409, Frankreich. Metropolitan Museum of Art (The Cloisters), New York. Folio 156r, 156 v⁹¹⁴.



Abb. 23 (oben): Michael Wolgemut. „Herakleios vor den Toren Jerusalems“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz Christi“. Glasmalerei am „Kaiserfenster“, Kirche St. Lorenz, Nürnberg, 1476/77⁹¹⁵.

⁹¹⁴ Zitiert nach der offiziellen Seite des Metropolitan Museum: <https://blog.metmuseum.org/artofillumination/manuscript-pages/folio-156r/>, <https://blog.metmuseum.org/artofillumination/manuscript-pages/folio-156v/>; letzter Aufruf 08.06.2020.

⁹¹⁵ Zitiert nach:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Crucifix_with_stained_glass_window_-_St._Lorenz_church_-_Nuremberg%2C_Germany_-_DSC01679.jpg (Photoaufnahme des Nutzers Daderot, Lizenz: gemeinfrei, letzter Zugriff 08.06.2020)

Alle diese aus verschiedenen Zeiten und Regionen stammenden visuellen Darstellungen, die zwar unterschiedlich hinsichtlich Stil und Arbeitstechnik sind, stellen dieselben Szenen dar: den Versuch des Herakleios, mit kaiserlicher Pracht Jerusalem zu betreten, die wundervolle Schließung seines Weges sowie seinen durch Demut vollbrachten Eintritt in die Heilige Stadt. Zu bemerken ist, dass das früheste uns bekannte westliche Bild des kreuztragenden Herakleios – dasjenige aus dem Sakramentar von Mont Saint-Michel (Abb. 18) – der Kreuzzugsepoche vorhergeht. Das heißt, dass die Tradition der visuellen Darstellung der Wunderlegende um Herakleios in der westlichen Kunst nicht erst mit den Kreuzzügen entstand, sondern nachweisbar älter ist und auf die kirchliche Tradition des Kreuzerhöhungsfestes zurückgeht. Allerdings muss man zugestehen, dass die Darstellungen des Herakleios mit dem Kreuz im 12.-15. Jh. besonders zahlreich wurden und dass eine besondere Popularität dieser Szene zweifellos mit dem Phänomen der Kreuzzüge in Verbindung zu bringen ist.

Die Botschaft dieser Szene, Herakleios als Nachahmer Christi darzustellen, geht, wie wir versucht haben zu zeigen, auf die religiöse Einigungspolitik sowie „Imagepolitik“ des Kaisers Herakleios in den 630er Jahren zurück. Diese dem kaiserlichen Hof wohlgefällige Botschaft überlebte wie gesagt für lange Zeit die Epoche des Herakleios und bewahrte sich in besonders vielen Ausprägungen im mittelalterlichen Westen.

Auch die zahlreichen nur wenig bekannten westlichen Klosterchroniken und Annalen verschiedener Zeiten, die sich, was das siebte Jahrhundert anbetrifft, meist auf die lokale Geschichte konzentrierten, erwähnen erstaunlich häufig die Rückkehr des Wahren Kreuzes aus Persien und seine Wiederaufrichtung in Jerusalem⁹¹⁶. Schon diese kurzen Erwähnungen zeigen die große geschichtstheologische Bedeutung, die eine große Zahl lokaler westlichen Chronisten diesem schon lange vergangenen und im für sie fernen Osten stattgefundenen Ereignis beimaß. Die Wunderlegende am Stadttor Jerusalems kannten sie aber zumeist nicht – wahrscheinlich, weil sie meist in den von ihnen wenig benutzten hagiographisch-homiletischen Texten zu finden war; aber ab dem zwölften Jahrhundert gelangte diese

⁹¹⁶ Siehe z. B. die Chroniken des 10. bis 13. Jahrhunderts aus Oberlothringen, dem zentralen Frankreich, Niederösterreich, Sachsen und Piemont: Reginonis Prumiensis Chronicon 28; Hugonis Floriacensis Historia 323; Annales Mellicenses 493; Annales Magdeb. 129; Benzonis Albensis libri VII 598.

Legende, parallel zu den ersten Kreuzzügen, auch in den Bereich der Historiographie⁹¹⁷.

Die Analyse verschiedener mittelalterlichen Darstellungen der Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes in Jerusalem hat also gezeigt, dass kein großer Unterschied zwischen der byzantinischen und der westlichen Tradition dieses Ereignisses besteht. Die schöne Legende um das Wunder am Stadttor Jerusalems, die oft als „Geisteserbe nur des lateinischen Mittelalters“ betrachtet worden war, gehört, wie wir versucht haben zu zeigen, dem griechischen Mittelalter in gleichem Maße an wie dem lateinischen. Sie stammt offenbar aus den offiziellen, dem Kaiser Herakleios nahestehenden Kreisen und dürfte in den 630er Jahren im griechischen Osten (Jerusalem?) entstanden sein. Das heißt, sie muss von der monoenergetischen Einigungspolitik des Herakleios geprägt worden sein, die als Ziel die Einigung aller Christen in einer Reichskirche hatte.

Diese Wunderlegende verbreitete sich schnell, so dass wir sie sowohl im armenischen Mren in den 640er Jahren als auch in Rom einige Jahrzehnte nachher finden. In späteren Zeiten genoss sie gewaltige Popularität im Westen; im Osten finden wir sie hingegen kaum noch, vielleicht deswegen, weil sie nicht in den seit 681 die Religionspolitik des Herakleios verurteilenden Kontext passte. Seit dem sechsten ökumenischen Konzil war es im Osten undenkbar, den zum Häretiker gewordenen Herakleios als Nachahmer Christi darzustellen – ganz im Gegensatz zum Westen, wahrscheinlich wegen der seit dem späten siebten Jahrhundert immer stärker zunehmenden Unabhängigkeit des Papsttums von Konstantinopel⁹¹⁸ sowie aufgrund der Gleichgültigkeit der meisten Chronisten und Homileten gegenüber theologischen Fragen. Die besonders reiche, auf die frühe *Reversio* zurückgehende westliche Tradition der Darstellung der *Exaltatio Crucis* durch Herakleios muss man also als ein Element des gemeinsamen monoenergetisch-monotheletischen Erbes betrachten, das im Osten verdammt und vergessen wurde⁹¹⁹.

⁹¹⁷ Sigeberti Gemblacensis chronica 323; Gotifredi Viterbiensis pantheon 197; Chronica Erphordensis 594; Kaiserchronik 288; Martini Oppaviensis chronicon 457; Sächsische Weltchronik 138.

⁹¹⁸ Grundlegend zur in das späte 7. – Mitte des 8. Jh. fallenden Ausschaltung der römischen Kirche aus der Reichskirche und dem politischen Bündnis des Papsttums mit dem Frankenreich: CASPAR, Geschichte des Papsttums II 620–668; BERTOLINI, Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi 403–435; CLASSEN, Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich 919–967; NOBLE, The Republic of St. Peter 15–60.

⁹¹⁹ Als ein Element des monoenergetisch-monotheletischen Erbes muss man auch das damit verbundene und im siebten Jahrhundert entstandene westliche Kirchenfest der *Exaltatio Crucis* (14. September) betrachten, siehe: SIROTENKO, Forgetting the Heretic 246–247.

Das auf das kaiserliche Selbstbildnis zurückgehende positive Bild des Herakleios als Wiederaufrichter des Wahren Kreuzes war im Westen sehr willkommen und stark angeeignet worden. Die Einstellung der meisten der von uns eingesehenen Autoren gegenüber Herakleios war äußerst positiv; und in der Kreuzzugsepoche kam es zur völligen Identifizierung des Kreuznehmens des Herakleios mit dem Kreuznehmen der zeitgenössischen Kreuzfahrer; schließlich wurde Herakleios zum „ersten Kreuzfahrer“⁹²⁰.

Der Osten bewahrte aber andere Legenden, die ebenfalls als Überreste der religionspolitischen Propaganda der Herakleioszeit zu qualifizieren sind. Unter diesen ist vor allem die Legende von der versiegelt und unberührt aus der persischen Gefangenschaft zurückgeführten Kreuzreliquie zu nennen, die im Geschichtswerk des Patriarchen Nikephoros sowie in einem frühen hagiographischen Text aus Palästina überliefert ist. Wenigstens die öffentliche feierliche Öffnung des versiegelten Kreuzreliquars vom Patriarchen Modestos 630 muss, wie wir versucht haben zu zeigen, als eine speziell vorbereitete Inszenierung angesehen werden, die den religionspolitischen Plänen des Herakleios dienen sollte⁹²¹. Der in einem deutlich anderen historischen Kontext lebende Nikephoros entlehnte aber, vielleicht unbewusst, dieses Motiv. Somit weist auch die byzantinische dyotheletische Historiographie ein Element des monoenergetisch-monotheletischen Erbes auf.

4.3 Der Häretiker, der das Kreuz Christi aufrichtete: Schwierigkeiten dyotheletischer Interpretationen

Der Mönch Maximos (Homologetes, ca. 580–662), historisch sowie theologisch betrachtet die Hauptfigur des Dyotheletismus, hatte mit einer Beurteilung der Religionspolitik des Herakleios kaum Schwierigkeiten. Wie wir aus der *Disputatio cum Pyrrho*, der offiziellen Niederschrift des öffentlichen Disputs zwischen ihm und dem Ex-Patriarchen Pyrrhus in Karthago 645, entnehmen können, nahm Maximos die monoenergetische sowie monotheletische Lehre eindeutig als häretisch wahr – und gegenüber Häretikern war er kompromisslos. In der Meinung des Maximos war die durch die *Ekthesis* des Kaisers Herakleios (638) festgestellte Glaubenslehre bloß „Unsinn“ (τὸ παράλογον)⁹²². Dadurch, dass Pyrrhos und alle mit ihm Einverstanden „seiner [des Herakleios! – A. S.] unfrommen und gesetzwidrigen Mischung“

⁹²⁰ Dieses Bild lebt zum Teil auch bis heute, besonders in den populären Geschichtsbüchern, siehe: REGAN, *First Crusader*.

⁹²¹ Die Frage, ob der Inhalt des vom Patriarchen Modestos als authentisch präsentierten Kreuzreliquars wirklich authentisch war, geht aber, wie oben bemerkt, weit über den geschichtswissenschaftlichen Bereich hinaus.

⁹²² S. *Maximi Confessoris disputatio cum Pyrrho* 289.

(τῆ αὐτοῦ ἀθεμίτῳ καὶ παρανόμῳ μίξει) zugestimmt haben, haben sie Maximus zufolge „die christliche Lehre abgelehnt“ (ἀθετησάντων ὑμῶν νῦν τὸ Χριστιανὸν δόγμα)⁹²³. Die *Ekthesis* hielt Maximus für „eine Neuerung“ (διὰ καινῆς Ἐκθέσεως)⁹²⁴ – gemeint ist, dass dieses Glaubensedikt etwas „Neues“ gegenüber der Lehre der heiligen Väter einführte und allein schon deshalb – nach der byzantinischen Konvention – als verdächtig angesehen werden sollte. Seine eigene Lehre hingegen sah Maximus im vollen Einklang mit der Lehre der heiligen Väter sowie der Apostel – eine Meinung, die in der neueren Forschung allerdings nicht geteilt wird: Eher als seine „monotheletischen“ Gegner wird Maximus Homologetes heutzutage am häufigsten als ein theologischer Innovator angesehen, der eine neue – dyotheletische – Lehre einführte⁹²⁵.

Es muss angemerkt werden, dass der abfällige Begriff der „Monotheleten“ bzw. des „Monotheletismus“, der in den akademischen Bereich übergang und dessen Verwendung man auch in den frühen antimonotheletischen Texten erwarten mag, relativ späten Datums ist. Maximus Homologetes verwendete ihn nicht. Er ist ebenfalls in den Akten des Laterankonzils 649 sowie des sechsten Ökumenischen Konzils 680/81 nicht zu finden. Die früheste Erwähnung, wenigstens dem TLG-Corpus zufolge, stammt aus dem bald nach 668 vom dyotheletischen Autor Theodoros Spudaios geschriebenen *Hypomnestikon* („Erinnerung“) an das Gericht über Papst Martin und Maximus⁹²⁶. Später, nämlich Ende des siebten, Anfang des achten Jahrhunderts, wurde der Terminus „Μονοθεληται“ in weiteren polemischen Werken verwendet: in der *Synopsis de haeresibus et synodis* des Ps.-Anastasios Sinaites, in der anonymen, ebenfalls vom Sinai stammenden *Doctrina patrum* sowie im berühmten häresiologischen Werk des Johannes Damaskenos, in dem er diese Lehre als die 99. der besprochenen 100 Häresien bezeichnet⁹²⁷. Danach wurde der

⁹²³ Ibid., 288.

⁹²⁴ Ibid.

⁹²⁵ JANKOWIAK, The invention of Dyotheletism; OHME, Wer hat den Dyotheletismus erfunden?; HOVORUN, Will, Action and Freedom 116–117. Es gibt aber immer noch sowohl in der orthodoxen als auch in der katholischen theologischen Wissenschaft Anhänger der traditionellen Ansicht, nämlich dass Maximus die reine Lehre der Kirchenväter behielt, während seine Gegner sie verzerrten: BENEVICH, Christological polemics 341–344; BAUSENHART, In allem uns gleich außer der Sünde 148–167.

⁹²⁶ „ἀρρεσις τῶν Μονοθελητῶν“. Maximus the Confessor. Documents from Exile 148. Zur Bezeichnung der „monotheletischen Häretiker“ benutzte Theodoros Spudaios auch einen anderen, sehr originellen und nirgendwo sonst zu findenden Begriff: (Ἡρακλειανο)κυροσεργ(ι)οπυρροπαυλοπετρῖται – „Anhänger des Herakleios, Kyros, Sergios, Pyrrhos, Paulos und Petros“: Ibid., 168.

⁹²⁷ UTHEMANN, Synopsis de haeresibus et synodis 86; Doctrina patrum 270; Die Schriften des Johannes von Damaskos IV 59.

Terminus allgemeingültig, so dass er auch von allen späteren Geschichtsschreibern verwendet wurde.

Die dritte Predigt des gewandten Homileten und Mönchen Anastasios (Sinaites), der im späten siebten, frühen achten Jahrhundert im Katherinenkloster in Sinai lebte⁹²⁸, ist bekannt unter den Titeln *In constitutionem hominis secundum imaginem Dei* und *Adversus Monotheletas*. Verfasst wurde diese Homilie um das Jahr 701⁹²⁹. Sie beginnt mit dem in der häresiologischen Literatur recht verbreiteten Vergleich zwischen einer Häresie und einer Krankheit bzw. eines Polemikers mit einem Arzt und setzt die Überwindung der Häresie mit einem Prozess der Heilung gleich⁹³⁰. Was darauf folgt, erlaubt aber kaum, den Polemiker Anastasios einen Arzt zu nennen: So zeigt er nämlich nicht im Geringsten Sorge gegenüber dem Patienten, ganz im Gegenteil. Gegenüber den nach seinen eigenen Worten sich in Theologie irrenden und Hilfe benötigenden Menschen bleibt er ausschließlich feindselig und kompromisslos: Er nennt sie „Gegner der Wahrheit“ (οἱ τῆς ἀληθείας ἐχθροί), „Geisteskranke“ (οἱ ματαιόφρονες), „Hunde“ (κύνες)⁹³¹. Wegen des Gebrauchs dieser und anderer Worte scheint uns offensichtlich, dass die Homilie nicht auf das monotheletische, sondern vielmehr auf das dyotheletische Publikum abzielte. Anastasios versuchte nicht, die sich irrenden Glaubensbrüder auf den richtigen Weg zurückzubringen, sondern er wandte sich an die schwankenden Mitglieder seiner eigenen Gemeinschaft und hatte als Ziel, sie von der Richtigkeit des dyotheletischen Dogmas zu überzeugen. Ein solches Vorhaben passt auch gut in den religiösen Kontext des Sinais und des Nahen Ostens im ausgehenden siebten Jahrhundert: Der Monotheletismus, einst Kaiserlehre, blieb dort noch sehr stark und stellte gegenüber dem erst kürzlich zur staatlichen Lehre erhobenen Dyotheletismus eine große Gefahr dar⁹³². Im Kontext des siegreichen, radikal monotheistischen Islam konnte der Monotheletismus für viele chaledonische Christen attraktiver erscheinen als der theologisch kompliziertere und für viele unverständliche Dyotheletismus. Dem Dyotheletismus fehlte auf dem Gebiet des nun muslimischen Reiches – im Unterschied zu Byzanz – auch eine staatliche Unterstützung. Deshalb dürfte sich Anastasios große Sorgen gemacht haben, um trotzdem möglichst viele Mitglieder seiner Kirche zu treuen und überzeugten Dyotheleten zu machen.

Diesem Zweck dient, neben den ausschließlich theologischen Argumenten, auch eine Darstellung der Geschichte des Monotheletismus durch den Autor. Diese ist voll grober historischer Fehler (als quasihistorisch wird sie mit Recht von der neueren

⁹²⁸ Zu Anastasios Sinaites als Homileten: UTHEMANN, Anastasios Sinaites 333–348.

⁹²⁹ UTHEMANN, Synopsis de haeresibus et synodis 69.

⁹³⁰ Anastasii Sinaitae Sermones duo 55.

⁹³¹ Anastasii Sinaitae Sermones duo 61–62.

⁹³² TANNOUS, In Search of Monotheletism 31.

Forschung betrachtet⁹³³) und hat einen einzigen geschichtstheologischen Zweck, nämlich zu beweisen, dass der Monotheletismus das Reich in alles erdenkliche Elend gestürzt hat. Als Erstes beschuldigt Anastasios Sinaites den Monotheletismus für den Erfolg der arabischen Eroberung. Historisch gesehen macht das kaum Sinn: Im Grunde war der Monotheletismus zum Zeitpunkt der ersten arabischen Überfälle noch nicht existent. Um die Eroberung als geschichtstheologisches *Ergebnis* des Monotheletismus, als Strafe Gottes für die falsche Religionslehre darstellen zu können, greift Anastasios zu einer groben Verdrehung der Chronologie, nämlich zum Umdatieren der arabischen Eroberung um 20 Jahre, also nicht in die 630er, sondern in die 650er Jahre⁹³⁴.

Die Mehrheit der unter der Feder der Dyotheleten entstandenen Darstellungen der Entstehungsgeschichte des Monotheletismus geht auf Anastasios Sinaites zurück. Seinen Bericht beginnt Anastasios mit der Erzählung von den ruhmvollen Zeiten unmittelbar nach dem Sieg des Herakleios über Persien. „Alle Ränder der Welt“, so der Hagiograph, hatte die Nachricht vom Sieg des christlichen Reiches über Persien erreicht,

„als die siegreiche Trophäe des Kreuzes mit Gottes Beistand durch den Kaiser Herakleios nach Jerusalem zurückkehrte“⁹³⁵.

Derselbe Kaiser Herakleios, führt Anastasios unmittelbar danach fort, begegnete, als er im Osten war, in Antiocheia einem Athanasios, „dem sogenannten Patriarchen der schändlichen Hierarchie der Jakobiten“, „der zu reden geschickt war, dem die angeborene boshafte Tücke der Syrer eigen war“ („δεινῶ τιμι ὄντι περὶ λόγους καὶ κακούργω τῇ τῶν Σύρων ἐμφύτῳ πανουργίᾳ“). Der Kaiser sprach mit ihm über den Glauben und versprach ihm die Stelle des (reichskirchlichen) Patriarchen, wenn er die Entscheidungen des Konzils von Chalkedon anerkenne. Athanasios erkannte sie „heuchlerisch oder aus irgendeinem anderen Grund“ an und „fragte dann den Kaiser über die Wirkweisen und Willen, ob man sie in Christus einzig oder doppelt bekennen muss“⁹³⁶. Herakleios wurde durch diese Frage „in Verlegenheit“ gebracht, da sie „bis zu unseren Zeiten nicht gestellt worden war“⁹³⁷. Er schrieb an den römischen Papst Martin sowie an Sergios, den Patriarchen von Konstantinopel. Der erste der beiden antwortete „im Einklang mit der Lehre der heiligen Väter“, dass

⁹³³ LARISON, Return to Authority 146; OHME, Die Bedeutung der Geschichtstheologie 34.

⁹³⁴ Detaillierter wird die Darstellung der arabischen Eroberung durch Anastasios Sinaites in Kapitel 5, Abschnitt 5.6 („Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream“) betrachtet.

⁹³⁵ Anastasii Sinaitae Sermones duo 56.

⁹³⁶ „Καὶ ... ἠρώτησε τὸν βασιλέα περὶ τῆς ἐνεργείας καὶ τῶν θελημάτων, τὸ πῶς δεῖ ταῦτα λέγειν ἐν τῷ Χριστῷ, διπλᾶ ἢ μοναδικά“. Ibid.

⁹³⁷ Ibid.

man von den zwei Wirkweisen und Willen sprechen müsse. Sergios aber, der „von syrischer Abstammung war und, wie man sagt, von jakobitischen Eltern geboren wurde“, schrieb dem Kaiser von der einen Wirkweise und dem einen Willen Jesu. Herakleios neigte, als er die beiden Briefe erhielt, zu der Meinung des Sergios. Athanasios aber freute sich sehr, als er davon hörte, „da der tückische (κακοῦργος) Mann wusste, dass, wo von einer Wirkweise gesprochen wird, auch nur eine Natur anerkannt wird“⁹³⁸.

In der Darstellung des Anastasios Sinaites wird also der syrisch-miaphysitische – und deshalb *par excellence* boshafte – Patriarch Athanasios zum einzigen Urheber der monoenergetisch-monotheletischen Lehre. Er schloss sich an die Reichskirche mit einem einzigen Vorhaben: sie vom rechten Weg abzubringen und endlich mit seiner häretischen jakobitischen Lehre zu verführen. Der Kaiser Herakleios, der von Theologie angeblich wenig wusste, wird bei einem solchen Ansatz zum unschuldigen Opfer der Tücke des Athanasios.

Bemerkenswert ist aber, dass Athanasios im weiteren Verlauf dieser Homilie überhaupt nicht erwähnt wird. Diese Figur braucht der Autor nur, um die Schuld für die monotheletische Lehre zuzuweisen; deswegen ist von Athanasios im Anschluss an die Bemerkung, dass Herakleios von der Richtigkeit der monotheletischen Lehre überzeugt wurde, nicht mehr die Rede. Anastasios Sinaites braucht diese speziell eingesetzte Figur eigentlich nur, um den siegreichen Herakleios reinzuwaschen⁹³⁹ und die Verantwortung für die Häresie auf einen anderen zu schieben. Derjenige, der die heidnischen Perser besiegte und das Kreuz Christi wiederaufrichtete – die Nachricht, mit der Anastasios seine Homilie beginnt – *darf* nicht in die gottfeindliche Häresie verfallen; ein anderer, vorzugsweise irgendein unbestreitbarer Häretiker muss die Verantwortung dafür übernehmen. Das ist letztlich nur ein anderes Beispiel der Externalisierung von Schuld und Verantwortung nach Aleida Assmann⁹⁴⁰.

In der Darstellung des Anastasios Sinaites gibt es noch weitere Besonderheiten. So spricht er von der Frage der Wirkweisen und Willen in Christus als von einer absolut neuen Frage, die vorher überhaupt nicht angesprochen wurde und Herakleios deshalb „in Verlegenheit“ brachte. Wie wir heute wissen, war diese Frage zur Zeit des Herakleios schon lange bekannt, sowohl in den miaphysitischen als auch in den prochalkedonischen Kreisen⁹⁴¹. Auch die monoenergetische Einigungspolitik des Herakleios begann nicht erst 630, sondern fast zwei Jahrzehnten früher, wie

⁹³⁸ Ibid., 57.

⁹³⁹ Dies wurde schon von Alexej Sidorov bemerkt: SIDOROV, История монофелитских споров 95, 102.

⁹⁴⁰ ASSMANN, Der lange Schatten 170–173.

⁹⁴¹ LANGE, Mia Energeia 417–447.

schon die ersten Briefe des Patriarchen Sergios (610–638) bezeugen⁹⁴². Falls Anastasios das wusste, zog er es vor, diese Frühgeschichte nicht anzusprechen – offenbar um in seiner Darstellung die notwendige Eindeutigkeit nicht vermissen zu lassen.

Ein anderer Fehler konnte von Anastasios Sinaites kaum unbewusst begangen werden. Er spricht zwar, wie schon Alexej Sidorov bemerkte, von Papst Honorius (625–538), von dessen Übergang zur monoenergetisch-monotheletischen Seite aber überhaupt nicht⁹⁴³. Mehr noch, er ersetzt Honorius durch den Papst Martin (649–655) und schreibt Letzterem zu, den Antwortbrief an Herakleios zu senden, in dem angeblich die orthodoxe dyotheletische Lehre dargelegt wurde. Das war aber unmöglich, denn Martin wurde erst acht Jahre nach dem Tod des Herakleios Papst. Zur Zeit des Herakleios war eben Honorius Papst und dieser hatte in keinem Schreiben Einwände gegen die monoenergetisch-monotheletische Lehre, sondern er stimmte ihr zu⁹⁴⁴. Dass die römische Kathedra Anführerin des „orthodoxen“ Kampfes gegen die monotheletische „Häresie“ war, wie es Anastasios Sinaites darzustellen versucht, trifft also historisch nicht zu.

Warum schiebt dann Anastasios Sinaites Papst Martin in den Vordergrund des „orthodoxen“ Kampfes gegen die Häresie, während er die anderen wichtigen Kämpfer wie Maximus Homologites oder Patriarch Sophronios kaum erwähnt?⁹⁴⁵ Der Fall des Sophronios ist nicht klar und vielleicht nur durch ein geringes Wissen des Anastasios über dessen Rolle im Streit zu erklären. Der Fall des Maximus ist wahrscheinlich dadurch erklärbar, dass noch immer der Schatten eines Hochverrätters auf Maximus lag und Anastasios deshalb sogar die Erwähnung seines Namens im Kontext des monotheletischen Streites vermied⁹⁴⁶. Wie Heinz Ohme

⁹⁴² WINKELMANN, Streit 52–54.

⁹⁴³ SIDOROV, История монофелитских споров 96.

⁹⁴⁴ Dies folgt aus seinem Brief an den Patriarchen Sergios, der in den Synodalakten des sechsten ökumenischen Konzils erhalten ist, sehr unzweideutig: Concilium Univ. Const. Tertium, II 550.

⁹⁴⁵ Sophronios wird in der dritten Homilie überhaupt nicht erwähnt; Maximus ist nur über den deskriptiven metaphorischen Begriff „τοὺς ἐν τῇ Ῥωμαίων συνόδῳ διαλάμπαντας“ („die Leuchten des römischen Konzils“), an welchen schwere körperliche Strafen (γλωσσοτομία καὶ χειροκοπία) angewandt wurden, zu erraten. Anastasii Sinaitae Sermones duo 60.

⁹⁴⁶ Vgl. die Sicht von Alexej Sidorov, der die Nichterwähnung der Rolle des Maximus sozial erklärt: Maximus sei nur ein „einfacher Mönch“ gewesen und sein Standhalten und seine Unbeugsamkeit in theologischen Fragen vor der kaiserlichen Macht seien „Balken im Auge“ vieler Bischöfe des sechsten Konzils gewesen, die ihre theologische Position oftmals änderten, abhängig vom sich ändernden religiös-politischen Klima. Wegen dieser Feindlichkeit zogen die Bischöfe vor, die Rolle des Maximus eher zu verschweigen. Und Anastasios

kürzlich überzeugend gezeigt hat, war am sechsten ökumenischen Konzil (681), das die Theologie des Maximos annahm, von seiner persönlichen Rehabilitierung überhaupt keine Rede; er galt lange noch als ein Verräter und politischer Verbrecher⁹⁴⁷. Deswegen musste sich Anastasios der Erzählung von dessen Rolle im Konflikt enthalten.

Der Hauptbericht des Theophanes zum Monotheletismus findet sich in seiner *Chronographia* unter dem Weltjahr 6121 (629/630 n. Chr.⁹⁴⁸). Als Quelle dienten Theophanes in diesem Abschnitt, wie von van Dieten festgestellt, die oben besprochene dritte Homilie des Anastasios Sinaites sowie ein dem *Synodicon Vetus* naher Text⁹⁴⁹. Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus sieht bei Theophanes sehr ähnlich aus wie die Version des Anastasios Sinaites: Herakleios wird reingewaschen, die Absicht des Monotheletismus wird stattdessen dem miaphysitischen Patriarchen Athanasios zugeschrieben. Dieser Mann sei demnach die Quelle alles Übels gewesen. Ihm war, so Theophanes, der hier fast wörtlich dem Anastasios folgt, „die angeborene boshafte Tücke der Syrer“ eigen (Theoph.: κακοῦργος τῆ τῶν Σύρων ἐμφύτῳ πανουργία, vgl. Anast. Sin.: κακούργῳ τῆ τῶν Σύρων ἐμφύτῳ πανουργία⁹⁵⁰). Seine einzige Motivation beim Erfinden der „neuen“ Lehre war die, wie Theophanes sowie Anastasios zu glauben scheinen, den verhassten „Chalkedoniern“ Böses zu tun.

Theophanes benutzt für die Anhänger der monoenergetisch-monotheletischen Lehre – neben dem üblichen Begriff „Häretiker“ – noch den Terminus „Monotheleten“ (Μονοθεληται), den Anastasios Sinaita offenbar noch nicht kannte: Der Homilet äußerte sich bezüglich der Gegner der Orthodoxie lieber auf deskriptive Weise⁹⁵¹.

Sinaites soll, obwohl er weit von Konstantinopel lebte, diese Position der byzantinischen Geistlichen ausgedrückt haben: SIDOROV, История монофелитских споров 96–97.

⁹⁴⁷ OHME, Der lange Widerstand 111.

⁹⁴⁸ Der *Annus Mundi* 6121 nach der alexandrinischen Ära stimmt eigentlich mit dem Jahr 628/629 n. Chr. überein. Da sich aber der Fehler des Theophanes, nämlich die Datierung aller Ereignisse um ein Jahr früher, durch den ganzen über Herakleios berichtenden Teil der *Chronographia* zieht, haben wir uns erlaubt, diesen Fehler zu verbessern und eine bessere Synchronisierung mit der üblichen Zeitrechnung zu geben.

⁹⁴⁹ VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen 179–218. Vgl. die Sicht von Wolfgang Lackner, der nicht von einer direkten Benutzung des Anastasios Sinaites durch Theophanes spricht, sondern eine gemeinsame, im späten siebten Jahrhundert verfasste Quelle vermutet: LACKNER, Zu Quellen der Maximosvita 308.

⁹⁵⁰ Theophanis *chronographia* 329; Anastasii Sinaitae *Sermones* duo 56.

⁹⁵¹ Allein die Nutzung unterschiedlicher Kernbegriffe für die Gegner der Orthodoxie bei Theophanes und Anastasios spricht für die Selbstständigkeit unseres Chronisten. Vgl. die

Theophanes bleibt aber in der weiteren Darstellung nicht so herakleiosfreundlich wie Anastasios, es gibt bei ihm sogar direkte Kritik an der kaiserlichen Religionspolitik. Als Theophanes im Eintrag zum Weltjahr 6127 (635/636 n. Chr.⁹⁵²) vom Tod des Patriarchen Sophronios berichtet, merkt er an, dass dieser Hierarch die Kirche Jerusalems durch seinen Kampf „gegen die Irrlehre des Herakleios und seiner monotheletischen Gefährten Sergios und Pyrrhos“ „mit Wort und Tat schmückte“⁹⁵³. Die Tatsache, dass er das „häretische“ Vorhaben Athanasios, dem miaphysitischen Patriarchen, zuschreibt, macht Herakleios in der Sicht des Theophanes – im Unterschied zu Anastasios Sinaites – also überhaupt nicht zum Unschuldigen. Er ist und bleibt doch Häretiker. Und die Strafe für seine Häresie sowie die seiner Nachfolger war Theophanes zufolge offensichtlich: die arabische Eroberung. „Als die Kirche damals durch die Kaiser und die unfrommen Priester erschüttert worden war, stand Amalek aus der Wüste auf, indem er uns niederschlug, das Volk Christi“⁹⁵⁴. Damit diese Darstellung der arabischen Eroberung als die eines geschichtstheologischen Ergebnisses der „falschen“ Glaubenslehre Sinn macht, greift Theophanes im Eintrag zum Weltjahr 6121 zu demselben Trick wie Anastasios Sinaites, nämlich zur Umdatierung der Eroberung um 20 Jahre, in die 650er Jahre. Doch in anderen Abschnitten seiner *Chronographia* (A. M. 6123–6132) datiert Theophanes, sich auf die Quellen annalistischen Charakters stützend, die Eroberung richtig und berichtet recht glaubwürdig⁹⁵⁵.

Manchmal versuchte Theophanes, einige historische Fehler der Version des Anastasios Sinaites zu verbessern, dies gelang ihm aber nicht völlig. Zum Beispiel schreibt in der Darstellung des Anastasios Sinaites Papst Martin an Herakleios, um den Kaiser von der Überlegenheit des dyotheletischen Dogmas zu überzeugen und von der Häresie abzubringen – ein Vorgehen, das, wie oben gezeigt, völlig unrealistisch war. Theophanes erkannte den Fehler offenbar mithilfe seiner chronologischen Tabellen und ersetzte Martin durch Papst Johannes IV. (640–642):

Position von Ilse Rochow, die in Theophanes nur einen einfachen Kompilator sieht: ROCHOW, Die monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten 679.

⁹⁵² Das Jahr ist bei Theophanes nicht korrekt, Sophronios starb im Spätjahr 637 oder Frühjahr 638.

⁹⁵³ „Σωφρόνιος, ὁ λόγῳ καὶ πράξει τὴν Ἱεροσολύμων κατακοσμήσας ἐκκλησίαν καὶ κατὰ τῆς Ἡρακλείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ Μονοθελητῶν κακοδοξίας ἀγωνισάμενος Σεργίου καὶ Πύρρου“. Theophanis chronographia 339.

⁹⁵⁴ Ibid., 332.

⁹⁵⁵ Für weitere Details zur arabischen Eroberung in der Darstellung des Theophanes siehe Kapitel 5, Abschnitt 5.6 („Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream“).

Das war zwar ein wenig näher an der Wahrheit, aber dennoch falsch⁹⁵⁶. Theophanes spricht ja von den Ereignissen, die der Veröffentlichung der *Ekthesis* 638 vorausgingen – und vor 638 war der Monothelet Honorius Papst. Deshalb kann historisch gesehen nicht von Versuchen seitens der römischen Kathedra, den Kaiser von der Häresie abzubringen, die Rede sein – anders als es sich die dyotheletischen Autoren vorstellten.

Hinsichtlich der Meinung, dass die arabische Eroberung die Strafe für Herakleios und sein Reich aufgrund des Verfallens in die Häresie war, stimmte dem Theophanes unseres Wissens nur Georgios Kedrenos zu. Der Bericht dieses Chronisten des zwölften Jahrhunderts zum Monotheletismus ist fast identisch mit dem des Theophanes⁹⁵⁷. Viele Chronisten hielten aber die Häresie des Herakleios, zusammen mit seiner zweiten, eine Blutschande darstellenden Ehe mit seiner Nichte für eine Art „persönliche“ Sünde des Kaisers, für welche er eine „persönliche“ Strafe erhielt – seine schwere Krankheit und den Tod⁹⁵⁸. Was das Reich anbetrifft, hätten diese Sünden des Kaisers zu keinen negativen Folgen geführt.

Am klarsten drückte diesen Gedanken der frühneugriechische Chronist Ps.-Dorotheos von Monembasia aus, der auf Grundlage der klassischen byzantinischen Chroniken arbeitete: „Mit dieser Strafe (παίδευσιν, wörtlich „Erziehung“, gemeint ist die Krankheit und der Tod – A. S.) belehrte ihn [Herakleios – A. S.] Gott – erstens, weil er in die Häresie der Monotheleten verfiel, und zweitens durch die Gesetzwidrigkeit, die er vollbrachte, nämlich dass er seine Nichte Martina zur Frau nahm“⁹⁵⁹. Die arabische Eroberung – ein gemeinsames, gesellschaftliches Elend – wird in diesen kausalen Zusammenhang nicht einbezogen. Von ihr wird nur wenig gesprochen, und oft wird sie – offenbar zum Zweck der Rechtfertigung des ruhmvollen Triumphators über Persien – in die Regierungszeit seiner Nachfolger verschoben⁹⁶⁰. Allerdings wird keine Interpretation für diese Eroberung gegeben; der Leser kann nur erahnen, dass der Monothelet Konstans II. die Verantwortung dafür tragen soll. Direkt wird es aber nirgendwo gesagt.

⁹⁵⁶ Theophanis chronographia 330; Anastasii Sinaitae Sermones duo 57.

⁹⁵⁷ Georgii Cedreni hist. compendium 702–704.

⁹⁵⁸ Georgii monachi chronicon 673; Symeonis Magistri Chronicon 163; Ioannis Zonarae epitomae historiarum 215–16; Michaelis Glycae Annales 512–13.

⁹⁵⁹ Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν 279–280.

⁹⁶⁰ Bei Monachos und Glykas (Georgii monachi chronicon 697; Michaelis Glycae Annales 513–15) erfolgt eine Verschiebung in die Regierungszeit Konstans II. (641–668), während die Reimchronik des Konstantin Manasses (Const. Manassis Brev. Chronicum 196–210) überhaupt keine Erzählung über die arabischen Eroberungen enthält.

Im *Synodicon Vetus* aus dem späten neunten Jahrhundert, der wahrscheinlich bekanntesten mittelbyzantinischen Kirchengeschichte, wird dem Monotheletismus ziemlich große Aufmerksamkeit gewidmet (Paragrafen 128–145)⁹⁶¹. Die Initiative der monoenergetisch-monotheletischen Lehre wird „einem der Akephaloi“ (τις τῶν Ἀκεφάλων) zugeschrieben. Als „Akephaloi“, wörtlich „Kopfloze“, wurden damals die Miaphysiten bezeichnet⁹⁶²; gemeint sein kann hier sowohl Paulus der Einäugige, der Vorsteher der Severianer⁹⁶³, wie auch die Herausgeber vermuten⁹⁶⁴, oder der oben erwähnte Athanasios von Antiocheia. Auf jeden Fall wird der Monotheletismus unter einer solchen Sicht zu einem feindlichen „jakobitischen“ Projekt und der Kaiser zur beinahe unschuldigen, verführten Person. Er wird vom Autor des *Synodicon* nur einmal erwähnt, und zwar als derjenige, der die theologische Frage des Akephalos an den zuständigen Amtsträger, den Patriarchen Sergios von Konstantinopel, übergab⁹⁶⁵. Der Patriarch Sergios wird zum Haupturheber der monoenergetisch-monotheletischen Lehre gemacht. Diese wird als „die Lehre des Sergios und Kyros von Phasis“ (später: von Alexandria) bezeichnet⁹⁶⁶. In der weiteren Kirchengeschichte widmet der Autor seine Aufmerksamkeit zumeist dem dyotheletischen Widerstand, genauer den lokalen (westlichen) Synoden, die den staatlichen Monotheletismus anathematisierten, sowie den Schicksalen des Maximus Homologites und Papst Martins.

Kommen wir nun zur Frage, wie die westlichen dyotheletischen Autoren mit dem zweideutigen Bild des Herakleios als eines Häretikers sowie Rückerobers des Wahren Kreuzes umgingen. Ebenso wie byzantinische dyotheletische Schriftsteller stießen die westlichen Autoren hier auf deutliche Schwierigkeiten, denn ein

⁹⁶¹ The *Synodicon Vetus* 107–121.

⁹⁶² Wie die schnelle TLG-Suche nach dem Lemma „Ἀκέφαλοι, -ων, οἱ“ offenlegt, ist die große Mehrheit der Ergebnisse mit einem polemischen Kontext verbunden. Sehr viele Ergebnisse entstammen der Sammlungen des römisch-byzantinischen kanonischen Rechts, besonders aus dem Zeitalter Justinians und seiner ersten Nachfolger. In den Novellen des Kaisers Justinian sowie in seinen dogmatischen Schriften und in den Synodalakten des kirchlichen Konzils aus dem Jahr 536 werden mit diesem Namen die „häretischen“ Anhänger des Severos von Antiocheia, d. h. die Miaphysiten bezeichnet. Die postjustinianische *Collectio tripartita* (III, 3, 1) (ca. 580) bezeichnet mit diesem Terminus ebenfalls die Miaphysiten: „Σημείωσαι ὅτι οἱ τὰ Σευήρου φρονοῦντες ἢ τὰ Διοσκόρου δεχόμενοι δόγματα Ἀκέφαλοι καλοῦνται“ (*Collectio Tripartita* 158). Zur *Collectio tripartita* siehe: TROIANOS, *Byzantine Canon Law to 1100* 135–136. Zu den Akephaloi siehe: MACCOULL, *Isidore and the Akephaloi*.

⁹⁶³ Zu dieser Person: OWSEPIAN, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* 41.

⁹⁶⁴ The *Synodicon Vetus* 107.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, 106–108.

⁹⁶⁶ „Τὰ δογματισθέντα ὑπὸ Σεργίου καὶ τοῦ Φάσιδος Κύρου“. *Ibid.*, 110.

Häretiker durfte keine gottgefälligen Taten vollbringen – und umgekehrt: Der fromme Retter des christlichen Reiches durfte nicht der Häresie verfallen. Die populärste byzantinische Lösung, nämlich Herakleios reinzuwaschen und die Häresie einem anderen (egal, ob dem Patriarchen Sergios oder dem „jakobitischen“ Patriarchen Athanasios) zuzuschreiben, trifft auch oftmals auf die westlichen Autoren zu, normalerweise aber erst ab der Zeit, als die Chronik des Theophanes den lateinischen Sprachraum betritt (ab dem späten neunten Jahrhundert)⁹⁶⁷. Für eine „persönliche Sünde“ des Herakleios, die für das Reich keine negativen Auswirkungen hatte, hielt den Monotheletismus im Westen aber kaum jemand. Wenn sie erwähnt wurde, stand die Häresie des Herakleios in westlichen Texten fast immer mit der arabischen Eroberung in Verbindung. Dabei wurde die Eroberung am häufigsten – wie auch bei manchen byzantinischen Autoren – als eine göttliche Strafe für die Häresie dargestellt⁹⁶⁸. Nicht erstaunlich ist dabei, dass diese Sicht auf die lateinische Übersetzung der Chronik des Theophanes zurückgeht; besonders populär wurde sie unter den westlichen Chronisten im 12. und 13. Jahrhundert, offenbar nicht ohne Einfluss der Kreuzfahrtideologie, welche die Reinheit des christlichen Glaubens problematisierte und für jeden Abfall von dieser eine göttliche Strafe erwartete.

Aber die Häresie konnte auch – das ist originell in den westlichen Quellen – als Ergebnis der arabischen Eroberung geschildert werden. Diese Sicht, die in zwei burgundischen⁹⁶⁹, einer lothringischen und einer moravischen Chronik zu finden ist⁹⁷⁰, geht auf die Sicht der Fredegarchronik aus der Mitte des siebten Jahrhunderts zurück. Dieser fränkische Autor führt, nachdem er vom Erscheinen und den ersten Erfolgen der „Sarazenen“ erzählt hat, Folgendes aus:

„Cum iam [die „Sarazenen“ – A. S.] Hierusolemam propinquassint, Eraglius vedens, quod eorum violenciae non potuissit resistere, nimia amaretudines merorem adreptus, inflex Euticianam aeresen iam sectans, Christi cultum

⁹⁶⁷ Siehe neben Anastasius Bibliothecarius z. B. die Werke des Frutolf von Michelsberg aus dem frühen 12. Jahrhundert (die nur als Teil eines größeren Werkes des Ekkehardt von Aura erhalten sind) sowie des Vincent de Beauvais aus dem 13. Jahrhundert, die die Initiative zum Monotheletismus immer noch nicht Herakleios zuschreiben: Anast. Bibl. chron. tripartita 206; Ekkehardi chronicon universale 153; Biblioteca mundi Vinc. Bellovacensis 912.

⁹⁶⁸ Anast. Bibl. chron. tripartita 208; Landulphus Sagax. Historia miscella 1043; Ekkehardi chronicon universale 153; Hugonis de St. Victore libri decem 270; Ottonis Frisingensis chronica 242; Annales Magdeb. 129; Sächsische Weltchronik 139.

⁹⁶⁹ Chron. ad annum 741 14; Chron. Hugonis Flaviniacensis 323.

⁹⁷⁰ Chronicon Epternacense 45; Martini Oppaviensis chronicon 458.

relinquens, habens uxorem filiam sorores suae, a febre vexatus, crudeliter vitam finivit“⁹⁷¹.

Die monoenergetisch-monotheletische Lehre, die Herakleios übernahm, ist für den Autor der Fredegarchronik also bloß eine „eutychianische Häresie“ („Eutychianer“ nannten die Chalkedonier damals üblicherweise alle Miaphysiten). Wenn die byzantinischen dyotheletischen Autoren im Monotheletismus einen Schritt in Richtung des häretischen Miaphysitismus sahen und deshalb geneigt waren, einen miaphysitischen Patriarchen dafür verantwortlich zu machen, dann war für „Fredegar“ sowie für viele andere westliche, sich im Bereich der Theologie weniger gut auskennenden Autoren die Lehre des Herakleios bereits Miaphysitismus. Durch den Abfall zu dieser alten Häresie verlasse Herakleios „die christliche Religion“ (*Christi cultum relinquens*). Als logische Konsequenz dieser gottwidrigen Entwicklung finden sich bei „Fredegar“ seine zweite, eine Blutschande darstellende Ehe, seine Krankheit (der Autor merkt nur den Fieberzustand an) sowie die letzte Strafe – sein grausamer (*crudeliter*) Tod. Am interessantesten scheint uns aber im gesamten Satz der kausale Zusammenhang. Der verhängnisvolle Abfall des Kaisers zur häretischen miaphysitischen Lehre ist bei „Fredegar“ das Ergebnis – nicht die Ursache! – der militärischen Siege der Araber. Da Herakleios sieht, dass er ihnen keinen Widerstand mehr leisten kann, bekehrt er sich aus Verzweiflung zur „falschen“ und „häretischen“ Lehre und stirbt bald aufgrund seiner gottwidrigen Entscheidung⁹⁷².

Es gab allerdings noch andere Lösungen, um ein ganzheitliches Bild des Herakleios zu schaffen. Beim Erzählen von der Kreuzerhöhung 630 und vom Abfall zur „Häresie“ konnte entweder das eine oder das andere Thema nicht erwähnt werden. Auf diese Weise wurde das Bild widerspruchsfrei. Die Fredegarchronik ließ zum Beispiel die Kreuzerhöhung weg⁹⁷³, was für die westliche Literatur im Großen und Ganzen aber eine sehr seltene kompositionelle Entscheidung darstellte. Normalerweise ließen die Geschichtsschreiber die Häresie weg und so wurde das Bild des Herakleios widerspruchsfrei positiv. Nicht von der „Häresie“ des Herakleios sprechen Beda Venerabilis aus dem angelsächsischen Britannien im frühen achten Jahrhundert, die spanisch-mozarabischen Chroniken aus der Mitte des achten

⁹⁷¹ Fredegarii et aliorum chronica 154.

⁹⁷² Deswegen sind wir mit der Position von Stefan Esders nicht einverstanden, der zufolge die arabische Eroberung bei „Fredegar“ als „Strafe für Herakleios’ Religionspolitik“ erscheint (ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 281). Wie das hier angeführte Zitat aus der Fredegarchronik zu zeigen vermag, ist der kausale Zusammenhang bei „Fredegar“ genau umgekehrt. Dazu siehe auch Kapitel 5, Abschnitt 5.6 (5.6. „Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream“).

⁹⁷³ Fredegarii et aliorum chronica 153–154.

Jahrhunderts⁹⁷⁴ sowie eine Reihe karolingischer und früher postkarolingischer Geschichtsschreiber⁹⁷⁵.

Die Erwähnung oder Nichterwähnung der Häresie des Herakleios hängt später, in hochmittelalterlichen Werken, sofern wir dies behaupten können, in einem hohen Ausmaß von der Gattung des relevanten Textes ab. Während die mittelalterliche Unterhaltungsliteratur, ob religiöse wie die *Legenda aurea* oder profane wie der Ritterroman von Gautier d'Arras, die aus historischer Perspektive negativ erscheinenden Aspekte der Herrschaft des Herakleios (vor allem die Häresie und die arabische Eroberung) durchaus übersieht⁹⁷⁶, entgehen solche Themen der Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber normalerweise nicht. Die überwiegende Mehrheit an Weltchroniken und Annalen des späten 11. bis 13. Jahrhunderts erwähnt die Häresie des Herakleios und spricht dann normalerweise von der arabischen Eroberung als der göttlichen Strafe dafür (siehe Appendix, Tabellen 2 und 3). Wenn die Werke aber der Tradition der Fredegarchronik folgen, dann ist die Sache umgekehrt: Die Häresie erscheint als Folge der Eroberung. Mit der Zeit nimmt aber die Zahl der Anhänger dieser unkonventionellen Sicht ab, so dass diese im Hochmittelalter in der Minderheit bleibt – was wahrscheinlich für die abnehmende Popularität der Fredegarchronik und die zunehmende Popularität der Theophanes-Anastasius-Tradition spricht. Denn die Erklärung des Erfolges der arabischen Eroberung durch die kaiserliche Häresie stammt, wie wir versucht haben zu zeigen, aus den byzantinischen dyotheletischen Kreisen des späten siebten bis frühen neunten Jahrhunderts; der erste Autor, der diese Deutung vertrat, war Anastasios Sinaites, in die Geschichtsschreibung integriert wurde solche Sicht durch Theophanes. Durch die Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius gelangte im späten neunten Jahrhundert diese strikt dyotheletische Interpretation in den mittelalterlichen Westen. Und es war diese Interpretation, die allmählich immer mehr Anerkennung unter den Geschichtsschreibern fand. Eine konkurrierende Interpretation – die der Fredegarchronik – verlor dagegen mit der Zeit an Bedeutung. Wahrscheinlich ist diese Tatsache nicht nur durch die formalen Gründe wie die Zahl der Handschriften und andere Aspekte der Überlieferungsgeschichte relevanter Quellen zu erklären, sondern auch durch den Inhalt selbst: Für die Chronisten ergab die Version von Theophanes und den beiden Anastasii viel mehr Sinn. Die mit dem Konzept der Niederlage als göttliche Strafe für die Häresie verbundene klare moralisch-pädagogische Botschaft, nämlich der Aufruf zum

⁹⁷⁴ Bedae chronica maiora 311–312; Continuationes Isidorianae 337–338.

⁹⁷⁵ S. Adonis Vienensis chronicon 113; Reginonis Prumiensis Chronicon 28; Adémar de Chabannes 45–46.

⁹⁷⁶ Gautier d'Arras, Eracle 192–197; Kaiserchronik 288–289; Legenda aurea – Goldene Legende 1783–1785.

Festhalten am rechten Glauben, war offenbar im mittelalterlichen Westen nicht weniger aktuell als im Osten. Die Geschichte der Rezeption dieses Aspektes des Bildes des Herakleios betont nur nochmals eine gemeinsame Empfindlichkeit und – deswegen – eine gemeinsame Unversöhnlichkeit der west- und ostchristlichen Autoren gegenüber jeder Verzerrung der – damals gemeinsamen – Glaubenslehre.

4.4 „Drache und Apostat“: miaphysitische Perspektiven

Die überwiegende Mehrheit der miaphysitischen Autoren nahm bezüglich der religiösen Einigungspolitik des Kaisers Herakleios eine einheitliche und eindeutig negative Position ein. Das ist schon auf Grundlage der Quellen des siebten Jahrhunderts beweisbar; und diese Einstellung blieb bis zum 13. Jahrhundert fast unverändert.

Das symbolische Ereignis der Wiederherstellung des christlichen Reiches – die Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes in Jerusalem – notierten die miaphysitischen Autoren verschiedener Zeiten normalerweise überhaupt nicht⁹⁷⁷. Nur die westsyrische anonyme Chronik bis zum Jahr 1234 berichtet, kurz und zurückhaltend, von der Rückkehr des „Holzes der Kreuzigung“ aus Persien sowie davon, dass, als „der Kaiser Herakleios [...] in Mabboug [Hierapolis, Manbij – A. S.] war, diejenigen zu ihm kamen, die das Holz trugen. Er kam ihm [dem Holz der Kreuzigung – A. S.] entgegen und empfing es feierlich“⁹⁷⁸. Von der Wiederaufrichtung des Kreuzes findet sich aber in dieser Chronik kein Wort. Außer dieser Quelle weiß nur ein anderer uns bekannter miaphysitischer Text von der Rückkehr des Kreuzes. Dieser erzählt darüber hinaus ziemlich detailliert von seiner Aufrichtung:

„Der glückselige und Christus liebende Kaiser Herakleios sammelte, nachdem er das Kreuz des Herrn erhalten hatte, sein Heer mit Freude und Lust und machte sich auf den Weg mit dem ganzen kaiserlichen Gefolge, indem er den heiligen, wunderbaren und himmlischen Fund verehrte. Er brachte das Kreuz in die Heilige Stadt mit allen kirchlichen Gegenständen [...] Am Tag ihrer Ankunft in Jerusalem herrschte dort allgemeiner Jubel. Es ertönte die Stimme des Weinens und des freudigen Schluchzens. Alle weinten, seufzten und

⁹⁷⁷ Siehe unter den westsyrischen Autoren: die anonyme Chronik *ad annum* 640; die Chroniken des Jakob von Edessa (spätes 7. Jh.), des Ps.-Dionysios (spätes 8. Jh.) und des Patriarchen Dionysios von Tell-Mahre (Mitte 9. Jh.) in der Übersetzung von Andrew Palmer: *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 18–19, 38–39, 55–57, 139–143 sowie die späteren Chroniken von Michael dem Syrer und Gregorius Bar-Hebraeus: *Chronique de Michel le Syrien II* 427; *Bar Hebraeus* 93–94. Unter den koptischen Autoren siehe die Ende 7. / Anfang 8. Jh. verfasste und in die *Alexandrinische Patriarchengeschichte* integrierte *Vita Benjamini: History of the patriarchs of Alexandria* 489–492.

⁹⁷⁸ Chron. *ad annum* 1234 186.

freuten sich vor Rührung: der Kaiser, die Adligen, das Heer und die Bewohner der Stadt. Niemand konnte Gottes Hymnen singen wegen des lauten, herzerreißenden Weinens des Kaisers und des ganzen Volkes. Der Kaiser richtete das Kreuz auf seinem Platz auf, alle kirchlichen Gegenstände verteilte er auf die Kirchen. Er segnete die Bewohner der Stadt und schenkte ihnen Geld für den Weihrauch“⁹⁷⁹.

Die allgemeine probyzantinische Gesinnung des Autors dieses Stücks, des als Ps.-Sebeos bekannten armenischen Geistlichen aus der Mitte des siebten Jahrhunderts, ist allerdings ziemlich bekannt⁹⁸⁰. Wenn auch miaphysitisch, war seine Sicht ausgewogen; er achtete das christliche Reich sehr und war an der religiösen Polemik gegen die „häretischen Chalkedonier“ nicht besonders interessiert. Die triumphale Art und Weise, wie er die Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes feiert, steht zweifellos in einem direkten Zusammenhang mit seiner byzanzfreundlichen Gesinnung.

Ps.-Sebeos und zum Teil die Chronik bis zum Jahr 1234 sind also die einzigen Ausnahmen von der Regel. Normalerweise interessierten die Rückkehr und Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes durch den byzantinischen Kaiser kaum einen miaphysitischen Autor. Diese auf den ersten Blick verwunderliche Tatsache lässt sich leicht als Folge ihrer normalerweise ziemlich radikalen religiösen Position erklären. Als strenge Miaphysiten beschuldigten sie der Häresie alle byzantinischen Kaiser ab Markian (450–457). Letztere übten ihrerseits mittels der Reichsadministration Druck aus, der je nach Kaiser und Zeitspanne variierte, aber einen einzigen Zweck hatte: die Miaphysiten zurück in die Reichskirche zu bringen. Wie hart dieser Druck in den 630er Jahren war, wissen wir aufgrund der Inexistenz neutraler Quellen nur unzureichend. Der später schreibende und antibyzantinisch gesinnte westsyrische Autor Michael der Syrer stellte aber fest, dass die Strafen für die Nichtanerkennung des Konzils von Chalkedon (das betraf alle Miaphysiten) die Konfiskation des Eigentums sowie körperliche Verstümmelungen waren⁹⁸¹.

Im Unterschied zu Syrien, wo ein großer Teil der miaphysitischen Hierarchie offenbar freiwillig mit der monoenergetischen Kompromissformel des Herakleios übereinstimmte, versuchte Herakleios nicht, mit der miaphysitischen Hierarchie in Ägypten zu verhandeln, was sich später als ein Fehler erwies. Er setzte stattdessen Kyros als reichskirchlichen Patriarchen sowie Präfekten von Alexandria ein, der offenbar tatsächlich grausame Verfolgungen gegen die religiösen Abweichler

⁹⁷⁹ The Armenian history attributed to Sebēos 90.

⁹⁸⁰ HOWARD-JOHNSTON, Armenian historians of Heraclius.

⁹⁸¹ Chronique de Michel le Syrien II 412. Zum Thema der antimaphysitischen Verfolgungen unter dem späten Herakleios siehe auch Kapitel 5, Abschnitt 5.8 („Befreiung vom häretischen Joch“? Westsyrische und koptische Perspektiven).

begann. Davon liegen uns Berichte aus dem beinahe zeitgenössischen koptischen *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin* vor. Demzufolge ähnelten die Verfolgungen unter Herakleios den brutalen Christenverfolgungen unter dem heidnischen Kaiser Diokletian; Herakleios wird wie jener „tyran“ und „dragon apostat“ genannt⁹⁸². Wie die spätere koptische *Patriarchengeschichte* unwillig mitteilt, „kam die zahllose Anzahl [...] der Orthodoxen vom Weg ab“⁹⁸³, so dass sich allein der Patriarch Benjamin mit wenigen Schülern in der oberägyptischen Wüste verbarg.

Zu bemerken ist, dass dieselben miaphysitischen Autoren des späten 7. bis 13. Jahrhunderts, die das Ereignis der *Exaltatio Crucis* übersehen, üblicherweise die Miaphysitenverfolgungen der Herakleioszeit bemerken⁹⁸⁴. Die Essenz des religiös-politischen Projektes des Herakleios waren für sie ebendiese Verfolgungen. Die Kompromissformel des Herakleios über eine Wirkweise oder einen Willen bemerkten sie kaum und sahen in ihr nur einen listigen Versuch, sie zur Anerkennung des „häretischen“ Konzils von Chalkedon (451) zu zwingen. Die wesentliche Frage war für sie nicht die Zahl der Wirkweisen oder Willen in Jesu, sondern die Annahme oder Nichtannahme der Zweinaturenlehre von Chalkedon. Michael der Syrer weiß als einer von wenigen von der Einwillenlehre. Über die Reaktion der jakobitischen Hierarchie auf das kaiserliche „Dokument, das einen Willen und eine Wirkweise proklamierte“ – es geht zweifellos um die *Ekthesis* des Kaisers Herakleios (638) – teilt er Folgendes mit:

„Quand ils [die miaphysitischen Bischöfe – A. S.] virent qu’il était d’accord avec Nestorius et Léon, ils ne l’acceptèrent pas, et Heraclius s’irrita“⁹⁸⁵.

Die Einwillenlehre des Herakleios ist und bleibt demnach doch vor allem eine chalkedonische Lehre – die Lehre der Häretiker Nestorius und Papst Leos I. (beide erste Hälfte bis Mitte 5. Jh.). Und es ist nur die miaphysitische Gemeinschaft – „a

⁹⁸² Livre de la consécration 109.

⁹⁸³ History of the patriarchs of Alexandria 491.

⁹⁸⁴ Zu den Miaphysitenverfolgungen siehe, außer den oben erwähnten koptischen Quellen, auch die syrischen Chroniken des Jakob von Edessa und des Dionysios von Tell-Mahr in der Übersetzung von Andrew Palmer: *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 39, 140–141 sowie die Apokalypse des Johannes des Kleinen (Mitte 8. Jh.): *The Gospel of the Twelve Apostles* 35, obwohl sie ziemlich unkonkret von „evil sins“ der Römer berichtet. Siehe auch die späteren Quellen wie Michael der Syrer und Bar-Hebraeus: *Chronique de Michel le Syrien II* 412; *Gregorii Barhebraei chron. eccles.* 274. Eine andere interessante und darüber hinaus frühe Nachricht über die Miaphysitenverfolgungen durch Herakleios ist in der koptischen Chronik des Johannes von Nikiou (Ende 7 Jh.) enthalten: *Chronique de Jean de Nikioû* 464.

⁹⁸⁵ *Chronique de Michel le Syrien II* 412.

Miaphysite Commonwealth“ wie Philip Wood sie nannte⁹⁸⁶ –, die den rechten Glauben einhält. So eine Konzeption wurde von allen von uns herangezogenen miaphysitischen Autoren vom 7. bis zum 13. Jahrhundert geteilt, außer vielleicht von Ps.-Sebeos⁹⁸⁷. Dafür spricht eine weitere Tatsache: Schon die frühesten erhaltenen westsyrischen Chroniken (aus den 640er und 690er Jahren) berichten von den in der Zeit der persischen Besetzung des römischen Ostens vollzogenen Kirchenunionen verschiedener „orthodoxer“ (miaphysitischer) Gemeinschaften Syriens und Ägyptens⁹⁸⁸; sie fanden solche Ereignisse offenbar wichtiger und bemerkenswerter als die Rückführung des Wahren Kreuzes durch den häretischen Kaiser.

Nach all diesen Bemerkungen ist es aber wichtig hervorzuheben, dass die Feindseligkeit der meisten zeitgenössischen Miaphysiten gegenüber der religiösen Einigungspolitik des Kaisers Herakleios auf keinen Fall in einer freudigen Annahme der neuen arabischen Macht durch sie resultierte⁹⁸⁹. Auch wenn es häretisch war, blieb das römisch-byzantinische Kaisertum mit seinem Zentrum in Konstantinopel noch lange der Bezugspunkt und „das barbarische Wüstenvolk“ schien noch lange Zeit nur als Instrument des göttlichen Zorns oder sogar als Verkünder der apokalyptischen Zeiten. Erst in der Zeit des kulturellen und wirtschaftlichen Aufstiegs des Kalifats unter den Abbasiden begann sich dies zu ändern.

4.5. Einige Schlussfolgerungen

Das religiös-politische Einigungsprojekt verlief für Herakleios aus historischer Perspektive unbeständig, man kann sagen dramatisch – wie es auch bei seinen

⁹⁸⁶ WOOD, 'We have no king but Christ' 209–256.

⁹⁸⁷ Wir sind deshalb mit der Position von Philip Wood völlig einverstanden, da er einerseits die Unzulässigkeit der Zurückprojektion der Welt- und Geschichtssicht der späteren syrischen Autoren (wie Michaels des Syrers) auf das siebte Jahrhundert betont, andererseits aber feststellt, dass manche Aspekte dieser Weltanschauung wie das religiöse Bewusstsein sowie „Volksbewusstsein“ der Syrer im siebten sowie im zwölften Jahrhundert ähnlich blieben. Dadurch bereiteten („prepared“) die Miaphysiten des siebten Jahrhunderts „the ground for self-perception of the thirteenth-century Suryaye, preserved in the Chronicle of Michael the Syrian, as a people defined by their religion and language who were totally independent from the heretical kings of the Greeks who had once oppressed them“ (ibid., 261).

⁹⁸⁸ The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 17–18, 38. Zu Damianiten und anderen hier gemeinten miaphysitischen Gruppen siehe: ROCHOW, Zu einigen oppositionellen religiösen Strömungen 269–281.

⁹⁸⁹ Siehe dazu detaillierter Kapitel 5, Abschnitt 5.8 („Befreiung vom häretischen Joch“? Westsyrische und koptische Perspektiven).

militärischen Tätigkeiten der Fall war. Zunächst, nach seinem Triumph in Jerusalem, gab es Erfolge, die zu einer früher nur erträumten Angliederung der Mehrheit der Chalkedongegner an die Reichskirche im Jahr 634 führten. Einige Jahre später, als das Reich gegen die Araber zu verlieren begann, folgten auch in der Religionspolitik Niederlagen.

Wir haben für die Zeit des monoenergetisch-monotheletischen Streites drei Gruppen von Autoren, die die religionspolitischen Tätigkeiten des Herakleios eindeutig beurteilen: die Monoenergeten und Monotheleten (eindeutig positiv), ihre Hauptgegner, die Dyotheleten (eindeutig negativ), und die Miaphysiten (eindeutig negativ). Interpretative Schwierigkeiten bereitet eine weitere Autorengruppe – die dyotheletischen Geschichtsschreiber der Zeit nach dem Konflikt. Wir haben in diesem Kapitel versucht, jeder dieser Gruppen genügend Aufmerksamkeit zu widmen.

Der offizielle, herakleiosfreundliche und monoenergetisch-monotheletische Diskurs, der 630–681 den öffentlichen Raum dominierte, prägte notwendigerweise alle damaligen Darstellungen der Gegenwart bzw. der jüngsten Geschichte.

Aufgrund der als Folge des sechsten ökumenischen Konzils vorgenommenen radikalen Revision der Vorstellungen über die jüngste Geschichte, die mit einer Vernichtung relevanter Texte verbunden war, bleibt dieser Diskurs den Forschern oft verborgen. Und es ist tatsächlich nicht leicht, dessen Überreste aufzuspüren und als solche zu erkennen. In diesem Kapitel haben wir versucht, auf Basis der Analyse der byzantinischen sowie der westlichen Texttradition diese Überreste der frühen monotheletischen Tradition zu identifizieren und gesondert zu präsentieren.

Als ein etwas unerwarteter Überrest der frühen monoenergetisch-monotheletischen Tradition ist die reiche westkirchliche, also die liturgisch-hagiographisch-homiletische Tradition über Herakleios anzusehen, die ihren kennzeichnendsten Ausdruck im jährlichen Fest der *Exaltatio S. Crucis* (am 14. September) fand. Das Fest entstand im Westen vor 645 – im Zusammenhang mit der monotheletischen Religionspolitik der Herakleioi – und war von Anfang an dem Ereignis der Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes durch Herakleios gewidmet. In Zusammenhang mit diesem Fest entstand im Westen eine Reihe von diesem Fest gewidmeten Homilien, die allmählich auch Einfluss auf die historiographische Tradition auszuüben begannen.

Den jährlichen Feiern des Kreuzerhöhungsfestes verdankt das breitere Publikum im Westen sein Wissen über Herakleios. Wie jedes populäre Wissen enthält es viele Legenden und ist zudem einseitig – einseitig positiv. Denn negative Aspekte über Herakleios waren bei der Einführung des Festes unter der Herakleiosdynastie nicht willkommen und wurden nicht benötigt: Es war ja ein Fest des Triumphes des christlichen Reiches und nicht seiner Misserfolge.

Eine der populären westlichen Legenden um Herakleios, die Mirakellegende um den Kreuzholzträger Herakleios, die früher als Geisteserbe allein des lateinischen Mittelalters betrachtet wurde, gehört, wie wir versucht haben zu zeigen, dem byzantinisch-griechischen Mittelalter in demselben Maße wie dem lateinischen an und verdankt ihre Entstehung der gemeinsamen monoenergetisch-monotheletischen Vergangenheit.

In der Kreuzzugszeit entstand im Westen sowie in den Kreuzfahrerstaaten eine große Nachfrage an „Vorgeschichten“ dieses westlichen, geistlich-militärischen Phänomens. Das Kopieren der relevanten, den persischen Krieg und die Rückkehr sowie die Wiederaufrichtung des Kreuzes thematisierenden Werke nahm enorm zu; viele neue Texte wurden verfasst; monumentale Darstellungen dieser mit legendären Zügen versehenen Geschichte entstanden in der kirchlichen Malerei in ganz Europa. Obwohl wir zugeben müssen, dass dieses Interesse ausschließlich aus den Bedürfnissen der damaligen Gegenwart entstand, möchten wir betonen, dass die alte und lebendige kirchliche Tradition der *Exaltatio Crucis* einen großen Einfluss auf die Geschichtsschreiber und Schriftsteller der Kreuzzugszeit ausübte; über die Verbindung zwischen diesem Fest und der Tat des Herakleios in Jerusalem schrieben sie fast immer. Auf solche Weise gewann die herakleiosfreundliche monotheletische Tradition im Westen nach einem halben Jahrtausend ein neues Leben.

Wenn man im byzantinischen Osten nach den Überresten des monoenergetisch-monotheletischen Diskurses über Herakleios sucht, wird man normalerweise enttäuscht. Die postmonotheletische kirchliche Tradition des Kreuzerhöhungsfestes kennt Herakleios und seine Tat in Jerusalem nicht. Wenn wir die frühen westlichen liturgischen Quellen nicht hätten, wüssten wir nicht, dass das Kreuzerhöhungsfest unter der Herakleiosdynastie einen deutlich anderen Inhalt hatte und vor allem die Tat des Herakleios feierte. Diese Erinnerungen fielen aber nach 681 der *damnatio memoriae* anheim.

Einige Überreste der monoenergetischen Tradition findet man in der Literatur der Herakleioszeit – und diese haben fast immer mit der Wiederaufrichtung des Kreuzes zu tun; nebulöse Andeutungen über die Richtigkeit der monoenergetischen Religionspolitik des Kaisers kann man nur in den erhaltenen Werken des Georgios Pisides finden. In der späteren dyotheletischen Historiographie sind ebenfalls einige Überreste zu erkennen; zu verdanken sind sie fast ausschließlich der Unachtsamkeit der orthodoxen Chronisten beim Verfassen ihrer Werke: die monoenergetischen ideologischen Implikationen relevanter Stellen haben sie offenbar nicht erkannt. Das betrifft die Stelle, die Herakleios mit Gott (sic!), dem Schöpfer, vergleicht, sowie die von Herakleios aktiv propagierte Legende von dem unberührten Reliquiar mit der Kreuzreliquie. Diese Überreste gingen in den dyotheletischen chronographischen Kanon über.

Was die Position der dyotheletischen Geschichtsschreiber der Zeit nach dem Konflikt betrifft, versuchten sie, ihre Hauptschwierigkeit bei der Darstellung des Herakleios – die gleichzeitige Darstellung als Häretiker und als Rückeroberer des Wahren Kreuzes – auf verschiedene Weisen zu lösen. Meist folgte man dem guten alten Vorbild: Die Schuld und Verantwortung für den Monotheletismus wurde auf andere geschoben (externalisiert) – sei dieser andere ein unbestreitbar „häretischer“ syrisch-jakobitischer oder ein auf dem sechsten Konzil verurteilter konstantinopolitanischer Patriarch. Abhängig von Autor und Zeit wird Herakleios dabei mal völlig reinewaschen, mal wird er zum Mitschuldigen – und in diesem Fall wird die arabische Eroberung oft als eine göttliche Strafe für die kaiserliche Häresie dargestellt. Solch eine Anschauung entstand auf dem Sinai und wurde von einigen byzantinischen Chronisten geteilt. Zum Mainstream wurde sie aber erst in der westlichen Chronistik, besonders in viel späteren Zeiten. Rivalen hatte sie aber immer: Im Osten zogen ihr die Chronisten oft eine weniger schmerzhaft Lösung vor: die Häresie für eine „persönliche“ Sünde des Herakleios zu halten, die durch seinen baldigen Tod gerächt wurde und dem Reich keine negativen Auswirkungen brachte. Im Westen gab es die Option, der Fredegarchronik zu folgen und ihrer Sicht der kaiserlichen Häresie als Folge der Verzweiflung des gegen die Araber erfolglosen Herakleios; damit ließen ihm diese Chronisten ebenfalls keine Chance auf eine postume Glückseligkeit.

5. Kapitel. Die Araber und die Reichskatastrophe 634–641: Mittelalterliche Interpretationswege

5.1. Einführung und Forschungsstand

Wir verfügen über eine Vielzahl von Quellen, die von der arabischen Eroberung des römischen Orients erzählen. Kaum ein historiographischer Text, unabhängig von Tradition, Sprache oder Periode, der das siebte Jahrhundert behandelt, enthält sich der Beleuchtung all dieser Ereignisse, die die Machtverhältnisse in der gesamten Region veränderten. Die byzantinische historiographische Tradition erweist sich übrigens als weniger detailliert als die arabische oder als einzelne für Historiker äußerst hilfreiche Quellen anderer Traditionen wie die koptische Chronik des Johannes von Nikiou, die christliche arabische Chronik des Eutychios von Alexandria oder die armenische Chronik des Ps.-Sebeos. Doch ist die Tatsache, dass ein historiographisches Narrativ beider Seiten – der siegenden arabischen und der unterlegenen byzantinischen – erhalten ist, sehr vorteilhaft für Historiker. Sie schafft eine viel bessere Basis für die Rekonstruktion der realen Ereignisse als das Vorhandensein nur eines Siegenarrativs (wie es beim persischen Krieg der Fall ist).

Die Mehrheit der detaillierten historiographischen Quellen über die arabische Eroberung ist nicht zeitgenössisch und stammt aus einer viel späteren Zeit, frühestens 170 Jahren nach diesen Ereignissen. Umso wertvoller sind die wenigen Chroniken aus dem 7. Jh., die ausführliche Angaben über den byzantinisch-arabischen Kampf enthalten, wie Johannes von Nikiou, Ps.-Sebeos oder die Fredegarchronik.

Erfreulich ist, dass wir ziemlich viele frühe Texte anderer als historiographischer Gattung haben, wie kirchliche Homiletik und polemische Schriften, apokalyptische Texte, Martyrologien und hagiographische Quellen. Eine brillante und höchst nützliche Sammlung aller nicht-islamischer, inklusive der nur fragmentarisch erhaltenen Texte, die sämtliche Informationen über die frühen arabischen Eroberungen enthalten, wurde 1997 von Robert Hoyland erstellt und ist auch heute noch die beste Übersicht über die Quellen zum Thema⁹⁹⁰.

Byzanz und die frühen arabischen Eroberungen wurden Thema mehrerer Untersuchungen. Lange reproduzierten die Historiker jedoch fast unkritisch das viele Jahrzehnte nach den Ereignissen verfasste islamische Siegesnarrativ. Die erste historisch-kritische und sehr detaillierte Auseinandersetzung mit den Quellen verschiedener Traditionen stammt von Leone Caetani⁹⁹¹; in jüngsten Zeiten entstanden in Anlehnung an seine *Annali dell'Islam* die neueren Arbeiten von Walter

⁹⁹⁰ HOYLAND, *Seeing Islam*.

⁹⁹¹ CAETANI, *Annali dell' Islam*. Vol. 2-4.

Kaegi, die die rein militärischen Aspekte der arabischen Invasion in den Mittelpunkt stellen⁹⁹². Ralph-Johannes Lilie hat die byzantinischen Verteidigungsstrategien gegen die Araber untersucht⁹⁹³. Zahlreiche historische Studien der arabischen Eroberung kamen in jüngsten Zeiten auch aus der Feder von Orientalisten (Fred Donner⁹⁹⁴, Oleg Bolšakov⁹⁹⁵, Hugh Kennedy⁹⁹⁶), die ebenfalls die Quellen verschiedener Traditionen mit einbeziehen. Die mehrbändige Untersuchung von Irfan Shahîd betrachtet die byzantinisch-arabische Welt vor und während der Eroberung vom militärisch-politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Standpunkt⁹⁹⁷ und trägt durch diese Kontextualisierung zu einem besseren Verständnis der Gründe für den relativ schnellen Erfolg einer neuen Religionslehre bei.

In den letzten Jahrzehnten erschienen immer mehr kultur- und rezeptionsgeschichtliche Studien. So wurde die byzantinische Wahrnehmung der Araber und des Islams sorgfältig von John Meyendorff⁹⁹⁸, Walter Kaegi⁹⁹⁹, Daniel Sahas¹⁰⁰⁰ und Wolfgang Eichner¹⁰⁰¹ analysiert. Die Wahrnehmung von Byzanz in der islamischen historiographischen Tradition hingegen wurde von Nadia Maria el Cheikh ausführlich untersucht¹⁰⁰². Es ergibt sich, dass der Kaiser Herakleios in dieser Wahrnehmung einen besonderen Platz einnahm, unvergleichbar mit jedem anderen Kaiser, sodass sein Name von den arabischen Geschichtsschreibern auch als Titel für die byzantinischen Herrscher benutzt wurde¹⁰⁰³. Maria el Cheikh war die Erste, die aufgrund solcher in der islamischen Geschichtsschreibung populärer, aber legendärer Sujets wie dem Brief des Mohammads an Herakleios von der „Islamisierung“ des Bilds des Herakleios als Instrument der Legitimierung des Propheten und des entstehenden Islam schrieb¹⁰⁰⁴. Lawrence Conrad führte die Untersuchung der

⁹⁹² KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*; KAEGI, *Heraclius 229–300*.

⁹⁹³ LILIE, *Die Byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*.

⁹⁹⁴ DONNER, *The Early Islamic Conquests*.

⁹⁹⁵ BOL'ŠAKOV, *История Халифата II*.

⁹⁹⁶ KENNEDY, *The Great Arab Conquests*.

⁹⁹⁷ SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs I, 1*; SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs II, 2*.

⁹⁹⁸ MEYENDORFF, *Byzantine Views of Islam*.

⁹⁹⁹ KAEGI, *Initial Byzantine Reactions*.

¹⁰⁰⁰ SAHAS, *The seventh century in Byzantine-Muslim relations 10–15*.

¹⁰⁰¹ EICHNER, *Byzantine Accounts of Islam*.

¹⁰⁰² EL-CHEIKH-SALIBA, *Byzantium viewed by the Arabs [PhD thesis]*; EL-CHEIKH, *Byzantium viewed by the Arabs*.

¹⁰⁰³ EL-CHEIKH-SALIBA, *Byzantium viewed by the Arabs [PhD thesis] 99*.

¹⁰⁰⁴ EL-CHEIKH, *Muḥammad and Heraclius*; EL-CHEIKH-SALIBA, *Byzantium viewed by the Arabs [PhD thesis] 120–133*. In derselben Zeit widmete auch Walter Kaegi diesen Sujets seine Aufmerksamkeit; sein Essay „Herakleios in den Augen islamischer Autoren“ ist aber eher ein kurzer Überblick über die relevanten islamischen Quellen, ohne Theoretisierung

islamischen historiographischen Tradition zu Herakleios weiter und schlug einen neuen Begriff vor: Der dort zu findende Herakleios ist eher „a kerygmatic projection of Heraclius“ als die historische Figur des Kaisers im Rankeschen Sinn¹⁰⁰⁵.

Einen besonderen Platz in der Forschung zum frühen Islam, seinen Wurzeln, seinem Kontext und seiner Ausbreitung nimmt das berühmte Buch von Patricia Crone und Michael Cook „Hagarism: The Making of the Islamic World“¹⁰⁰⁶ ein, das drei Jahrzehnten nach seinem Erscheinen „ein Meilenstein in der Geschichte der Islamwissenschaft genannt wurde“¹⁰⁰⁷, aber in den späten 1970er Jahren einen echten Sturm unter Islamwissenschaftlern und Arabisten provozierte. Der polemische Kern der Untersuchung lag in der Bekämpfung der bis dahin überwiegenden Konzeption von der Entstehung des Islam, derzufolge die neue Lehre unabhängig vom arabischen Stamm der Quraisch, dem Mohammad angehörte, entstanden sei. Crone und Cook betonten mit Recht, dass diese Konzeption zum Großteil auf den Angaben der die Anfangsphase der eigenen Religionslehren heroisierenden späteren arabischen historiographischen Tradition beruht, wiesen diese Texte zurück und stützten sich stattdessen ausschließlich auf die Angaben der zeitgenössischen nicht-islamischen Quellen. Die von den Autoren gewählte Methode trug zu ihrer großen akademischen Leistung bei, nämlich zu der Kontextualisierung des frühen Islams in den damals in Arabien existierenden und aktiv miteinander konkurrierenden älteren Religionslehren (Christentum und Judentum in verschiedenen Formen). Die konkreten Argumente der Autoren und die Kritik an ihnen werden wir hier nicht besprechen. Wir müssen aber einen Nachteil ihrer Methode erwähnen, der uns zum Problem des Bilds und der Projektion zurückführt.

Während Crone und Cook die späteren arabischen Quellen als unglaubwürdig zurückwiesen, schenkten sie den zeitgenössischen Quellen viel zu viel Vertrauen. Viele von ihnen – wie christliche antijüdische Traktate oder Homilien – sind jedoch ebenfalls sehr voreingenommen, und gegenüber ihren Urteilen über die Lehre Mohammads muss der Forscher höchst vorsichtig sein. Das fast unkritische

oder weitgehende Schlussfolgerungen (KAEGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 14–17). Zur Legitimierung des Mohammads durch Herakleios siehe auch: LEDER, Heraklios erkennt den Propheten. Zum angeblichen Brief des Propheten an Herakleios siehe BASHEAR, The mission of Dihya al-Kalbi and the situation in Syria 64–91, sowie den Beitrag des Mohammad Hamidullah, der diesen nur in islamischer Überlieferung zu findenden Brief herausgibt und übersetzt, ihn aber für Original hält (HAMIDULLAH, La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l’original 97–110).

¹⁰⁰⁵ CONRAD, Heraclius in Early Islamic Kerygma 155–156.

¹⁰⁰⁶ CRONE – COOK, Hagarism.

¹⁰⁰⁷ „A milestone in the history of Islamic studies“. DONNER, Retrospective review on “Hagarism” 197.

Verhalten der Autoren gegenüber solchen Quellen hat aber dazu geführt, dass sie die Perspektive einzelner christlicher Polemisten zur historischen Wirklichkeit machten. Das betrifft z. B. die Frage eines jüdischen und christlichen Einflusses auf die neue Lehre sowie die Frage der Beteiligung der Juden an ihrer Entwicklungsgeschichte. In diesen Fragen nehmen die Autoren die Ansicht griechischer und syrischer Polemisten unkritisch an. Auf solche Weise gewinnt die alte byzantinische Konzeption im modernen geschichtswissenschaftlichen Werk ein neues Leben.

Weit überschreitet die Analyse einer einzigen Quelle, nämlich der Fredegarchronik, die wichtige Untersuchung von Stefan Esders¹⁰⁰⁸. Mit Fredegar als Ausgangspunkt und rezeptionsgeschichtlicher Ansatz als Methode bezieht der Autor eine große Reihe der östlichen (syrischen, koptischen, arabischen, armenischen usw.) Texte ein und verfolgt die Verwendung einiger bestimmter *Topoi* von Fredegar auf einem breiteren Spektrum der Quellen. Es finden sich in der östlichen Literatur zahlreiche Parallelen zu der aus Fredegar bekannten Erzählung über „Herakleios den Astrologen“, seinen angeblichen Traum über die Herrschaft eines „beschnittenen Volkes“ und über seinen damit verbundenen unglückseligen Befehl, alle Juden seines Reichs taufen zu lassen.

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass in der Forschung die Quellen zur arabischen Eroberung des römischen Orients unter Herakleios von vielen unterschiedlichen Stadtpunkten aus betrachtet wurden. Die Frage der Darstellung der arabischen Eroberung wurde besonders im Material aus islamischen Quellen problematisiert und relativ gut erforscht (Maria el Cheikh, Lawrence Conrad). Die Nachrichten der byzantinischen und frühen westlichen Quellen darüber genossen in der Forschung auch viel Aufmerksamkeit, wurden jedoch von den Forschern eher zum Zweck der Rekonstruktion der realen Ereignisse einbezogen. Die späteren westlichen Quellen wurden aber meist als „zweitragend“ und vom historischen Standpunkt als nicht interessant vernachlässigt, auch wenn sie spannende Informationen vom kulturwissenschaftlichen Standpunkt aus enthalten.

Wir möchten im Folgenden in Anlehnung an die Arbeiten von el Cheikh, Conrad und Esders die von ihnen auf manche Quellengruppen angewandte rezeptionsgeschichtliche Methode auf alle nichtislamischen Hauptquellen anwenden, d. h. in erster Linie auf die griechischen und lateinischen historiographischen Werke vom 7. bis 13. Jh. sowie auf die zeitgenössischen Quellen verschiedener Genren. Die thematische Gliederung des Kapitels soll die Hauptthemen sichtbar machen, die von mittelalterlichen christlichen Autoren im Zusammenhang mit der arabischen Eroberung besprochen wurden. Die von den verschiedenen Autoren und Autorengruppen angewandten Strategien der Darstellung der arabischen Invasion bzw. Eroberung werden dabei im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen. Dort, wo die

¹⁰⁰⁸ ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 240–309.

Quellenlage es erlaubt, werden wir die mittelalterlichen Perspektiven den Fakten der „realen Geschichte“ gegenüberstellen und auf diese Weise den Grad ihrer Glaubwürdigkeit oder Voreingenommenheit bestimmen.

5.2. Die Begriffe „Sarazenen“, „Agarener“, „Ismaeliten“

In der byzantinischen sowie frühmittelalterlichen westlichen Tradition trugen die östlich von Palästina lebenden arabischsprechenden Stämme die Namen „Sarazenen“ (οἱ Σαρακηνοί, *Saraceni*), „Agarener“ (οἱ Ἀγαρηνοί, *Agareni*) und „Ismaeliten“ (οἱ Ἰσμαηλιῖται, *Ismaelitae*)¹⁰⁰⁹. Als Erster verstand Eusebios von Kaisareia (ca. 262–339/340) diese Begriffe als Synonyme, und ebenso als Erster verband er sie mit der alttestamentlichen Geschichte um die Verbannung von Agar und Ismael (Gen. 21)¹⁰¹⁰. Seit dem vierten Jahrhundert wurde seine Version dank der großen Popularität seiner Chronik zum dominanten Narrativ¹⁰¹¹.

Der Inhalt dieser Geschichte ist Folgender: Der Urvater dieses Volkes soll Ismael gewesen sein, der vom biblischen Vorfahren Abraham und seiner Sklavin Agar geboren, aber nach der Geburt des legitimen Sohns Abrahams durch seine Ehefrau Sarrah zusammen mit seiner Mutter in die arabische Wüste verbannt worden war. Als Agar erschöpft in der Wüste saß und ihr Unglück beweinte, wurde ihr durch Engel mitgeteilt, dass Gott die Nachkommen ihres Sohnes Ismaels „zu einem großen Volk“ machen werde (Gen. 21:18). Dieser Abstammung zufolge heißt dieses Volk bei den mittelalterlichen Autoren oft „Ismaeliten“ und „Agarener“.

Ein weiterer Name, die „Sarazenen“, ist der späteste von den dreien, und sein Ursprung hat mit dieser Geschichte nichts zu tun. Als plausibelste Erklärung gilt in der modernen Forschung der Ort Saraka auf der Sinai-Halbinsel, da schon die klassischen Autoren wie Ptolemäus und später Stephanos von Byzanz in seiner *Ethnica* die zwei Namen in Zusammenhang brachten¹⁰¹². Aus der Bezeichnung eines einzelnen bei Saraka lebenden arabischen Stamms wurde der Name jedoch später zum Gattungsbegriff, und durch die Identifizierung mit den „Ismaeliten“ und

¹⁰⁰⁹ HILHORST, *Ismaelites, Hagarenes, Saracens* 421–434.

¹⁰¹⁰ „Abraham ex ancilla Agar generat Ismael, a quo Ismaelitarum genus, qui postea Agareni et ad postremum Saraceni dicti.“ Hieronymi Chronicon 24a. Das griechische Original der Chronik des Eusebios ist nicht erhalten; es existieren lediglich frühe lateinische und armenische Versionen. Die lateinische Version des Hieronymus (ca. 380) ist aber in dem ersten uns interessierenden Teil eine wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen. Dazu siehe HILHORST, *Ismaelites, Hagarenes, Saracens* 426.

¹⁰¹¹ HILHORST, *Ismaelites, Hagarenes, Saracens* 426, 428.

¹⁰¹² Stephani Byzantii *Ethnica* IV 146; SHAHĪD, *Saracens* 28; HILHORST, *Ismaelites, Hagarenes, Saracens* 428.

„Agarener“ gewann er die ihnen eigene Bedeutung, nämlich die der Nachkommen von Ismael/Agar.

Einige andere Autoren, beginnend mit Sozomenus (gestorben um 450), schlugen jedoch eine andere, ziemlich raffinierte Erklärung für die Herkunft des Begriffs vor. Ihr zufolge sollen die „Sarazenen“ sich selbst so genannt haben, um das „legitime“ Erbe von Sarah zu beanspruchen, auch wenn sie selbst keine Nachkommen der Freien Sarah, sondern der Sklavin Agar waren¹⁰¹³. Als ein *perversum nomen* gewann diese Interpretation besonders unter späteren griechischen und lateinischen Geschichtsschreibern viele Anhänger.

Mit anderen Worten: die Araber waren den Byzantinern schon lange vor dem siebten Jahrhundert bekannt und tauchen in vielen Quellen auf. Ihre Abstammung war unseren Autoren auch aufgrund der gut bekannten Stellen aus dem Buch Genesis klar. Das ganze Volk sollte von Agar und Abraham abstammen und deswegen mit den Juden verwandt sein. Die genealogische Linie der Sklavin Agar wurde jedoch von den christlichen Autoren (die in dieser Frage mit den jüdischen Autoren übereinstimmen) im Vergleich zur Nachkommenschaft der Freien Sarah als „minderwertig“ angesehen. Die Nachkommen Agars, die „nach dem Fleisch“ geboren wurden, seien, so Paulus im Galaterbrief (4:21–31), „Kinder der Knechtschaft“, im Gegensatz zu den Nachkommen von Sarah, die „durch die Verheißung“ geboren wurden und deshalb „Kinder der Verheißung“¹⁰¹⁴ seien. Diese biblisch belegte „Niedrigkeit“ des Ursprungs der Araber und ihre heilsgeschichtlich angesehene „Minderwertigkeit“ wurde auch von den späteren Polemikern verwendet, die die theologische Debatte mit den schon islamisierten Arabern führen mussten¹⁰¹⁵. Die Begriffe „Agarener“, „Ismaeliten“ und „Sarazenen“ begannen in solchen Texten nämlich auch die religiöse und nicht ethnische Gemeinschaft zu bedeuten (die Muslime)¹⁰¹⁶; Niketas von Byzanz scheint sogar ein neues Verb erfunden zu haben,

¹⁰¹³ SHAHÎD, *Saracens* 28; HILHORST, *Ismaelites, Hagarenes, Saracens* 429. Siehe z. B. *Etymologiae* IX, ii, 57 (*Isidori Etymologiarum libri XX*).

¹⁰¹⁴ Die paulinische Interpretation war eigentlich gegen die Juden und die jüdische Sitten noch haltenden Christen gerichtet. Ihr Leben „nach dem Fleisch“ und ihre unterdrückte Lage seien Zeichen dafür, dass sie „Kinder der Knechtschaft“ nach dem Vorbild von Agar sind, im Gegensatz zu den „echten Christen“, die nicht mehr nach dem alten und durch das Kommen Jesu Christi überwundenen Gesetz leben, sondern „im Geist und in der Wahrheit“ nach der Verheißung Jesu Christi. Siehe auch: HOGETERP, *Hagar and Paul's Covenant Thought* 345–359.

¹⁰¹⁵ Siehe z. B. Nicetas Byzantius 25, 1-2 (Niketas von Byzanz I 130, 132).

¹⁰¹⁶ Siehe z. B. Ioannes Damascenus, *De haeresibus* 100 (Die Schriften des Johannes von Damaskos IV 60).

„ἀγαρίζειν“ (wörtlich: „Agarene zu werden“), mit der neuen Bedeutung „den Islam annehmen, Muslim werden“¹⁰¹⁷.

Auffällig ist, wie oft die zeitgenössischen sowie späteren Autoren im Kontext der frühen arabischen Eroberungen die Juden und ihre Tätigkeiten erwähnen. In vielen westlichen Quellen diente die Legende um die „beschnittenen Völker“ als Verbindungsmotiv: Sowohl die Juden als auch die Araber gehörten dazu, und das eine Volk soll von Herakleios als das andere missverstanden worden sein, was anschließend das Reich ins Unglück führte¹⁰¹⁸. Sophronios von Jerusalem benutzt den Kontext des arabischen Einfalls zum Zwecke der antijüdischen Polemik¹⁰¹⁹. Maximos (Homologetes) schreibt ganz offen, dass die Juden sich wegen ihrer antirömischen und antichristlichen Einstellung über den Einfall „freuen“ und „bereit sind, die feindlichen Kräfte willkommen zu heißen“ (πρὸς ὑποδοχὴν τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως ἐπιτηδειότατον)¹⁰²⁰. Die *Doctrina Jacobi* berichtet ebenfalls von der Freude der Juden und ihrer Hoffnung, dass die Erscheinung eines Propheten „unter den Sarazenen“ das baldige Kommen des von ihnen erwarteten Messias verkündet¹⁰²¹. Dies wird später von Theophanes mit einer gewissen Änderung wiederholt: Dem Chronisten zufolge sollen die Juden ursprünglich gedacht haben, dieser Prophet sei nicht der Vorläufer des Messias, sondern der Messias selbst. Später wurden sie aber von ihm enttäuscht¹⁰²².

Die von unseren Autoren gewählten Termini, nämlich die „Agarener“, „Ismaeliten“ und „Sarazenen“, bezeichneten also erst als Ethnonyme die arabischsprechenden Völker östlich von Palästina, begannen jedoch seit der Ausbreitung des Islams die Angehörigen dieser neuen Religion (oder, in byzantinischen Kategorien, „der Häresie“) zu markieren. Als allgemein anerkannte Theorie über ihre Abstammung galt in byzantinischer sowie westlicher Tradition der alttestamentliche Stammbaum von Agar/Ismael. Die Termini waren ziemlich rigid; deswegen war das Zurückführen der Araber auf andere Vorfahren, besonders unter den in der Heiligen Schrift schon erwähnten Personen, kaum möglich¹⁰²³.

¹⁰¹⁷ Nicetas Byzantius 2, 2, 76 (Niketas von Byzanz I 64) sowie Kommentar dazu bei HILHORST, Ismaelites, Hagarenes, Saracens 433.

¹⁰¹⁸ Siehe Kapitel 3, Unterkapitel 3.3.3, „Taufe der Juden“.

¹⁰¹⁹ Weihnachtspredigt des Sophronios 514–515.

¹⁰²⁰ S. Maximi Confessoris Opera omnia. T. 2 540.

¹⁰²¹ *Doctrina Jacobi* 207.

¹⁰²² Theophanis chronographia 333.

¹⁰²³ Zur byzantinischen Klassifikation anderer Völker sowie byzantinischen Taxonomie siehe SHUKUROV, *The Byzantine Turks: 1204–1461* 11–36; SHUKUROV, *Земли и племена* 132–163.

Nirgendwo in unseren Quellen finden wir deswegen die Identifikation der neuen Feinde des Reichs mit den „Völkern von Gog und Magog“, auch wenn diese Identifikation, wenn man die zeitgenössischen apokalyptischen Erwartungen berücksichtigt, für den modernen Forscher logisch scheinen mag¹⁰²⁴. Magog war nach Gen. 10:2 Sohn des Urvaters Japhet, eines der drei Söhne Noah, und lebte kurz nach der Sintflutzeit, während Ismael zu den fernen Nachkommen Sems, Japhets Bruder, gehörte und in einer viel jüngeren Zeit lebte. Zwar wäre das Zurückführen der Araber auf Magog vielleicht verlockend, widerspräche jedoch der biblischen Version und brächte viel Verwirrung in das im Mittelalter allgemein anerkannte Weltbild. Letztendlich waren die „neuen Feinde“ nicht ganz neu; ihr Ursprung als der Juden engste, aber „minderwertige“ Verwandte war klar, und die alte und alles erklärende Abstammungstheorie brauchte keine Neuinterpretation.

5.3. Die arabische Eroberung der römischen Levante: historischer Überblick

Der Abriss der Begebenheiten ist kurz Folgender: Im September 629, noch zu Lebzeiten Mohammeds, fand der erste Versuch eines arabischen Einfalls in das Reich statt. Höchstwahrscheinlich war diese Expedition, auch wenn sie in der späteren muslimischen Tradition zu einem religiös geweihten Feldzug gegen die „Ungläubigen“ wurde¹⁰²⁵, nur ein kleiner Beutezug, da die Gemeinde der Anhänger von Mohammed noch sehr schwach war und noch nicht einmal Mekka beherrschte¹⁰²⁶; von einer ernsthaften Konfrontation mit dem Reich konnte noch nicht die Rede sein.

Das Gefecht fand in der Provinz Arabia beim Dorf Mu'ta östlich vom Jordan statt. In diesem Jahr verließen die persischen Truppen die Region, und die byzantinischen

¹⁰²⁴ So stellen G. Dagron und V. Déroche aufgrund einer Stelle bei Maximus Homologetes fest (S. Maximi Confessoris Opera omnia. T. 2 540–541), dass „les Arabes ... sont assimilés aux peuples mythiques, qui, tels Gog et Magog, servent d'instrument aux desseins de Dieu“ (DAGRON – DEROCHE, Juifs et chrétiens 40). Die Gog und Magog werden aber von Maximus in relevanter Stelle nicht genannt, und die Invasion dieses „barbarischen Wüstenvolkes“ ähnelt eher allen anderen „barbarischen“ Einfällen der Vergangenheit als dem Einfall der „Völker von Gog und Magog“, die, wie wir früher gesehen haben, nach byzantinischen Vorstellungen von Magog-Japhet stammen, aus dem Norden kommen und das Alexandertor zerbrechen sollen (siehe Kapitel 3, Unterkapitel 3.3.2., „Herakleios, Gog und Magog und das Alexandertor“).

¹⁰²⁵ Siehe z. B. The life of Muhammad 531–540; Chronique de Tabari III 117–120.

¹⁰²⁶ Die Eroberung von Mekka fällt in den Anfang 630: ВОЛ'ШАКОВ, История Халифата I 158–160.

Truppen unterstützten die Wiederherstellung der Reichsverwaltung¹⁰²⁷. Offenbar stießen sie plötzlich mit den einbrechenden Arabern zusammen und ließen sie fliehen.

Im Oktober 630, als sich die Herrschaft Mohammeds schon über mehrere Orte und Stämme Arabiens ausstreckte, startete er einen zaghafte Feldzug in Richtung Norden. Die arabischen Kämpfer nahmen den relativ nahe an der byzantinischen Grenze gelegenen Ort Tabuk ein¹⁰²⁸, verzichteten jedoch auf eine weitere Offensive und kehrten zurück.

Schon ab diesem Zeitpunkt hätte sich die Militärführung des Reichs Sorgen machen sollen. Der überwiegend christliche Stammesverband der Ghassaniden, ein Pufferstaat zwischen Byzanz und Persien und wichtigster byzantinischer Verbündeter auf der Arabischen Halbinsel, der die Sicherheit der dortigen Reichsgrenze gewährleistete und andere arabische Stämme zurückhielt¹⁰²⁹, war seit dem späten sechsten Jahrhundert sehr geschwächt und konnte seine Verpflichtungen nicht mehr erfüllen¹⁰³⁰. In erster Linie deswegen waren die Expeditionen auf Mu'ta und Tabuk überhaupt möglich. Etwa ein halbes Jahrhundert davor wäre eine Konsolidierung der arabischen Stämme unter nicht-ghassanidischer Herrschaft und erst recht

¹⁰²⁷ KAEGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 72–73.

¹⁰²⁸ KENNEDY, The Great Arab Conquests 71. Die arabische Expedition 630 gegen Tabuk und der arabisch-byzantinische Krieg im Allgemeinen gab dem im 18. Jahrhundert in Kenia lebenden muslimischen Dichter Mwengo Anlass, ein episches Gedicht über die Taten der „alten Helden“ des Islam zu schreiben. Das Gedicht wurde auf Swahili verfasst und heißt „Utenđi wa Tambuka“ („Die Geschichte über die Schlacht bei Tabuk“) oder „Utenzi wa Hirqal“ („Die Geschichte des Herakleios“). Kaiser Herakleios ist dort fast gänzlich seiner historischen Züge beraubt. Das Gedicht wurde von Jan Knappert herausgegeben, ins Niederländische übersetzt und mit einem kritischen Kommentar versehen: *Het epos van Heraklios*.

¹⁰²⁹ Die ghassanidischen Kämpfer, die offiziell *foederati* (Verbündete) genannt wurden, taten aber mehr als das: Nach der Abschaffung 529 der in der Meinung Justinians I. nicht effektiven und zu teuren *limitanei* (Grenzsoldaten) nahmen sie ihren Platz ein und wurden inoffiziell zu neuen *limitanei* (SHAHĪD, Byzantium and the Arabs II, 1 42–45).

¹⁰³⁰ Nachdem der ghassanidische König al-Mundhir III. sowie sein ältester Sohn und Thronfolger Al-Nu'mān 582 von Kaiser Maurikios wegen einer nie bewiesenen Anklage des Hochverrats abgesetzt und verbannt wurden, begann der Zerfall des Verbands in mehrere Fürstentümer. Al-Mundhir, wie auch die früheren Könige des ghassanidischen Stammes, unterstützte die von der Reichsorthodoxie abweichende miaphysitische Lehre, was wohl ein Grund seiner Absetzung war (PIGULEVSKAYA, *Арабы у границ Византии* 202–214). Folglich kann man behaupten, dass sich das Reich unter Maurikios wegen eines kurzfristigen Konflikts seines wichtigsten Partners im Osten beraubte und die Reichsgrenze gegenüber einer möglichen Aggression aus der arabischen Halbinsel schutzlos machte.

ihre feindlichen Aktionen unweit von der byzantinischen Grenze undenkbar gewesen.

Die Nachfolger Mohammeds, die Kalifen Abu Bakr (632–634) und 'Umar (634–644), setzten die offensive Politik ihres Vorgängers fort. Die arabischen Truppen begannen den Eroberungszug gegen Byzanz auf derselben Route wie zuvor: durch Nordwestarabien bis zum Fluss Jordan. Die erste eroberte Stadt war Areopolis (heute Rabba), nur 20 km entfernt vom Dorf Mu'ta, wo die Araber vier Jahre zuvor eine Niederlage erlitten hatten. 634 besiegten die Araber die Byzantiner zweimal, und beide Gefechte fanden in Südpalästina statt: das erste im Februar bei Dathnin (dort wurde der byzantinische Kommandant, der *dux* und *candidatus* Sergios, ermordet) und das zweite im Juli bei Ajnadayn¹⁰³¹. 635 kapitulierte Damaskus, aber wenige Monate später verließen es die Araber wieder wegen einer byzantinischen Gegenoffensive. Herakleios, der damals in Emesa (heute Homs) war, sandte den General Vahan und den *sakellarios* Theodoros zusammen mit den Hilfstruppen des letzten Ghassaniden-Königs, Jabala al-Aykam, gegen die Araber unter der Führung von Chälid ibn al-Walid. Im August 636 fand die Schlacht am Fluss Jarmuk statt, die sechs Tage dauerte und mit der entscheidenden Niederlage der byzantinischen Armee endete.

Nach der Schlacht kapitulieren die Städte von Palästina, Syrien und Nordmesopotamien eine nach der anderen: Damaskus, Emesa, Jerusalem, Edessa. Widerstand leisteten nur die Orte, die über eine starke Garnison verfügten, wie Caesarea Maritima, die Hauptstadt der *Palaestina Prima*, oder die Festungen Gaza und Dara¹⁰³². In allen drei Orten wurde die ganze Garnison beim Angriff oder bald nachher ermordet.

Im Dezember 639 brach der arabische Feldherr 'Amr ibn al-'As mit einem kleinen Heer (ca. 4.000 Reiter) nach Ägypten auf¹⁰³³. Ägypten war der reichste, aber auch der wahrscheinlich am schlechtesten geschützte Teil des Reichs¹⁰³⁴. Der Militärkommandant von Ägypten war der *dux* und *praefectus* Theodoros, der sich als Feldherr

¹⁰³¹ KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 93–100.

¹⁰³² HOYLAND, *In God's Path* 48–49, 55.

¹⁰³³ Das Standardwerk zum Thema bleibt BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt*, auch wenn der Autor oft zu treu und unkritisch gegenüber der islamischen historiographischen Tradition vorgeht. Die neue Untersuchung von KAEGI, *Muslim Expansion* fokussiert sich auf das Exarchat von Karthago und ignoriert Ägypten völlig. Eine neue Untersuchung wird daher unbedingt benötigt.

¹⁰³⁴ Ibn 'Abd al-Hakam (ca. 803–871), der arabische muslimische Geschichtsschreiber aus Ägypten, schrieb in seiner *Eroberung Ägyptens (Futūḥ miṣr)*, dass 'Amr ibn al-'As während einer Diskussion beim Kalifen zum weiteren Eroberungsplan sagte, dass Ägypten „is the wealthiest of land and most incapable of defending itself“ (HILLOWALA, *The history of the conquest of Egypt* 34).

als inkompetent erwies. Die höchste administrative Macht besaß Kyros, der Patriarch von Alexandria¹⁰³⁵. Über eine starke Garnison verfügten nur Alexandria und die Festung Babylon (Miṣr) in Mittelägypten; andere Städte waren schwach geschützt.

Erst nahm 'Amr ibn al-'As Pelusium (beim heutigen Port Said) ein und marschierte dann nach Süden, in Richtung der Oasenstadt Faijum. Die Festung Babylon lag dazwischen, und 'Amr ließ einen Teil seiner Armee zurück, der sie belagern sollte, eilte selbst jedoch nach Faijum. Dort besiegte er die Truppen des lokalen Kommandanten Johannes, ermordete ihn und unterwarf das ganze Faijum-Gebiet¹⁰³⁶. Danach kehrte er ins Nildelta zurück und erhielt die von Kalif Omar gesandte Verstärkung (zwischen 4.000 und 12.000 Kämpfer¹⁰³⁷). Auch der *dux* Theodoros versammelte seine Truppen; bei Heliopolis (heute Ain Shams bei Kairo) fand im Juli 640 die entscheidende Schlacht statt. Theodoros wurde besiegt und fast die ganze byzantinische Armee vernichtet.

Die Festung Babylon hielt noch durch. Die Garnison kapitulierte im April 641, kurz nachdem sie die Nachricht vom Tod des Herakleios erhielt. Dem Beispiel folgten viele andere Orte, und im September 641 wurde Alexandria vom Patriarchen Kyros an die Araber übergeben. So endete die hellenistisch-römisch-byzantinische Epoche in Ägypten wie schon mehrere Jahre zuvor in Syrien, Palästina und Nordmesopotamien.

An Interpretationen dieser bedeutenden Ereignisse war die Forschung immer reich. Erst müssen wir uns die Gründe für den Beginn der arabischen Eroberungen ansehen – eines der brennendsten Probleme in der Byzantinistik sowie in der Arabistik. Einige Forscher sahen und sehen manchmal noch den Hauptgrund in der starken religiösen Motivation der frühen Muslime, einen „heiligen Krieg“ gegen die Ungläubigen bis zu deren Vernichtung oder Bekehrung (*jihād*) zu führen¹⁰³⁸. Das klassische Konzept eines *jihād* entstand aber, wie von modernen Forschern bewiesen, viel später als die ersten Eroberungen und muss eher als ihr Ergebnis als ihre Ursache betrachtet werden¹⁰³⁹. Die wichtigste Komponente dieses Konzepts, nämlich der Universalcharakter der neuen Religion und die Forderung der Bekehrung anderer Völker, ist jedoch Produkt der langen Evolution der ursprünglichen Lehre und nur in den klassischen arabisch-muslimischen Geschichtswerken ab dem

¹⁰³⁵ BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt* 217.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, 223–224.

¹⁰³⁷ *Chronique de Jean de Nikioû* 437; Al-Baladhuri, *Kitāb Futūh* 336.

¹⁰³⁸ MÜLLER, *Der Islam* 218–219; NOTH, *Früher Islam* 52–57; NOTH, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf* 13–42.

¹⁰³⁹ HOYLAND, *In God's Path* 63–64; DONNER, *Muhammad and the Believers* 107–108; BOL'ŠAKOV, *История Халифата II* 14.

9. Jh. zu finden¹⁰⁴⁰. In der Zeit Mohammeds und seiner Nachfolger gab es sie noch nicht, weshalb man noch nicht von einem *jihād* sprechen kann. Der kriegerische Geist des frühen Islams an sich jedoch kann nicht geleugnet werden; er ist in vielen Aktionen Mohammeds und seiner Mitkämpfer zu sehen, hat aber mit der neuen Lehre wenig zu tun: Er war schon lange vor Mohammed ein normaler Bestandteil der Kultur der nomadischen sowie seminomadischen Stämme der arabischen Halbinsel.

Darüber hinaus bleibt die Frage offen, ob wir die ersten Generationen der Anhänger der neuen Lehre im vollen Sinne „Muslime“ oder „frühe Muslime“ nennen dürfen. Die Anwendung dieser Termini auf die Zeit Mohammeds geht ebenfalls auf das 9. Jh. zurück, als die muslimischen Geschichtsschreiber zum ersten Mal das verschriftlichten, was sie als eine „heroische“ und „ruhmvolle“ Entstehungszeit ihrer eigenen Religion wahrnahmen. Selbstverständlich verwendeten sie für die Bezeichnung ihrer „ruhmvollen Vorfahren“ denselben Begriff wie für sich selbst und ihre Zeitgenossen, nämlich „Muslime“ (*muslimun*, wörtlich „diejenigen die sich [dem Gott] unterordnet haben“) und für die Lehre „Islam“ (*islam*, wörtlich „Unterordnung, Gehorsam“)¹⁰⁴¹. Dieser Wortgebrauch ist aber nach Ansicht von Fred Donner, der den koranischen Sprachgebrauch sorgfältig analysiert hat, für die Zeit Mohammeds und seiner unmittelbaren Nachfolger sehr ungewöhnlich¹⁰⁴². Stattdessen bezeichnet der Koran die Anhänger der Lehre Mohammeds üblicherweise als „die Gläubigen“ (*mu'minin*)¹⁰⁴³. Deswegen spricht man heute in der Forschung von der Gemeinschaft (*umma*) der Anhänger Mohammeds als von einer „Gemeinschaft der Gläubigen“ und nicht von einer „Gemeinschaft der Muslime“¹⁰⁴⁴.

Die Glaubenslehre dieser Gemeinschaft wurde in der neueren Literatur als strenger, eschatologisch geprägter Monotheismus bezeichnet¹⁰⁴⁵, der sich auf Jerusalem und das Heilige Land fokussierte¹⁰⁴⁶. Die absolute Mehrheit der „Gläubigen“ war arabischsprachig: Der Koran wendet sich deutlich an die arabischsprachigen

¹⁰⁴⁰ SIZGORICH, Do Prophets Come with a Sword? 1002–1003.

¹⁰⁴¹ DONNER, Muhammad and the Believers 57–58.

¹⁰⁴² Ibid.

¹⁰⁴³ Ibid.; HOYLAND, In God's Path 57.

¹⁰⁴⁴ DONNER, Muhammad and the Believers 57–58; DONNER, The Early Islamic Conquests 55–57; HOYLAND, In God's Path 57.

¹⁰⁴⁵ DONNER, Muhammad and the Believers 57–61; HOYLAND, In God's Path 37.

¹⁰⁴⁶ SHOEMAKER, The Death of a Prophet 16; TESEL, "The Romans Will Win!" 17–18. Ursprünglich wandten sich die „Gläubigen“ im Gebet in Richtung Norden, nach Jerusalem. Erst während der Medinajahre des Mohammeds (622–630) ist diese Richtung (*qibla*) auf Süden, nach Mekka, geändert worden.

Zuhörer¹⁰⁴⁷. Einige stammten aus den großen kaufmännischen Zentren wie Mekka, Medina oder Jemen, viele gehörten den nomadischen Stämmen Arabiens an. Es gab ursprünglich auch Juden und Christen unter den „Gläubigen“: Der monotheistisch-eschatologische Charakter der Bewegung machte es möglich¹⁰⁴⁸.

Die Blutsverwandtschaft und die Stammesbeziehungen blieben sowohl in der Zeit des Mohammeds¹⁰⁴⁹ als auch bei seinen Nachfolgern noch lange wichtig und aktuell. Unter den ersten Kalifen sowie unter der Umayyadendynastie (661–750) war die Voraussetzung für die Aufnahme als Mitglied der neuen herrschenden Elite nicht nur die Annahme der neuen Religion, sondern vor allem die Arabisierung (Erwerb eines arabischen Patrons, Annahme in seinem Stamm, Erlernen der arabischen Sprache)¹⁰⁵⁰. Nach der Schlussfolgerung von Gerald Hawting, „membership of Islam was equated with possession of an Arab ethnic identity“¹⁰⁵¹. Anders gesagt war der Islam auch unter den Umayyaden keine universale Religion, die offen für jeden, auch für Nichtaraber war. Er war Privileg und Eigentum der Nation der Eroberer. Der Unterschied zwischen den Eroberern und den Eroberten lag vor allem im Bereich des Steuerwesens: „in principle the Arabs were to be recipients of the taxes paid by non-Arabs“¹⁰⁵². Es ist deswegen selbstverständlich, dass die Umayyadenkalifen diese exklusivistische Religionspolitik führten: Wäre es für die eroberten Völker leicht gewesen, die mit dem Islam verbundenen Privilegien zu erhalten, wäre das ganze Finanzsystem des neuen Reichs zusammengebrochen.

Nur unter Berücksichtigung des Charakters der Bewegung der „Gläubigen“ sowie der durch diese Bewegung entstandenen Gesellschaft ist eine Beurteilung der frühen arabischen Eroberungen möglich. Das Konzept eines *jihād* gab es also noch nicht, die Idee eines Kampfes für Gewinn und das [von Gott] versprochene Land und

¹⁰⁴⁷ Siehe z. B. Sure 12 (Yusuf): 1-2 („Dies sind die Verse der deutlichen Schrift. Wir haben sie als einen arabischen Koran hinabgesandt. Vielleicht würdet ihr verständig sein“, Der Koran. Übers. von R. Paret 190). Von Christof Luxenberg wurde die in der Fachwelt auf verschiedener Weise angenommene Hypothese vorgeschlagen, dass die schwierige und vom Standpunkt des klassischen Arabisch nicht klare koranische Sprache eine gesonderte „aramäisch-arabische Mischsprache“ bildete (LUXENBERG, Die syro-aramäische Lesart des Koran 336, Zur Diskussion dazu siehe NEUWIRTH, Zur Archäologie einer Heiligen Schrift; MARX, Bahira-Legende).

¹⁰⁴⁸ HOYLAND, In God's Path 57–58; BOL'SAKOV, История Халифата I 93–94.

¹⁰⁴⁹ Z. B. stellt die Sure 33 (Al-Ahzāb): 6 fest, dass die Blutsverwandten „in der Schrift Gottes näher einander stehen“ als die „Gläubigen und Ausgewanderten“, was an sich eine sehr starke Betonung ihrer außergewöhnlichen Wichtigkeit für die Erlösung ist. Siehe dazu MADELUNG, The Succession to Muhammad 7–8.

¹⁰⁵⁰ HAWTING, The First Dynasty of Islam 4–5.

¹⁰⁵¹ Ibid., 4.

¹⁰⁵² Ibid., 5.

Reichtum jedoch schon. Nachdem sich die ersten Schritte in diese Richtung als gelungen erwiesen hatten, folgten die anderen. Den gesamten Prozess kann man kurz auf folgende Weise interpretieren:

Durch die neue monotheistische Lehre wurde das arabische Volk zum ersten Mal vereinigt, und dadurch entstand sowohl für Byzanz als auch für Persien eine Gefahr. Die beiden Weltreiche, die lange Krieg gegeneinander geführt hatten, bemerkten dies zu spät. Die ersten arabischen Angriffe auf Palästina begannen zeitgleich mit dem Abzug der persischen Truppen aus der Region und der Reinstallation der byzantinischen Zivil- und Militärverwaltung. Die arabische Eroberung begann genauso, wie früher die Stammesüberfälle begonnen hatten: vorsichtig, mit kleinen Kräften, unter Vermeidung entscheidender Schlachten und ohne Versuche, Städte einzunehmen. Im Grunde genommen begann die Eroberung als ein üblicher Beuteüberfall. Erst als die Kalifen verstanden, dass die staatliche Abwehr tatsächlich sehr schwach war, wagten sie einen umfassenderen Angriff.

Die Schwäche der Abwehr muss als Ergebnis des erschöpfenden byzantinisch-persischen Kriegs sowie der alten Fehler bei der Grenzpolitik betrachtet werden: Die Ghassaniden schützten die Reichsgrenzen nicht mehr. Die Araber griffen in der für sie seit Jahrhunderten besten historischen Lage an und nutzten den Vorteil, dass das Reich seine Ostgebiete gar nicht oder erst kurz zuvor wieder unter Kontrolle bekommen hatte. Die byzantinischen Militärkommandeure waren im Vergleich zu den arabischen Feldherren unfähig, und Herakleios selbst zog es vor, die Truppen nicht mehr persönlich zu führen. Darüber hinaus entflammten immer wieder Konflikte zwischen den byzantinischen Generälen; das Ergebnis einer dieser Konflikte war die Niederlage am Jarmuk. Der Verlust von Ägypten war noch vorhersehbarer als der anderen Reichsteile: Das Land war im Vergleich zu anderen Reichsteilen sehr schlecht geschützt, die Führung war unfähig oder zu Kompromissen mit den Arabern bereit.

Dass nach 636 eine Stadt nach der anderen vor den sich annähernden Arabern kapitulierte, muss im Kontext des vorhergehenden persischen Kriegs betrachtet werden: Die Bürger fürchteten Belagerungen und deren möglichen Folgen, obwohl die Araber im Vergleich zu den Persern darauf nicht vorbereitet waren und keine Belagerungsmaschinen besaßen. Vielleicht hätten einige Städte wie Jerusalem oder Alexandria aushalten können, aber ihre Kommandanten zogen es vor, sie friedlich zu übergeben.

Im Großen und Ganzen rief eine Niederlage die nächste hervor und die nächste eine weitere, die niemand zu verhindern vermochte, und so wurde ein laut Robert Hoyland „autokatalytischer Prozess“ (*autocatalytic process*) ausgelöst¹⁰⁵³, der schmerzhaft Folgen für das Reich sowie für den gesamten Mittelmeerraum hatte.

¹⁰⁵³ HOYLAND, In God's Path 61.

5.4. „Das wilde, barbarische Schwert der Sarazenen“: zeitgenössische Perspektiven auf den arabischen Einfall

Im Dezember 634, als die Araber in Palästina einbrachen, hielt Sophronios, der neuerwählte Patriarch von Jerusalem, eine Weihnachtspredigt. Nach Bethlehem, dem Geburtsort Christi, konnte er schon nicht mehr reisen, da die Stadt kurz zuvor von den Arabern eingenommen war, was seiner Predigt eine traurige Stimmung verlieh:

„So stehen auch wir ganz nahe der Stadt Bethlehem, die Gott aufgenommen hat, und doch ist es uns nicht erlaubt, hineinzugehen. Wir sehen nicht jenes zuckende Flammenschwert, sondern das wilde, barbarische Schwert der Sarazenen, das voll aller wahrhaft teuflischer Grausamkeit ist. Sein schreckliches Blitzen und sein blutgieriges Glänzen schließt uns aus von jenem seligen Anblick, zwingt uns daheim zu bleiben und lässt uns nicht hinausgelangen“¹⁰⁵⁴.

Das Schwert der „Sarazenen“, das die Christen für ihre Sünden („δι' ἁμαρτίας ἡμῶν“) bestraft¹⁰⁵⁵, wird von Sophronios mit dem Schwert des Erzengels Michael verglichen, der Adam und Eva aus dem Paradies verbannt hatte. Jerusalem, ein „irdisches Paradies“, ist dem Sophronios zufolge ein Bild des himmlischen Paradieses¹⁰⁵⁶; zu beiden war Christen der Zugang verwehrt.

Die militärischen Erfolge der „Sarazenen“ waren für die Christen zwar schmerzhaft, doch hielt der Patriarch sie für vorübergehend und relativ leicht überwindbar:

„Wenn wir seinen (Jesu Christi – A. S.) väterlichen Willen erfüllen und den wahren und rechten Glauben treu festhalten, werden wir auch das ismaelitische Schwert stumpf machen und den Säbel der Sarazenen wie den Bogen der Agarener zerbrechen“¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁴ „οὕτως καὶ ἡμεῖς καθεστήκαμεν σήμερον τῇ θεηδόχῳ Βηθλεὲμ γειτονεύοντες καὶ εἰς αὐτὴν δραμεῖν χαλινούμενοι· οὐ στρεφομένην ῥομφαίαν καὶ διάφλογον βλέποντες ἀλλὰ Σαρακηνικὴν καὶ θηριώδη καὶ βάρβαρον καὶ πάσης ὄντως διαβολικῆς ὠμότητος γέμουσαν, ἥτις φοβερὸν ἀπαστράπτουσα καὶ φονικὸν ἀπολάμπουσα ἐξορίστους ἡμᾶς τῆς μακαρίας ἐκείνης τίθησιν ὄψεως, καὶ οἴκαδε μένειν ἡμᾶς διατάττεται καὶ πρόσω χωρεῖν οὐκ ἀφήσιν“. In Nat. Christi 507 (Weihnachtspredigt des Sophronios 507) Es wurde die deutsche Übersetzung aus: Benediktinische Monatschrift 422 verwendet.

¹⁰⁵⁵ Epist. Synod. 492 (Concilium Univ. Const. Tertium, I 492).

¹⁰⁵⁶ In Nat. Christi 507–508, sowie die Übersetzung: Benediktinische Monatschrift 422–23.

¹⁰⁵⁷ „εἰ οὖν τὸ πατρικὸν αὐτοῦ θέλημα πράξοιμεν, πίστιν ἀληθῆ καὶ ὀρθόδοξον ἔχοντες, καὶ τὴν Ἰσραηλιτικὴν ῥομφαίαν ἀμβλυνοῖμεν καὶ τὴν Σαρακηνικὴν ἀποστρέψοιμεν μάχαιραν καὶ τόξον τὸ Ἀγαρικὸν κατεάξοιμεν“. In Nat. Christi 508, siehe auch Benediktinische Monatschrift 423.

Den Kampf gegen die Sarazenen sollen dabei die Kaiser führen (gemeint ist Herakleios mit seinem bereits gekrönten Sohn und Thronfolger Herakleios Neos Konstantinos). Sophronios betet, so seine andere Schrift aus demselben Jahr, dafür, dass Gott die Zepter „unserer Christus liebenden und höchst erhabenen Kaiser“ („τῶν φιλοχρίστων καὶ γαληνοτάτων ἡμῶν βασιλέων“), stark und kräftig macht, sodass sie „den Stolz der Barbaren, besonders der Sarazenen“, die heute „alles verwüsten“, „zugrunde richten“ können¹⁰⁵⁸.

Im Spätjahr 634, nach der Niederlage des *patricius* und *candidatus* Sergios¹⁰⁵⁹ am Dathnin unweit von Gaza¹⁰⁶⁰ und der Plünderung von ganz Palästina, war die Lage für das Reich bereits sehr ungünstig, aber nicht dramatisch. Alle großen Städte inklusive Jerusalem befanden sich noch unter kaiserlicher Kontrolle, das Reich hatte noch viele Kräfte zum Widerstand, und der Kaiser beschäftigte sich aktiv mit der Organisation der Abwehr¹⁰⁶¹. Sophronios Ansicht, die Araber relativ leicht besiegen zu können, war deshalb durchaus realistisch.

Die wichtigste Ressource, mit der „das ismaelitische Schwert“ geschlagen werden kann, ist nach Sophronios der orthodoxe Glaube. David Olster und Phil Booth entwickelten aufgrund verschiedener Schriften des Sophronios, darunter der Weihnachtspredigt und der *Epostola synodica*, eine Konzeption über seine besondere Einstellung zum arabischen Einfall¹⁰⁶², der wir hier im Großen und Ganzen folgen. Ihr zufolge war Sophronios der erste Denker, der im Kontext des byzantinisch-arabischen Kampfs seine Zuversicht auf den Glauben und auf die Kirche setzte anstatt auf die bei anderen Autoren übliche politische Macht des Reichs. Auch wenn der „Christus liebende und höchst erhabene Kaiser“ den militärischen Kampf mit dem Feind leitet, ist es das Festhalten am „wahren und rechten Glauben“, das alle Waffen der „Ismaeliten“ zerbrechen muss. Das Reich und alle politischen Kategorien sind dabei irrelevant. Es sind die Reue, die Demut und die fröhliche Teilnahme an der heiligen göttlichen Liturgie, die die Gemeinschaft der Christen stärker machen und ihre Überlegenheit über alle Nichtgläubigen klarer, und nicht die militärisch-politischen Instrumente¹⁰⁶³. Die Teilnahme an der Eucharistie sollte der echte Triumph und Sieg aller Christen sein, nicht die politischen Siege¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁵⁸ Epist. Synod. 490–492.

¹⁰⁵⁹ „Sergius 43“ nach PLRE III 1134–35.

¹⁰⁶⁰ KAEGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 88–91; DONNER, The Early Islamic Conquests 115–116.

¹⁰⁶¹ Nikephoros, Short history 68.

¹⁰⁶² OLSTER, Roman defeat 99–115; BOOTH, Sophronius 19–25.

¹⁰⁶³ In Nat. Christi 507; OLSTER, Roman defeat 108; BOOTH, Sophronius 22–23.

¹⁰⁶⁴ OLSTER, Roman defeat 111; BOOTH, Sophronius 23.

David Olster ging in diesem Konzept noch weiter. Er behauptete, dass Sophronios der Erste gewesen sei, der die Lage der Christen ohne das Reich problematisierte¹⁰⁶⁵. Er soll der Erste gewesen sein, der einen Unterschied zwischen dem Reich und der Gemeinschaft der Christen machte, „by creating a new Christian identity that was Roman no longer“¹⁰⁶⁶. Er soll die Lage der Christen ohne das Reich unter der fremden, „heidnischen“ Herrschaft als fast schon normal empfunden haben und strebte nicht nach einer Restauration des Reichs im Osten¹⁰⁶⁷, da das Wesentliche im Christentum nichts mit den Herrschaftsverhältnissen zu tun habe.

Auch wenn diese These zum Teil berechtigt ist – Sophronios zeigte tatsächlich nie großes Interesse an politischen Verhältnissen und fast alle seine Schriften sind geistigen Fragen gewidmet – scheint uns die Behauptung von seiner „Problematisierung der Lage der Christen ohne das Reich“ eine Rückinterpretation und deswegen kaum historisch zu sein. Der Patriarch starb 638 oder 639 im Alter von fast 80 Jahren¹⁰⁶⁸ bald nach seiner schweren Entscheidung der Übergabe Jerusalems an den Kalif Umar. Im Laufe seines Lebens änderte sich die Lage in Jerusalem dreimal: Mit militärischen Mitteln wurde die Stadt 614 von den Persern eingenommen, was für sie eine teilweise Zerstörung und einen großen Bevölkerungsverlust bedeutete; 629 kehrte die oströmische Verwaltung zurück und 637 ging die Stadt, diesmal friedlich, an die Araber über¹⁰⁶⁹. Im Rückblick auf diese historischen Umstände konnte man unmöglich denken, dass diese dritte Herrschaftsänderung von Sophronios aus irgendeinem Grund als ein Wendepunkt angesehen werden konnte, der der oströmischen Macht in der Region ein endgültiges Ende bereitere. Er konnte sicherlich nicht vorhersehen, wie viele Jahrhunderte die neue „heidnische“ Macht in der Region überleben würde. Insofern ist die Annahme logischer, dass die neue arabische Herrschaft in seinen Augen ebenso vorübergehend war wie die vorherige persische, und man müsse nur, nach seinen Worten, „den rechten Glauben treu festhalten“, und sie verschwinde wie auch ihre Vorgängerin.

¹⁰⁶⁵ OLSTER, Roman defeat 99–111.

¹⁰⁶⁶ Ibid., 99.

¹⁰⁶⁷ Ibid., 99, 111.

¹⁰⁶⁸ Es gibt hauptsächlich zwei Optionen: Sophronios starb entweder im März 638 oder im März 639. Für beide Varianten existieren genug Argumente; Christof von Schönborn zieht das spätere Datum vor: VON SCHÖNBORN, Sophrone de Jérusalem 97.

¹⁰⁶⁹ Traditionell galt der Februar 638 als das Datum der Kapitulation Jerusalems vor den Arabern, aber André Guillou hat auf Basis der *Passio sexaginta martyrum* überzeugend bewiesen, dass die Stadt schon Dezember 637 kapitulierte.: GUILLOU, Prise de Gaza par les Arabes 401–402. Der lateinische Text der *Passio* (der griechische ist nicht erhalten) wurde von H. Delehaye herausgegeben: *Passio sanctorum LX martyrum*.

Die Erfolge der „Sarazenen“, auch wenn sie vorübergehend schienen, sollten doch irgendwie erklärt werden. Sophronios wie auch andere Denker verwendet dafür das Konzept einer „kollektiven Sünde“. Indem er die für Christen schmerzhaft Unmöglichkeit bespricht, in den Geburtsort Christi Bethlehem zu reisen, ruft er aus:

„Wie könnten wir Ihm wohl nahen, ohne die Herzensunschuld mitzubringen, ohne die Reinheit des Leibes zu besitzen? Oder wie dürfen wir zu ihm hintreten, ohne den Wohlgeruch der guten Werke, an denen Er Freude und Lust hat?“¹⁰⁷⁰

Danach schreibt Sophronios, er habe Angst, dass die Christen den Glauben und das Tun oft getrennt wahrnehmen und deswegen keine guten Werke vollbringen¹⁰⁷¹.

Die Sünden, für die die christliche Gemeinschaft durch den „ismaelitischen“ Einfall bestraft wird, seien also sehr einfach und üblich: die geistige und körperliche Unreinheit sowie das Fehlen guter Werke. Mehrere Forscher vermuteten, dass Sophronios mit diesen Sünden auch die Häresie des Monotheletismus meinte¹⁰⁷². Direkt ausgedrückt hat Sophronios dies jedoch nirgendwo, weshalb wir dies für eine riskante Hypothese halten. Den Monoenergismus (die Anfangsphase des Monotheletismus) unterstützte Sophronios sicherlich nicht, was klar aus seiner *Epistola synodica* hervorgeht, wo er sich deutlich gegen die Einenergienlehre äußert¹⁰⁷³. Dennoch versuchte er stets rücksichtsvoll und vorsichtig vorzugehen, und als loyaler Staatsangehöriger betete er, wie wir oben sahen, für die Herrscher und ihre Siege über die einfallenden „Barbaren“.

Eine weitere Erwähnung der „Sarazenen“ und ihrer militärischen Erfolge findet sich in einem Brief Maximos (Homologetes), der zwischen 634 und 640 geschrieben wurde¹⁰⁷⁴. Der Mönch des Sabas-Kloster in Palästina befand sich damals in Afrika und schrieb meistens über geistige und ekklesiologische Fragen¹⁰⁷⁵. Am Problem

¹⁰⁷⁰ „πῶς γὰρ αὐτῷ καὶ προσέλθοιμεν ἀφθορίαν ψυχῆς οὐ κομίζοντες καὶ ἀγνεΐαν οὐ κατέχοντες σώματος; ἢ πῶς αὐτῷ προσπελάσοιμεν εὐοσμίαν οὐκ ἔχοντες πράξεων τὴν ἡδύνειν αὐτὸν καὶ εὐφραίνειν γινώσκουσιν;“ In Nat. Christi 508; cf. Benediktinische Monatschrift 422.

¹⁰⁷¹ Ibid.

¹⁰⁷² OLSTER, Roman defeat 104; SAHAS, Why did Heraclius not defend Jerusalem 82–83.

¹⁰⁷³ Epist. Synod. 442 (Concilium Univ. Const. Tertium, I 442). Obwohl es in der Forschung Versuche gab, das Schweigen des Sophronios über das Problem der natürlichen Willen in Christus als eine Art mögliche Einwilligung zur Einwillenlehre zu interpretieren (GRUMEL, Recherches sur l’histoire du monothélisme 19–34), gilt es heute als klar, dass dieses Schweigen nur dadurch verursacht war, dass die Einwillenlehre im Jahre 634 noch nicht entwickelt war und deswegen noch keine Polemik erzeugen konnte (WINKELMANN, Streit 80–82, Nr. 45).

¹⁰⁷⁴ HOYLAND, Seeing Islam 77.

¹⁰⁷⁵ LOUTH, Maximus the Confessor 15.

des „Sarazenen“-Einfalls war der weit von dieser Gefahr entfernt lebende Maximus noch weniger interessiert als Sophronios von Jerusalem, dessen kanonisches Territorium dadurch betroffen war. Die Stelle beginnt mit dem sehr an die Überlegungen des Sophronios erinnernden Gedanken: Durch das ständige Beten, durch den Kampf gegen die Versuchungen und mit der Hilfe der göttlichen Gnade werden wir als „Sieger über alle feindlichen Kräfte“ erscheinen¹⁰⁷⁶.

„Denn was ist grässlicher als die Übel, die heutzutage die Welt plagen? [...] Ein barbarisches Wüstenvolk zu sehen, das ein fremdes Land wie eigenes überrollt; [zu sehen] wie ein zivilisiertes Reich von wilden und grausamen Tieren geplündert wird, die nur das Aussehen von Menschen haben.“¹⁰⁷⁷

Die Sicht des Maximus ist also ebenso begrenzt wie die des Sophronios im Sinne ihrer Überkonzentration auf alle Dinge, die das Reich unmittelbar betreffen, und ihrer Ignoranz und des abwesenden Interesses bezüglich aller Ereignisse, die das Reich nicht betreffen. So ist ein in das Reich einfallendes Volk nur deswegen erwähnenswert, weil das Reich dadurch Schäden erleidet. Das Volk an sich jedoch erregt kein Interesse und wird sogar mit „wilden Tieren“ gleichgestellt. Der Motivation dieses Volkes und den Gründen hinter seinen Eroberungsplänen wird keine Aufmerksamkeit gewidmet; offenbar wird darin nur eine andere Phase des „normalen“ Kampfes zwischen dem zentralen und zivilisierten Land („πολιτεία“) und der sich stets bewegenden barbarischen Peripherie gesehen¹⁰⁷⁸. Der Einfall wird offenbar auch für vorübergehend gehalten, da das „barbarische Wüstenvolk“, wenn auch zeitweise erfolgreich, der Macht des Reichs nicht widerstehen und dadurch seine Sonderstellung nicht bedrohen darf.

Viel mehr als am arabischen Einfall war Maximus in den 630er-Jahren an den möglichen Ergebnissen, die aus der vom Kaiser vorgenommenen Zwangstaufe der Juden resultieren könnten, nämlich am baldigen Ende aller Dinge interessiert¹⁰⁷⁹. Und es war in seiner Sicht eben die Zwangstaufe, die zu solch furchtbaren Ereignissen führen konnte, und nicht der „barbarische“ Angriff, der bei all seiner zerstörerischen Macht nur ein Angriff einer langen Serie solcher Angriffe blieb.

¹⁰⁷⁶ „Πάσης ἡμᾶς ἀποφαίνουσαν νικητὰς ἀντικειμένης δυνάμεως“ (S. Maximi Confessoris Opera omnia. T. 2 538, 540).

¹⁰⁷⁷ „Τί γὰρ τῶν νῦν περιεχόντων τὴν οἰκουμένην κακῶν περιστατικώτερον; [...] Ἔθνος ὀρᾶν ἐρημικόν τε καὶ βάρβαρον ἴδη, ὡς ἰδίαν γῆν διατρέχον τὴν ἀλλοτρίαν· καὶ θηρσὶν ἀγρίοις καὶ ἀτιθάσσοις, μόνης ἀνθρώπων ἔχουσι ψιλὸν σχῆμα μορφῆς, τὴν ἡμέρον πολιτείαν δαπανωμένην“. Ibid., 540.

¹⁰⁷⁸ Siehe dazu HUNGER, Reich der neuen Mitte 41–60; TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee 164–167.

¹⁰⁷⁹ „σημεῖον φανερόν καὶ ἀναμφήριστον τῆς θρυλλομένης τοῦ παντὸς συντελείας“. Siehe auch Kapitel 3, Unterkapitel 3.3.3 („Taufe der Juden“).

Die wahrscheinlich früheste griechische Erwähnung nicht nur der das Reich unmittelbar betreffenden Eroberungen der „Sarazenen“, sondern auch ihrer Religionslehre, findet sich in der 634/35 verfassten *Doctrina Jacobi*. Der Gegner des Protagonisten, der jüdische Lehrer Justos, der sich gerade auf dem Weg zur Anerkennung Jesu als Gottes Sohn, Christus und Erlöser befindet, berichtet von den Neuigkeiten im Osten und liest aus dem Brief, den sein Bruder Abraham ihm über diese Ereignisse geschrieben haben soll:

„Man sagte, dass ein Prophet unter den Sarazenen erschienen ist, und dass es ein Vorzeichen ist des Ankommens des Gesalbten, Christi, der kommen muss. Als ich in Sykamina [Küstenort in Palästina – A. S.] war, blieb ich bei einem Greis, der in Schriften sehr gelehrt war, und sagte zu ihm: „Was sagst du mir vom Propheten, der erschienen ist unter den Sarazenen?“ Und er sagte mir mit Stöhnen: „Er ist ein Betrüger. Kommen denn Propheten mit Schwert und Wagen? [...]“ Und ich, Abraham, erkundigte mich und erfuhr von denen, die ihm [Mohammed – A. S.] begegnet waren, dass nichts Wahres im sogenannten Propheten gefunden werden kann, nur Vergießen des Menschenblutes.“¹⁰⁸⁰

Dieser gesamte (und in der christlichen Literatur früheste) Mohammed besprechende Abschnitt wird vom christlichen Autor in einem besonderen Kontext eingeführt, der der Feststellung der Wahrheit der christlichen Religion über alle andere Lehren dienen soll. Bemerkenswert ist, dass als hauptsächlich gegnerische Lehre die jüdische gemeint ist, und gegen diese wird an dieser Stelle wie auch anderswo polemisiert. Die Antwort des „weisen“ jüdischen Greises, die die Hauptbotschaft dieser Stelle ausmacht, beginnt mit der Feststellung der Falschheit des Propheten. Dann kommt er aber zu anderen, wichtigeren Punkten, nämlich dass die genannten Ereignisse „die Werke des Chaos“ („ἀκαταστασίας ἔργα“) sind und dass er befürchtet, dass der erste Christus, „den die Christen anbeten“, „wahrhaftig von Gott geschickt wurde“, während „wir“ (d. h. die Juden) „uns auf die Aufnahme des Hermolaos [Antichrist – A. S.] vorbereiten“¹⁰⁸¹. Die angeblichen Worte des Greises wie auch die angeblichen Worte des Justos, der im Laufe der Handlung aus einem harten Christengegner und -verfolger zum bekennenden und überzeugten Christen

¹⁰⁸⁰ „Καὶ λέγουσιν ὅτι ὁ προφήτης ἀνεφάνη ἐρχόμενος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν καὶ κηρύσσει τὴν ἔλευσιν τοῦ ἐρχομένου Ἡλειμμένου καὶ Χριστοῦ. Καὶ ἀπελθόντος μου εἰς Συκάμινα ἀνεθέμην τινὶ γέροντι γραφικῶ πάνυ καὶ λέγω αὐτῷ· „Τί μοι λέγεις περὶ τοῦ προφήτου τοῦ ἀναφανέντος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν; Καὶ λέγει μοι ἀναστενάξας μέγα ὅτι· Πλάνος ἐστίν. Μὴ γάρ οἱ προφηῆται μετὰ ξίφους καὶ ἄρματος ἔρχονται; [...] Καὶ περιεργασάμενος ἐγὼ Ἀβρααμῆς ἤκουσα ἀπὸ τῶν συντυχόντων αὐτῷ ὅτι οὐδὲν ἀληθινὸν εὐρίσκεις ἐν τῷ λεγομένῳ προφήτῃ, εἰ μὴ αἱματεκχυσίας ἀνθρώπων“. *Doctrina Jacobi* 209, 211. Dazu siehe auch z. B. KAEGI, *Initial Byzantine Reactions* 141–142; HOYLAND, *Seeing Islam* 57–58.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, 209.

wird, sollen die neugetauften wie auch alle anderen Juden zum wahren Bekenntnis des christlichen Glaubens führen und zum endgültigen (und vor-apokalyptischen) Triumph des Christentums über seinen ältesten Feind beitragen¹⁰⁸². Anders gesagt wird hier zum Zwecke der christlichen antijüdischen Polemik auch die Erscheinung des Propheten instrumentalisiert.

Die drei bedeutendsten griechischen dem arabischen Einfall gewidmeten zeitgenössischen Quellen, verfasst so weit voneinander entfernt wie Karthago und Jerusalem, zeigen also eine gemeinsame Geringschätzung dieses Einfalls. Die Gründe hinter den arabischen Eroberungsplänen interessierten noch niemanden; keiner bemerkte die neue Religionslehre, und selbst der Prophet wird nur in einer Quelle kurz erwähnt. Deshalb gibt es auch keine Polemik: Die byzantinischen Apologeten des Christentums und des Reichs sahen bis auf die Juden noch keinen würdigen Gegner. Das „barbarische Wüstenvolk“ werde trotz eines temporären Sieges bald vernichtet sein, und die Hauptrolle bei seiner Vernichtung sollte nach den geistlichen Denkern der Zeit das Festhalten der Bürger am orthodoxen Glauben und ihrer christlichen Frömmigkeit spielen, nicht die militärisch-politischen Mittel. Apokalyptische Zeiten würden kommen, dessen waren sich die Zeitgenossen einig, doch diese erkenne man nicht an der Erscheinung der früher unbekanntenen „Völker von Gog und Magog“ (so wurden die der antiken Welt gut bekannten Araber nie genannt und auch nie mit ihnen assoziiert), sondern eher an der Zwangstaufe der Juden und ihren katastrophalen Folgen für die gesamte christliche Gemeinschaft.

5.5. Offizielle monotheletische Perspektiven und Suche nach Schuldigen

Eine der Grundlagen des christlichen Reichs war die in seinem Rahmen bestehende Möglichkeit des Herrschers, mittels eines kaiserlichen Gesetzes, nämlich eines Glaubensedikts, eine „richtige“ christliche Glaubenslehre zu proklamieren und alle Abweichler sowohl als Häretiker als auch als politische Verbrecher bestrafen zu lassen¹⁰⁸³. Deswegen wurde die religiöse Rechtgläubigkeit als eng verbunden mit der politischen Loyalität verstanden, und umgekehrt waren Nicht-Rechtgläubigkeit und staatswidrige Tätigkeit sehr ähnliche, fast synonyme Begriffe. In diesem rechtlichen Kontext lebten und wirkten der Mönch und Papst Martin (649–655) sowie der Mönch Maximos, die in postikonoklastischer Zeit zu Heiligen und

¹⁰⁸² Siehe auch Kapitel 3, Unterkapitel 3.3.3 („Taufe der Juden“)

¹⁰⁸³ Zu den kaiserlichen Gesetzen zu Glaubensfragen im 5.–6. Jh. siehe BRANDES, „Juristische“ Krisenbewältigung 143 sowie zur kaiserlichen Regulierung der Glaubensfragen im Allgemeinen BRANDES, *Orthodoxy and Heresy* 104–111; MEYENDORFF, *Imperial unity and Christian divisions* 35.

Bekennern erhoben wurden, zu ihren Lebzeiten jedoch als Häretiker und Reichsgegner galten¹⁰⁸⁴.

Die besprochene Zeitspanne betrifft zwei kaiserliche Glaubensedikte: das *Ekthesis* (638) von Kaiser Herakleios¹⁰⁸⁵ und das *Typos* seines Enkels Konstans II. (648)¹⁰⁸⁶. Ersteres proklamierte die monotheletische Religionslehre als staatliche und somit einzige anerkannte Lehre; ein Exemplar dieses Dokuments wurde feierlich im Narthex der Hagia Sophia angeschlagen. Letzteres, veröffentlicht in einer innerhalb von zehn Jahren sehr veränderten religiös-politischen Lage, verbot jede Streitigkeit über den Willen und die Energien in Christus und entfernte die Ekthesis aus der Hagia Sophia.

Als Antwort auf diese vom dyotheletischen Standpunkt häretischen Maßnahmen wurde bekanntlich im Herbst 649 in Rom das Laterankonzil versammelt, das die Frage der Willen und Energien in Christus detailliert betrachtete und die monotheletische Lehre öffentlich verdammt. Der amtierende Patriarch von Konstantinopel wurde anathematisiert. Als Vorsitzender agierte auf dieser Synode Papst Martin, und zu den bedeutendsten dort anwesenden Theologen zählte der sich damals in Nordafrika aufhaltende Mönch Maximus.

Im selben Herbst wurde der Exarch Olympios vom Kaiser geschickt, um den Papst zu verhaften und ihn vor Gericht nach Konstantinopel zu bringen¹⁰⁸⁷. Olympios jedoch, als er in Rom ankam und den Grad der Unterstützung des Papstes durch die Bevölkerung sowie die Garnison Roms sah, verzichtete auf die Ausführung seiner Aufgabe, traf eine Vereinbarung mit dem Papst und rebellierte offen gegen den Kaiser. Die nächsten vier Jahre regierte er gänzlich unabhängig in seinem Exarchat, da Konstans damals wegen eines schweren Kriegs im Osten keine Möglichkeit hatte, ihn gewaltsam abzusetzen¹⁰⁸⁸. 653, nach dem Tod des Olympios, schickte jedoch der Kaiser einen neuen Exarchen nach Italien, dem es gelang, den Papst Martin sowie den Mönch Maximus zu verhaften und nach Konstantinopel zu bringen.

Unsere Hauptquelle zum Prozess über den Papst Martin im Dezember 654 ist die hauptsächlich noch zu Lebzeiten Martins von einem seiner Schüler verfasste *Commemoratio* über das Leiden des Papstes, den der Text „einen neuen Bekenner und Märtyrer“ nennt¹⁰⁸⁹. Trotz des tendenziösen Charakters dieser Quelle ist sie

¹⁰⁸⁴ OHME, Der lange Widerstand 109–150.

¹⁰⁸⁵ WINKELMANN, Streit 85–86, Nr. 50; Regesten I, 1 (2009) 106–107; LANGE, Mia Energieia 606–613.

¹⁰⁸⁶ WINKELMANN, Streit 123, Nr. 106.; VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen 92–95.

¹⁰⁸⁷ Eine detaillierte historische Analyse der der Verhaftung des Papstes 653 vorangehenden Ereignisse siehe bei BORODIN, Церковно-политическая борьба 51–55.

¹⁰⁸⁸ Ibid., 53.

¹⁰⁸⁹ Commemoratio 591–604.

ziemlich zuverlässig, da ihr Autor sehr wahrscheinlich Zugang zu Urkunden hatte, u. a. zu den protokollarischen Notizen des Gerichts¹⁰⁹⁰.

Die Anklagepunkte gegen den Papst am Gericht sind in der Fachliteratur gut erforscht. Sie waren nach modernen Kategorien ausschließlich „politisch“ (Bündnis mit dem Usurpatoren Olympios und Verrat des legitimen Kaisers), und den Prozess gegen Martin versteht man normalerweise als einen Hochverratsprozess¹⁰⁹¹.

Das ist formell richtig, da die sehr detailliert vom Verlauf des Prozesses und den Aussagen der Anklage sowie des Angeklagten berichtende *Commemoratio* nicht die geringste Andeutung enthält, dass es um etwas anderes ging als um die Beteiligung des Papstes am Aufstand des Olympios. Offenbar wollte die kaiserliche Macht durch die Benutzung dieses objektiven Faktums, das Martin nicht bestritt, ihn eindeutig als Hochverräter verurteilen, anstatt mit ihm eine theologische Debatte zu führen. Das funktionierte zwar, aber für einen modernen Forscher scheint die Betonung eines ausschließlich „politischen“ Inhalts des Prozesses ein viel zu künstlicher Versuch, das Gericht 654 losgelöst von den vorhergehenden historischen Ereignissen zu betrachten sowie die Gerichtsberichte losgelöst von anderen Quellen zu analysieren.

Denn historisch angesehen waren die Verhaftung von und der Prozess um Papst Martin nur Folgen des von ihm einberufenen Laterankonzils im Jahr 649. Die Aussendung des Olympios mit der Aufgabe, den Papst zu verhaften, fand zu derselben Zeit statt, als das Laterankonzil tagte, und er kam noch vor dem Schluss des Konzils in Rom an¹⁰⁹². Zweifellos rief die dyotheletische Religionslehre dieses Konzils die Ungnade des Kaisers hervor und Papst Martin sollte für seine aktive Unterstützung der vom kaiserlichen Standpunkt unorthodoxen Lehre verhaftet, verschleppt und zum Exil verurteilt werden. Religion und Politik waren in diesem Fall, wie auch im Fall des Maximus, untrennbar.

Obwohl am Gericht gegen Martin nur die Anklage des Hochverrats im Zusammenhang mit seiner Zusammenarbeit mit Olympios anhängig war, plante die kaiserliche Macht erst weitere Anklagen gegen ihn, verzichtete jedoch später darauf. Unsere Quelle dafür ist ein Brief von Papst Martin an den Mönch Theodoros, in dem er von den Anklagen berichtet, die den Nachrichten seiner Freunde in Konstantinopel zufolge gegen ihn geplant waren¹⁰⁹³. Gründe für die Anklagen waren die Nichtverehrung Mariä als Gottesmutter sowie geheime Verbindungen mit den

¹⁰⁹⁰ BORODIN, Церковно-политическая борьба, 48.

¹⁰⁹¹ ОНМЕ, Die Bedeutung der Geschichtstheologie 47; BRANDES, „Juristische“ Krisenbewältigung 168, 210; BORODIN, Церковно-политическая борьба (Продолжение) 81–83.

¹⁰⁹² BORODIN, Церковно-политическая борьба 52.

¹⁰⁹³ S. Martini papae epist. XIV 197–200.

„Sarazenen“¹⁰⁹⁴. Der Papst wies sie natürlich zurück, aber die Tatsache, dass die Anklagen nicht mehr erhoben wurden, kann als Argument dienen, dass sie tatsächlich falsch waren.

Auf die Anklage über die Verbindungen mit den Arabern antwortete Papst Martin in seinem Brief so:

„Ich habe den Sarazenen weder Briefe noch, wie einige behaupten, ein Buch geschickt, um sie zum Glauben zu bekehren, und ich habe auch kein Geld gesendet, außer an einige Diener Gottes aus Barmherzigkeit, denen wir nur wenig gaben, was in keiner Weise an die Sarazenen ging.“¹⁰⁹⁵

Mit anderen Worten weist der Papst alle Vorwürfe über die Kollaboration zurück und schließt die Möglichkeit aus, dass die Araber irgendeinen Teil des den „Dienern Gottes“ gegebenen Kirchengeldes bekommen konnten. Unklar ist jedoch, wer diese „Diener Gottes“ waren: Missionare, wie Oleg Borodin annimmt¹⁰⁹⁶ (in diesem Fall scheint die Mitnahme eines „Buchs“, gemeint ist eine Sammlung biblischer Texte, ziemlich logisch, auch wenn der Papst dies verneint) oder Geistliche mit dem Ziel der Almosenspende an die infolge der arabischen Invasionen leidende Bevölkerung Siziliens, wie Erich Caspar annimmt¹⁰⁹⁷. Klar ist aber, dass die Seite der Anklage später auf die Beschuldigung Martins der Kontakten mit den Arabern verzichtete: vielleicht klang sie auch damals zu phantasievoll.

Wie empfindlich die kaiserliche Macht auf alle Kontakte ihrer Untertanen mit den siegreichen Arabern reagierte und wie aufmerksam sie all solche Fälle untersuchte, zeigt ein anderes Beispiel. Der Prozess um den Mönch Maximus, durchgeführt ein halbes Jahr nach dem Prozess um Papst Martin im kaiserlichen Palast in Konstantinopel,¹⁰⁹⁸ war vielleicht noch größer und wichtiger. Maximus war nun der einzige aktive Gegner der monotheletischen Religionspolitik, und es war für die kaiserliche Macht wesentlich, ihn zum Einverständnis zu zwingen. Auch das ehrwürdige Alter

¹⁰⁹⁴ Ibid., 199–200.

¹⁰⁹⁵ „Ego aliquando ad Sarracenos nec litteras misi, nec quem dicunt tomum qualiter credere debeant, aut pecunias unquam transmisi, exceptis duntaxat quibusdam illuc venientibus servis Dei causa eleemosynae, quibus et modicum quid praebuimus minime ad Sarracenos transmissum“. Ibid., 199.

¹⁰⁹⁶ BORODIN, Церковно-политическая борьба (Продолжение) 81.

¹⁰⁹⁷ CASPAR, Geschichte des Papsttums II 567. Die Stelle wird auch von Ekkehart Rotter analysiert; er folgt im Großen und Ganzen der Sicht von Erich Caspar: ROTTER, Abendland und Sarazenen 186.

¹⁰⁹⁸ BRANDES, „Juristische“ Krisenbewältigung 180.

des Maximus sowie seines Gegners, des Anklagezeugen Johannes (beide waren über 70¹⁰⁹⁹), stellte kein Hindernis dar.

Den Verlauf des Prozesses kennen wir dank eines bald danach verfassten Augenzeugenberichts, genannt *Relatio motionis*, der den Anschein einer protokollarischen Aufzeichnung weckt, sehr gut¹¹⁰⁰. Der Text war in der bisherigen Forschung verschiedenen Autoren zugeschrieben worden, unter anderem auch Anastasios Apokrisiarios, dem Schüler des Maximus¹¹⁰¹; die Frage nach der Autorschaft bleibt aber bis heute ungelöst¹¹⁰².

Der Prozess begann mit harten Worten:

„Der Sakellarios sagte zornig und rasend: „Bist du Christ?“

Und er [Maximos – A. S.] sagte: „Durch die Gnade Christi, Gottes von allem, bin ich Christ.“

Und jener sagte: „Das ist nicht wahr.“

Und der Diener Gottes antwortete: „Du sagst, dass ich nicht Christ bin, aber Gott sagt, dass ich Christ bin und bleibe.“

„Und wie“, sagte jener, „wenn du Christ bist, kannst du den Kaiser hassen?“

Der Diener Gottes sagte darauf: „Woher kommen diese Nachrichten? Denn der Hass ist eine geheime Stimmung der Seele, so wie auch die Liebe.“

Und jener sagte zu ihm: „Davon, was du gemacht hast, ist jedem klar geworden, dass du den Kaiser und sein Reich hasst. Denn du allein (σὺ γὰρ μόνος) hast Ägypten, Alexandria, Pentapolis, Tripolis und Afrika den Sarazenen übergeben.“¹¹⁰³

¹⁰⁹⁹ S. *Maximi Confessoris vita ac certamen* 88. Diese Vita wurde, wie Lackner zeigte, in der Mitte des 10. Jh. vom Studiten Michael Exabulites auf Basis früherer Quellen verfasst (LACKNER, *Zu Quellen der Maximovita* 315–316).

¹¹⁰⁰ Maximus the Confessor. *Documents from Exile* 48–74.

¹¹⁰¹ Zu Anastasios: PMBZ I 79–80 (Anastasios 238). Seine Autorschaft der *Relatio motionis* ist, so die Autoren, „keineswegs sicher“; siehe auch BRANDES, „Juristische“ *Krisenbewältigung* 155, Anm. 90.

¹¹⁰² Siehe Maximus the Confessor. *Documents from Exile* 35–36.

¹¹⁰³ „Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ σακελλάριος· Χριστιανὸς εἶ; μετ’ ὀργῆς πολλῆς καὶ μανίας. Καὶ λέγει· Χάριτι Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων, Χριστιανὸς εἰμι. Καὶ λέγει ἐκεῖνος· Οὐκ ἔστιν ἀληθές. Ἀπεκρίθη ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος· Σὺ λέγεις οὐκ εἰμί· ἀλλ’ ὁ Θεὸς λέγει εἶναί με καὶ διαμένειν Χριστιανόν. Καὶ πῶς, φησὶν, εἴπερ Χριστιανὸς εἶ, μισεῖς τὸν βασιλέα; Ἀποκριθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος ἔφη· Καὶ πόθεν δῆλον; τὸ γὰρ μῖσος ψυχῆς ἐστὶ κεκρυμμένη διάθεσις, ὥσπερ οὖν καὶ ἡ ἀγάπη. Καὶ λέγει αὐτῷ· Ἐξ ὧν ἐποίησας, πᾶσιν ἐγένου φανερός ὅτι μισεῖς τὸν βασιλέα καὶ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ· Σὺ γὰρ μόνος Αἴγυπτον καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Πεντάπολιν καὶ Τρίπολιν καὶ Ἀφρικὴν Σαρακηνοῖς παραδέδωκας.“ Maximus the Confessor. *Documents from Exile* 48.

Ein Christ muss also vor allem loyal gegenüber seinem Kaiser sein; „Christ“ und „getreuer Untertan“ werden in dieser Logik zu Synonymen. Verbrechen gegen das Reich und den Kaiser nehmen einem Bürger das Recht, sich Christ zu nennen. Das war der Kernpunkt des gesamten Prozesses um Maximus. Es ging um die kaiserliche Autorität in Glaubensfragen und insbesondere in der Frage, wen die kaiserliche Macht für einen Christen hält und wen nicht. Maximus verleugnete eben diese Autorität¹¹⁰⁴, indem er die kaiserliche Religionspolitik für unrichtig hielt, indem er zweifelte, dass der Kaiser gleichzeitig auch ein Priester war¹¹⁰⁵ und indem er, wie oben angeführt, das „Wort Gottes“ und nicht des Kaisers als Beweis seines Christseins heranzog.

Sehen wir uns nun den Inhalt der Anklage wegen des Hochverrats zugunsten der „Sarazenen“ näher an. Vor Gericht wurde dieser Fall detailliert untersucht; den Mönch Maximus klagt als Anklagezeuge Johannes, ein ehemaliger Sakellarios von Numidien, an. Als Beweis dafür, dass Maximus „alleine“ das gesamte Afrika dem Feinde übergab, erzählt er Folgendes¹¹⁰⁶: „Vor 22 Jahren“ (πρὸ εἰκοσίδυο ἐτῶν), d. h. 633/34, als Petros, Strategos von Numidien und somit des Johannes Vorgesetzter, von Kaiser Herakleios den Auftrag erhielt, gegen die Araber nach Ägypten auszuziehen, soll er an Maximus geschrieben haben, „da er überzeugt war, du [Maximos – A. S.] seist ein heiliger Mensch“ (πληροφορίαν ἔχων εἰς σὲ ὡς εἰς ἅγιον ἄνθρωπον) und fragte ihn, ob er ihm raten würde, auszuziehen. Maximus soll aber die Antwort gesendet haben, dass er das keineswegs tun solle, „da es Gott nicht gefällt, dem römischen Reich unter der Herrschaft des Herakleios und seines Geschlechts Hilfe zu leisten“ (ἐπειδὴ οὐκ εὐδοκεῖ ὁ Θεός, ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἡρακλείου καὶ τοῦ γένους αὐτοῦ συμπραχθῆναι τὴν πολιτείαν τῶν Ῥωμαίων)¹¹⁰⁷.

Dieser Petros, Patrikios, Strategos und späterer Exarch von Afrika¹¹⁰⁸, war zum Zeitpunkt des Prozesses schon lange verstorben. Seinen Brief an Maximus sowie dessen Antwortbrief an ihn konnte die Anklageseite nicht vorlegen. Auf die Rückfragen des Maximus gestand der Zeuge der *Relatio motionis* zufolge, dass er sogar nicht genau wusste, ob Petros an Maximus (und Maximus an Petros) geschrieben hatte oder nicht, und dass sich die Anklage eher auf Gerüchte stützte, die unter den Soldaten verbreitet waren.¹¹⁰⁹ Wir kennen tatsächlich einige Briefe

¹¹⁰⁴ Zur „denial of imperial authority“ durch Maximus siehe auch HALDON, *Ideology and the Byzantine State* 88–90.

¹¹⁰⁵ Siehe eine der Anklagen des Sakellarios gegen Maximus im selben Prozess: Maximus the Confessor. *Documents from Exile* 54–60.

¹¹⁰⁶ Maximus the Confessor. *Documents from Exile* 48–50.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, 50.

¹¹⁰⁸ Zu seiner Person, Rang und Tätigkeiten siehe DUVAL, *Le patrice Pierre* 209–214.

¹¹⁰⁹ Maximus the Confessor. *Documents from Exile* 50.

des Maximos an den Strategos Petros, die lange zuvor verfasst worden waren¹¹¹⁰, doch diese haben ausschließlich dogmatischen Charakter. Nur ein Brief, geschrieben Mitte der 630er Jahre, erwähnt kurz die alle im Osten des Reichs lebenden Bürger betreffenden Gräueltaten der arabischen Eroberung¹¹¹¹. Es gibt aber keinen Brief darüber, ob Petros gegen die Araber kämpfen sollte; zumindest kennt die moderne Forschung keinen solchen Brief.

Deswegen können wir heute die Anklage des Hochverrats des Maximos zugunsten der Araber als nicht ausreichend begründet zurückweisen. Außerdem existierte, wie von Daniel Sahas bereits bemerkt, zum vom Anklagezeugen angegebenen Zeitpunkt, d. h. 633/634, noch keine Gefahr für Ägypten seitens der Araber: Sie rückten damals vorwiegend nach Palästina vor und begannen die Eroberung von Ägypten erst 639¹¹¹².

Obwohl diese Anklage höchstwahrscheinlich falsch war, ist für uns umso wichtiger, wie sorgfältig die Anklageseite sie ausgearbeitet hatte und wie vehement sie auf der Schuld des Maximos bestand: Immerhin wurde er im Prozess in allen Anklagepunkten schuldig gesprochen und verurteilt. Das zeigt, wie traumatisiert die offizielle Macht Mitte der 650er Jahre war, als sie unglücklichen Ereignissen aller Art begegnen musste. Die Existenz des Reichs wurde nämlich nach vielen Niederlagen in Seeschlachten, von denen eine 655 den Kaiser Konstans II. fast das Leben kostete, und mit der Vorbereitung der Belagerung Konstantinopels durch den Feldherrn (und späteren Kalifen) Muawiya¹¹¹³ nochmals infrage gestellt¹¹¹⁴. Und in dieser katastrophalen militärisch-politischen Lage wagten die religiösen Dissidenten die Religionspolitik des „gläubigen Kaisers in Christus“¹¹¹⁵ auch noch

¹¹¹⁰ Der Adressat ist dort bezeichnet als „Πέτρος ἰλλούστριος“: S. Maximi Confessoris Opera omnia. T. 2 509–533, 533–544 Dieser Titel (lat. illustris) begleitete oft, schon seit Spätantike, so C. Begass, den Titel des Patrikios (BEGASS, Die Senatsaristokratie des oströmischen Reiches 42–43).

¹¹¹¹ Die Zusammenfassung und Analyse dieser Briefe siehe bei SAHAS, The Demonizing Force of the Arab Conquests 101–105.

¹¹¹² SAHAS, The Demonizing Force of the Arab Conquests 114; KAEGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 98–104.

¹¹¹³ HOYLAND, In God's Path 103–112.

¹¹¹⁴ STRATOS, Byzantium in the Seventh Century III 51–52.

¹¹¹⁵ „πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεὺς“. Dieser Titel, eingeführt von Herakleios 629 und benutzt von allen seinen Nachkommen, war ein sehr kennzeichnender Ausdruck der byzantinischen Kaiser- und Reichsidee, da er alle ihre wesentlichen Elemente enthielt: das christliche Wesen der Kaisermacht, die Gotterwähltheit und die Einzigartigkeit des christlichen Reichs sowie die Identität des Reichs mit der Gemeinschaft aller „rechtgläubigen“ Christen. Siehe SHAHĪD, Heraclius: πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεὺς 225–237; KONIDARIS, Die Novellen des Kaisers Herakleios 58; RÖSCH, Onoma Basileias 106–108.

kritisieren und die kaiserliche Autorität in Glaubensfragen infrage zu stellen! Immerhin war das Reich eine Gemeinschaft der Christen, und was genau unter einem „Christen“ zu verstehen war, regulierten die sich nach auf kaiserliche Anordnung versammelnden Kirchensynoden sowie die kaiserlichen Constitutiones und Glaubensedikte, die Gesetzkraft hatten (*legis habet vigorem*)¹¹¹⁶. Deshalb ist es kein Wunder, dass der Widerstand der religiösen Dissidenten wie Maximus gegen die kaiserliche Macht, moderne Kategorien benutzend, sowohl als ein politisches als auch als ein religiöses Verbrechen eingeordnet werden kann.

Die zur Zeit der antidyotheletischen Prozesse schon etwa zwei Jahrzehnte andauernde Reichskatastrophe stellte für die traditionelle Reichstheologie somit eine deutliche Herausforderung dar. Bei der Deutung der schmerzhaften Ereignisse der jüngsten Vergangenheit entwickelte sich die Warum-Frage jedoch nicht in eine konstruktive Richtung, die eigenen militärischen, administrativen und religiös-politischen Fehler identifizieren und bei ihrer Verbesserung und Überwindung zu helfen, sondern in eine eskapistische und destruktive Richtung, nämlich die Suche danach, *wer* an der Katastrophe schuld war. Die Antwort der offiziellen Macht lautete, dass die Gegner der kaiserlichen Religionspolitik, nämlich die Dyotheleten, daran Schuld hatten. Doch damit diese irrationale und geschichtstheologische Anklage vernünftig und glaubwürdig klang, wurde sie vor Gericht (bzw. in der Vorbereitungsphase des Prozesses, wie im Fall von Papst Martin) in Form von Kollaboration mit den „Sarazenen“ erhoben. Durch die gewünschte geistliche oder zumindest physische Vernichtung dieser Gegner sollte der durch deren Widerstand bedrohten triumphalistischen Geschichtstheologie das Überleben in schwierigen Zeiten sowie das Verbleiben als einflussreichstes Modell der Geschichtsinterpretation gewährt werden.

Interessant ist, dass die Nachfolger der Religionslehre des Herakleios, nämlich die syrischen monotheletischen Maroniten, derselben Meinung über das Wesen der arabischen Eroberung waren. Die Dyotheleten hätten an der Eroberung Schuld, allen voran der verhasste Häretiker Maximus, so die maronitische *vita* des Maximus aus dem späten 7.–8. Jh., in der der Protagonist als die Urquelle jedes Unglücks des religiösen und gesellschaftlichen Lebens bezeichnet wird¹¹¹⁷. Maximus hätte dem Reich den Zorn Gottes zugezogen, „for, following the wicked Maximus, the wrath of

¹¹¹⁶ Zu den Grundlagen eines solchen Systems siehe z. B. die Anfangsseiten des *Codex Iustinianus*, die eben die Glaubensfragen betrachten, das Konzept der Rechtgläubigkeit (in Anlehnung an Nicaenum I und Constantinopolitanum I) feststellen sowie allen Dissidenten als *haeretici* und *crimina*-Täter mit verschiedenen Strafen (bis zur ewigen Verbannung) drohen. Cod. Iust. I, 1; I, 5 (Corpus iuris civilis II 5, 50–60).

¹¹¹⁷ BROCK, An early Syriac Life.

God punished every place which had accepted his error“¹¹¹⁸. Warum der Zorn Gottes auch die vielen dem rechtgläubigen Kaiser treuen Gebiete bestrafte, erklärt der Hagiograph nicht.

5.6. Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream

Die Warum-Frage blieb auch später noch aktuell. Nach der Verurteilung des Monotheletismus auf dem 6. Ökumenischen Konzil 680–681 musste der triumphierende Dyotheletismus seinen eigenen Modus der Erklärung der Niederlagen in den letzten Jahrzehnten erfinden.

Ende des 7. Jh. lebte auf dem Sinai der Mönch Anastasios (bekannt als Sinaites). Er wurde ca. 630 auf Zypern geboren, hielt sich in seinen Jugendjahren eine gewisse Zeit in Palästina auf und trat vermutlich um 660 in das Katherinenkloster in Sinai ein¹¹¹⁹. Ca. 700 schrieb er seine *Quaestiones et Responsiones*. Werke solchen Genres waren damals in der geistlichen Literatur weit verbreitet. Sie dienten der Beantwortung der brennendsten Fragen des christlichen Lebens und sind für Historiker die wahrscheinlich beste Quelle zur Alltagsgeschichte sowie zur Mentalität der breitesten Schichten der christlichen Bevölkerung.

Viele Fragen dieses Werks widmeten sich der neuen und fremden Macht der „Sarazenen“ oder „Ungläubigen“ (ἄπιστοι): Wieso macht Gott so etwas möglich? (Quaest. 65, 101) Muss man in der Kirche für diese Herrscher beten? (Quaest. 60) Wie soll sich ein Christ in Sklaverei oder Gefangenschaft oder bei Verfolgungen verhalten? (Quaest. 75, 87) Warum sind sich „andere Glauben“ so einig, während es unter Christen so viele Spaltungen gibt? (Quaest. 70)

Die arabische Eroberung erklärte Anastasios auf eine für moderne Forscher ziemlich logische Weise, nämlich durch die Vielzahl der Sünden der Christen und die dadurch bedingte Strafe Gottes. Er bildete aber dazu ein merkwürdiges Gleichnis: Es lebte in einer moralisch verdorbenen Stadt ein böser und verdorbener Demote (d. h. Mitglied einer der Zirkusparteien, der Blauen oder der Grünen), der in ein Kloster eintrat, mit seinen Übeltaten jedoch nicht aufhörte¹¹²⁰. Eines Tages wurde er zum Bischof der Stadt gewählt, aber nur, so sagte in der Darstellung des Anastasios ein von Gott geschickter Engel, weil „diese Stadt eines solchen Bischofs würdig ist“ (ὅτι ἡ πόλις αὕτη ἀξία τοιούτου ἐπισκόπου ἐστίν¹¹²¹).

Interessant ist selbst die Wahl der Figur, die alle Sünder des Reichs personifiziert – eines Demoten. Die Demen, die meistens aus jungen Männern bestanden und eine

¹¹¹⁸ Ibid., 318.

¹¹¹⁹ Anast. Sin. Questions and Answers 10.

¹¹²⁰ Ibid., 116-117.

¹¹²¹ Ibid., 117.

starke kollektive Identität besaßen, waren im frühen Byzanz schon immer unruhig gewesen¹¹²². Unter dem Kaiser Phokas gab es allerdings einige offene Aufstände einer der Demenparteien, nämlich der Grünen, und während des Bürgerkriegs zwischen Phokas und Herakleios bildete diese das soziale Rückgrat des Herakleios¹¹²³. An diesen Bürgerkrieg, der retrospektiv auch sinnlos schien, erinnerte man sich, wie die Zeilen des Anastasios zeigen, auch mehrere Jahrzehnte danach mit viel Schmerz.

Sein Gleichnis entwickelte Anastasios weiter:

„So, lieber Freund, wenn du siehst, dass jemand Unwürdiger oder Boshafter König oder Anführer oder Bischof ist, wundere dich nicht, sondern erfahre und glaube sicher, dass wir diesen Tyrann wegen unserer Gesetzlosigkeit übergeben wurden; und auch so haben wir mit unseren Übeltaten nicht aufgehört, sondern inmitten unserer Betrübnis machen wir weiter mit unseren bösen Taten. Und glaubt mir, wenn ich sage: Wenn das Volk der Sarazenen heute von uns weggeht, erwachen schon morgen die Blauen und Grünen (τὸ πρασινοβένετον), und sie werden einander umbringen, im Osten und Arabien und Palästina und in vielen anderen Gebieten.“¹¹²⁴

Diese Interpretation sieht die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Demen als die wahre Ursache aller späterer Unglücke und insbesondere der arabischen Eroberung: Sie hätten nach Anastasios dem Reich den Zorn Gottes zugezogen, und als Ergebnis geriet es unter die Macht der „ungläubigen Tyrannen“, das heißt der Araber. Die Strafe für die Römer sollte aber, so Anastasios, von den Arabern „mild und menschenfreundlich“ durchgeführt werden¹¹²⁵; so die Absicht Gottes, der sein Volk liebte und schonte. Die Araber jedoch hätten den Befehl Gottes missverstanden und sich zu den Römern grausam und unmenschlich verhalten (inklusive der Zerstörung vieler Kirchen Gottes sowie der Entweihung der Sakramente und Reliquien sowie Misshandlungen vieler Mönche und Nonnen¹¹²⁶). Dazu sieht Anastasios eine

¹¹²² CAMERON, *Circus Factions* 5–44, 74–104, 271–296.

¹¹²³ Zum Bürgerkrieg zwischen Phokas und Herakleios siehe Kapitel 1, Abschnitt 1.1 („Die Krisenzeit 602–613: historischer Überblick“) sowie ΒΟΟΤΗ, *Shades of Blues and Greens*.

¹¹²⁴ „Διὸ ἀγαπητέ, ἡνίκα ἴδης ἀνάξιόν τινα καὶ πονηρὸν ἢ βασιλέα ἢ ἄρχοντα ἢ ἀρχιερέα, μὴ θαυμάσης, ἀλλὰ μάθε καὶ πίστευε ἀκριβῶς, ὅτι διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν εἰς τοιοῦτους τυράννους παρεδόθημεν, καὶ οὐδὲ οὕτως τῶν κακῶν ἀπέστημεν, ἀλλὰ καὶ ἐν μέσῳ τῶν θλίψεων ὑπάρχοντες τὰ πονηρὰ ἔργα διαπραττόμεθα. Καὶ πιστεύσατέ μοι λέγοντι, ὅτι σήμερον ἐὰν ἀπέλθῃ ἐξ ἡμῶν τὸ ἔθνος τῶν Σαρακηνῶν, εὐθέως αὖριον ἀνεγείρονται τὸ πρασινοβένετον, καὶ ἑαυτοὺς κατασφάζουσιν, ἡ Ἀνατολή καὶ ἡ Ἀραβία καὶ Παλαιστίνη, καὶ ἄλλα πολλὰ χωρὰ.“ *Anast. Sin. Questions and Answers* 117.

¹¹²⁵ *Anast. Sin. Questions and Answers* 162.

¹¹²⁶ *Ibid.*, 161–162.

Analogie in der alttestamentlichen Geschichte: Genauso „mild und menschenfreundlich“ sollten die „Assyrer“ (d. h. das neubabylonische Reich unter Nebukadnezar II.) mit den Juden umgehen; stattdessen zerstörten sie das ganze Jerusalem zusammen mit dem Tempel. Deshalb verdienten die „Assyrer“ eine grausame Strafe: Gott „rottete sie aus“ (ἐξήλειψε τοὺς Ἀσσυρίους)¹¹²⁷. Für ihre Verbrechen, so Anastasios, erwartet die Araber vor allem „die ewige Strafe“ (τὴν αἰώνιον κόλασιν); die alttestamentliche Parallele zeigt aber, dass der Autor für sie auch auf eine irdische Strafe hoffte, das heißt auf das baldige Ende ihrer Macht.

Die Geschichtsdeutung des Anastasios, wie dargestellt in seinen „Fragen und Antworten“, ist unseres Wissens der erste Versuch, mit dem Faktum der arabischen Eroberung besonnen und konstruktiv umzugehen. Anastasios sucht nicht nach Schuldigen, die er für die Katastrophe verantwortlich machen kann (z. B. religiöse Dissidenten). Das ist ein gutes Beispiel eines „inneren“, konstruktiven Umgangs mit traumatischen Erinnerungen, nach Aleida Assmann einer „Internalisierung“ der Schuld und Verantwortung, statt ihrer „Externalisierung“, d.h. statt sie einem anderen zuzurechnen¹¹²⁸.

Anastasios sieht die Ursache dieser göttlichen Strafe – der arabischen Eroberung – vor allem im gegenseitigen Blutvergießen der „Blauen“ und der „Grünen“. Historisch gesehen ist dies nicht ganz korrekt: Diese Auseinandersetzungen sollen nach unseren Nachrichten nur beim Verlust Ägyptens eine gewisse (aber nicht hauptsächliche) Rolle gespielt haben¹¹²⁹. In anderen Teilen des Reichs soll in den frühen 630er Jahren ein relativer innerer Frieden geherrscht haben. Das wusste Anastasios nach etwa zwei Generationen wahrscheinlich nicht mehr. Im siebten Jahrhundert folgten im Nahen Osten nacheinander Unruhen, Revolten und Kriege, weswegen es kaum erstaunlich ist, dass die allgemeine „reale Geschichte“ im kollektiven Gedächtnis verloren ging. Darüber hinaus war Anastasios eher Geschichtstheologe als Historiker, was für Denker seiner Zeit üblich war. Und geschichtstheologisch ergibt diese Deutung Sinn. Durch die Sünden der Bürger, vor allem durch das gegenseitige Blutvergießen, habe das „erwählte Volk“ den Zorn Gottes auf sich gezogen, der sich durch die Invasion der „neuen Assyrer“ äußerte; da aber das von Gott erlaubte Maß der Bestrafung des „erwählten Volks“ vielfach überschritten wurde, sollen sie bald, wie auch ihre alttestamentlichen Vorgänger, vernichtet werden. Die Vorteile einer solchen geschichtstheologischen Interpretation sind offensichtlich: Sie stützt sich auf innere Zusammenhänge, verschweigt nicht die Fehlschläge des Reichs, erklärt die seit Jahrzehnten dauernde Herrschaft

¹¹²⁷ Ibid., 162.

¹¹²⁸ ASSMANN, Der lange Schatten 170–171.

¹¹²⁹ Chronique de Jean de Nikioû 448.

der „Ungläubigen“ verständlich und gibt sich eine auf die heilige Geschichte stützende Zuversicht auf ein baldiges Ende ihrer Macht.

Derselbe Anastasios Sinaites entwickelte aber in seiner dritten, ebenso um 700 geschriebenen Homilie, die unter den Titeln *In constitutionem hominis secundum imaginem Dei* oder *adversus Monotheletas* bekannt ist¹¹³⁰, eine ganz andere Erklärungsweise der arabischen Eroberung. Der Inhalt der Homilie ist eine theologische sowie geschichtstheologische Widerlegung der „Häresie“ des Monotheletismus, und schon am Anfang beweint der Autor, wie weit sich diese „Krankheit“ (ἡ νόσος) ausgebreitet und wieviel Unglück sie mitgebracht habe. Nach der kurzen Darstellung des Ursprungs und der Anfangsphase dieser „Häresie“ macht Anastasios eine kurze Bemerkung über den Tod des Herakleios und die Verbannung von Papst Martin durch dessen Enkel Konstans II.¹¹³¹ und kommt unmittelbar danach zur folgenden Behauptung:

„Und bald [nach der Verbannung des Martinos unter Konstans II. – A. S.] stieg Amalek aus der Wüste auf und stürzte uns, das Volk Christi. Das war die erste schreckliche und entscheidende Niederlage der römischen Armee, ich meine das Blutvergießen bei Gabitha und Hiermuchas und Dathemos, danach [kam] der Verlust und die Verbrennung von Palästina, Kaisareia und Jerusalem ... [es folgt die Aufzählung anderer Niederlagen – A. S.]“¹¹³².

Die „Anführer und Machtinhaber der Römer“, fährt Anastasios fort, kamen aber auch in dieser Lage „nicht zur Vernunft“ (οὐδ’ εἰς συναίσθησιν ἦλθον) und verstärkten nur die Repressionen gegen „die Orthodoxen“, indem sie den Mönch Maximos sowie Papst Martin viel physisches sowie geistiges Leid zufügen ließen¹¹³³. „Warum“, fragt dann Anastasios, „ist über uns so eine Strafe Gottes gekommen?“¹¹³⁴ und listet nochmals die Niederlagen und Verwüstungen der Araber auf. Dieses Unheil, so der Autor, „hörte nicht auf, bis der Verfolger des Martinos [gemeint Konstans II. – A. S.] in Sizilien durch das Schwert umkam.“¹¹³⁵ Nachdem aber dessen Nachfolger, „der

¹¹³⁰ Anastasii Sinaitae Sermones duo 53–84.

¹¹³¹ Anastasii Sinaitae Sermones duo 59.

¹¹³² „καὶ θᾶπτον ἀνέστη ὁ ἐρημικὸς Ἀμαλῆκ τύπτων ἡμᾶς τὸν λαὸν τοῦ Χριστοῦ. Ἐκεῖνη οὖν ἦν ἡ πρώτη καὶ φοβερὰ καὶ ἀνίατος τοῦ Ῥωμαϊκοῦ στρατοῦ πτῶσις, ἡ κατὰ τὸν Γαβιθᾶν λέγω καὶ Ἰερμουχᾶν καὶ τὴν Δαθεμῶν αἰμοχυσία, μεθ’ ἣν αἱ Παλαιστινῶν καὶ Καισαρέων καὶ Ἱεροσολύμων ἀλώσεις καὶ ἐμπρήσεις...“ Anastasii Sinaitae Sermones duo 59–60 Die Schlacht von Gabitha (Jarmuk) gehört ins Jahr 636; unter „Dathemos“ ist wahrscheinlich das Gefecht bei Dathnin in Südpalästina in Februar 634 zu verstehen, siehe oben, Abschnitt 5.3 („Die arabische Eroberung der römischen Levante (634–641): historischer Überblick“).

¹¹³³ Anastasii Sinaitae Sermones duo 60.

¹¹³⁴ „Τί δὲ καὶ ἡ τούτων ἡμῶν ἐκ θεοῦ ἀντίδοσις;“ Ibid.

¹¹³⁵ „ἦτις οὐκ ἐπαύσατο, ἄχρις ἂν ὁ Μαρτίνου διώκτης ἐν Σικελίᾳ ὑπὸ μαχαίρας ἀπέθανεν“. Ibid, 60–61.

fromme Konstantin“ (IV.), die ökumenische Synode versammelte und die gottwidrige Häresie verdammen ließ, herrschte sofort „im ganzen Römerreich“ (πάση τῇ Ῥωμανίᾳ) „die Ruhe, der Trost und der ungewöhnliche Frieden.“¹¹³⁶

Diese Interpretation sieht zwar logisch und überzeugend aus, ist aber ein klassisches Stück dyotheletischer Religionspropaganda und widerspricht, wie schon von Jan Louis van Dieten bemerkt, der historischen Reihenfolge der Ereignisse¹¹³⁷. Als quasi-historisch wird der Ansatz des Anastasios auch in neuerer Forschungsliteratur angesehen.¹¹³⁸ Die hauptsächliche Manipulation wird von Anastasios mit der Chronologie begangen: Die arabische Eroberung von Syrien und Palästina gehört noch, wie in der modernen Forschung gut bekannt, in die Regierungszeit des Herakleios, und nicht etwa zwanzig Jahre später, wie Anastasios es zu zeigen bestrebt. Es ist nicht möglich, dass der Autor diese einfache Tatsache nicht wusste: In die tatsächliche Zeit der Eroberung, die späten 630er Jahre, fällt seine eigene Kindheit, und in den 650er Jahren war er schon junger Mann. Deshalb müssen wir diese Umdatierung als eine absichtliche Manipulation betrachten.

Diese Umdatierung dient dem Hauptzweck des Autors, nämlich der Darstellung der arabischen Eroberung als des geschichtstheologischen *Ergebnisses* des Monotheletismus, als Strafe Gottes für diese „Häresie“. Dass der Monotheletismus als staatliche Lehre im eigentlichen Sinne historisch vor der arabischen Eroberung noch nicht einmal existierte (erst 638, noch während des arabischen Kriegs, wurde er zur offiziellen Religionslehre erhoben¹¹³⁹), und dass deshalb zwischen den beiden Punkten kein Kausalzusammenhang bestehen konnte, scheint Anastasios keine Sorgen gemacht zu haben.

Was den „schlagenden Beweis“ der geschichtstheologischen Überlegenheit des Dyotheletismus über den Monotheletismus in der Darstellung des Anastasios anbetrifft, das heißt die Feststellung, dass erst mit dem sechsten Ökumenischen Konzil alle Verwüstungen des Römerreichs durch die Araber zum Ende kamen und endlich Frieden herrschte, so ist er auch nicht wahr. Erstens war Konstantin IV. nicht der Erste, dem es gelang, einen für das Reich vorteilhaften Frieden mit den Arabern zu schließen: Dies gelang schon seinem Vater Konstans II. im Jahre 659¹¹⁴⁰ – eine Tatsache, die der diesem „häretischen“ Kaiser feindlich gesonnene Anastasios natürlich nicht erwähnen konnte. Zweitens hatte historisch gesehen das sechste Ökumenische Konzil mit dem Frieden im Osten nichts zu tun: Der wurde schon vor

¹¹³⁶ „ἀνεσιν καὶ παράκλησιν καὶ εἰρήνην οὐ μετρίαν“. Ibid., 61.

¹¹³⁷ VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen 182–185.

¹¹³⁸ LARISON, Return to Authority 146; OHME, Die Bedeutung der Geschichtstheologie 34–35.

¹¹³⁹ LARISON, Return to Authority 76; WINKELMANN, Streit 85–86, Nr. 50.

¹¹⁴⁰ STRATOS, Byzantium in the Seventh Century III 187–190.

dem Konzil 677/78 abgeschlossen¹¹⁴¹, insofern war, wie es van Dieten ausdrückte, „die Ruhe vor den Arabern tatsächlich Voraussetzung des 6. Konzils und nicht eine Folge davon.“¹¹⁴² Drittens dauerte dieser Frieden, den Anastasios als eine Art „immerwährend“ feierte, nur eine gewisse Zeit, in der weitere Expansionen der Araber durch die zweite Fitna (Bürgerkrieg) verhindert wurden.¹¹⁴³ Der nächste und für Byzanz erfolglose Krieg mit dem Kalifat begann 691/692, unmittelbar nach dem Ende der Fitna¹¹⁴⁴, und Anastasios konnte das wissen, ignorierte es jedoch. Darüber hinaus zeigten die späteren Ereignisse wie z. B. die zweite arabische Belagerung Konstantinopels (717), dass auch das echt orthodoxe, jeder möglichen „Häresie“ feindliche Reich am Rande der vollständigen Vernichtung stehen konnte. Das konnte Anastasios noch nicht wissen; das wusste aber schon der hundert Jahre später lebende Theophanes, der die Homilie des Anastasios in sein Geschichtswerk ziemlich wörtlich integrierte, aber die Erwähnung eines „ewigen“ Friedens nach 681 ausließ¹¹⁴⁵: Dieser würde, abgesehen von seiner Unrichtigkeit, auch dem chronographischen Bericht des Theophanes widersprechen.

Die antimonotheletische Homilie präsentiert Anastasios Sinaites also in einem ganz anderen Licht als seine etwa zur selben Zeit verfassten *Quaestiones et responsiones*. Die jüngste traumatische Vergangenheit deutet er in beiden Werken geschichtstheologisch, aber auf sehr unterschiedliche Art und Weise. Während die an die einfachen Christen unter der arabischen Herrschaft gerichteten *Fragen und Antworten* es erlauben, den Autor als einen konstruktiven Denker zu identifizieren, der keinen Sündenbock sucht, sondern die innenpolitischen Gründe der schnellen Reichskatastrophe betrachtet, kann man einen solchen Denker in seinem anderen Werk nicht erkennen. In der dritten Homilie des Anastasios wird die Verantwortung für die Niederlagen ebenso *externalisiert* wie in der Mehrheit der griechischsprachigen Quellen davor sowie danach. Wie die Texte der vorhergehenden monotheletischen Periode die Schuld und Verantwortung auf die Dyotheleten schieben, machten Letztere, als sie nach 681 an die Macht in der Kirche kamen, logischerweise ihre seit langem verhassten Opponenten zu den Schuldigen. Die dritte Homilie des Anastasios kann man als einen paradigmatischen Text dieser neuen und triumphalen dyotheletischen Welle betrachten, da sie zum ersten Mal eine Verbindung zwischen der monotheletischen „Häresie“ und dem Erfolg der arabischen Eroberung herstellt. Die Eroberung wird von diesem Standpunkt als eine direkte

¹¹⁴¹ STRATOS, Byzantium in the Seventh Century IV 46.

¹¹⁴² VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen 183.

¹¹⁴³ HAWTING, The First Dynasty of Islam 46–57.

¹¹⁴⁴ Ibid., 64–65; STRATOS, Byzantium in the Seventh Century V 30–33.

¹¹⁴⁵ Theophanis chronographia 329–332, dazu auch VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen 183–184.

und baldige Strafe Gottes für diese „Häresie“ angesehen. Dabei enthielt sich Anastasios der Homilet auch nicht der historischen Fälschung, nämlich der Umdatierung der Eroberung um zwei Jahrzehnte.

Kennzeichnend ist, dass es die antimonotheletische Homilie des Anastasios war und nicht seine *Fragen und Antworten*, die einflussreich in der späteren Chronographie blieb. Keiner der Chronisten interpretiert die arabische Eroberung durch die innenpolitische Schwäche des Reichs und den Kampf verschiedener Gruppen und Parteien, doch zwei der detailliertesten Chroniken der späteren Zeiten – die des Theophanes und die des Kedrenos – übernehmen gerne und wörtlich die alle Fehler der kaiserlichen Regierung rechtfertigende Erklärung der dritten Homilie. Ausschließlich die Monotheleten, die an der Macht waren, hätten Schuld an der Eroberung – so ist die Botschaft der beiden Chronisten.

Der relevante Abschnitt der dritten Homilie des Anastasios, beginnend mit „Bald stieg Amalek aus der Wüste auf ...“, folgt in ihren chronographischen Darstellungen direkt dem Bericht über den Monotheletismus, der gänzlich in dasselbe Jahr platziert wird¹¹⁴⁶. Die teils wörtliche, teils zusammenfassende Übernahme des die zwanzigjährige Geschichte des Monotheletismus besprechenden homiletischen Textes des Anastasios in ein chronographisches Narrativ brach logischerweise die Regelung und Reihenfolge der Ereignisse bei Theophanes und Kedrenos. Als Ergebnis finden wir unter demselben Jahr AM 6121 (629/630 n. Chr.) sowohl die Nachricht von den Prozessen um den Papst Martin und den Mönch Maximos, die auf Mitte der 650er Jahre zu datieren sind, als auch die Erwähnung der arabischen Siege, die alle in die 630er und frühen 640er gehören, und beendet wird der Bericht mit der Erzählung über den Mord an Kaiser Konstantin II. im Jahr 668. Die beiden Chronisten waren sich durchaus bewusst, dass alle diese Ereignisse nicht gleichzeitig geschahen, da sie auch in späteren Teilen ihrer Werke separat behandelt werden, aber das führte zur unnötigen Doppelung der relevanten Berichte: Merkwürdigerweise stirbt Herakleios bei Theophanes zweimal, im Bericht zum Jahr 629/30 und zum Jahr 640/41¹¹⁴⁷, was dem korrekten Datum seines Todes entspricht.

Erstaunlich ist nicht nur, dass die geschichtstheologische Spekulation des Anastasios bei den größten späteren Chronisten mit Freude angenommen wurde,

¹¹⁴⁶ AM 6121 n. Chr. bei Theophanes, das 20. Regierungsjahr des Herakleios bei Kedrenos, beides stimmt zum Jahr 629/630 n. Chr. Das ist ein bisschen zu früh für die arabisch-byzantinischen Auseinandersetzungen: Theophanis *chronographia* 332; Georgii Cedreni *hist. compendium* 702–704. Detaillierter zur arabischen Eroberung und dem Monotheletismus in der *Chronographia* des Theophanes siehe SIROTENKO, *Constructing Memory* 236–39.

¹¹⁴⁷ Theophanis *chronographia* 330, 341.

sondern auch, dass sie die bloße Struktur ihrer Werke änderten, sodass diese Spekulation Sinn ergab. Die Hauptfigur ist hier Theophanes, der erstens auch andere Quellen außer der Homilie des Anastasios¹¹⁴⁸ und zweitens die freie Wahl hatte, wie er mit dem Bericht des Anastasios umgehen sollte. Und obwohl Theophanes in seinen Berichten zu AM 6123 – AM 6132 (631/32–640/41 n. Chr.) die arabische Eroberung richtig datiert, relativ glaubwürdig bespricht und keinen inneren Zusammenhang zu den kirchenpolitischen Angelegenheiten zu suchen scheint, wirkt sein Bericht zu AM 6121 unnötig und unverständlich, wenn man ausschließlich einen historisch-chronologischen Ansatz seitens dieses Chronisten vermutet. Kaum kann aber ein Historiker gerechtfertigt werden, der, obwohl er weiß, wann die arabische Eroberung tatsächlich stattfand, dennoch die um zwanzig Jahren falsche Datierung und die damit verbundene Fehlinterpretation einer seiner Quellen übernimmt. Und genau das ist bei Theophanes der Fall.

Die Gründe für diese bewusste Übernahme der falschen Nachrichten sowie für die wichtige Kompositionsentscheidung des Theophanes, nämlich die Platzierung des von Anastasios entlehnten Berichts (AM 6121) unmittelbar vor seinem langen Bericht über die Araber und ihre frühen Eroberungen (AM 6122–AM 6132), kann man nur durch die große ideologische und geschichtstheologische Bedeutung erklären, die der Bericht des Anastasios für Theophanes hatte. Die sich auf Anastasios stützenden Zeilen dienten der Beantwortung der großen Warum-Frage, nämlich der Interpretation des Erfolgs der arabischen Eroberung. Dieser Erfolg der „neuen Amalekiter“ über das gotterwählte „Volk Christi“ sollte als *Ergebnis* und Strafe Gottes für das Verfallen des Kaisers und Reichs in die „gottfeindliche Häresie“ des Monotheletismus angesehen werden. Deswegen diese sonderbare Reihenfolge der Ereignisse bei Theophanes, deswegen diese sonderbare Platzierung. Der Monotheletismus als Ursache und Anstoß der Eroberung war eine der besten Methoden das zu begreifen, was man mit anderen Arten und Weisen nicht begreifen konnte oder eher nicht wollte. Das wäre auch eine überzeugende Interpretation, wenn Theophanes später nicht andere Nachrichten und Datierungen angegeben hätte, die ihr widersprechen.

Während Theophanes und Kedrenos für den Bericht über die arabischen Eroberungen auch andere Quellen als die Homilie des Anastasios Sinaites benutzten und deshalb die arabische Eroberung in anderen Teilen ihrer Werke glaubwürdiger darstellten, war dies bei Georgios Monachos, Michael Glykas und Konstantin Manasses nicht der Fall. Offenbar hatten sie als Quelle nur die Homilie des Anastasios oder einen anderen ihr nahen Text. Wir stoßen in ihren Werken an eine

¹¹⁴⁸ Van Dieten identifizierte einen bis heute nicht erhaltenen Text, der als gemeinsame Vorlage für Theophanes sowie das *Synodicon vetus* diente. VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen 195–203.

Stelle, die nur von Texten dieser „radikal-dyothetischen“ Strömung beeinflusst sein kann: Bei Monachos und Glykas gerät nämlich das gesamte arabische Narrativ – die Erscheinung des „Pseudopropheten“ inklusive! – in die Regierungszeit des Konstans II. (641–668)¹¹⁴⁹. Manasses verwendet eine andere narrative Strategie, die nach Aleida Assmann als Schweigen oder Ausblenden¹¹⁵⁰ bezeichnet werden kann: In seiner Verschronik gibt es die arabischen Eroberungen überhaupt nicht! Die Araber werden als „Räuber“ (οἱ λησται) erstmals im dem Kaiser Leontios (695–698) gewidmeten Abschnitt erwähnt, im Kontext der kaiserlichen Flottenexpedition nach Nordafrika gegen den umayyadischen Kalifen Abd al-Malik.¹¹⁵¹

In diesen Darstellungen hat der Kaiser Herakleios mit den arabischen Eroberungen überhaupt nichts zu tun; er soll gestorben sein, bevor sie begannen. Eine Umdatierung wie diese würde Anastasios Sinaites gerne vornehmen, wenn er Historiker wäre. Interessant ist aber, dass diese Umdatierung bei Georgios Monachos und Glykas zu anderen Zwecken als bei Anastasios gemacht wird. Die umdatierte Eroberung steht bei ihnen in keinem Fall mit dem Monotheismus in Verbindung, auch wenn beide diese Lehre verurteilten. Georgios Monachos und Glykas sahen diese „Häresie“ offenbar als eine „persönliche“ Sünde des Herakleios, wie auch seine zweite illegitime Ehe, die unmittelbar danach erwähnt wird, und für beides habe Herakleios eine „persönliche“ Strafe bekommen – seine schwere Krankheit und den Tod¹¹⁵². Für den Staat hatten diese Sündenfälle des Kaisers nach Georgios Monachos und Glykas keine negativen Auswirkungen. Die arabische Eroberung, die in eine spätere Zeit verschoben wird, sieht bei ihnen keineswegs wie eine göttliche Strafe für die kaiserliche „Häresie“ aus. Das ist der große Unterschied zwischen ihrer Interpretation und der des Anastasios Sinaites, Theophanes und Kedrenos.

Der Grund für die Umdatierung der arabischen Eroberung in eine spätere Zeit bei Georgios Monachos, Glykas und Manasses dürfte eine erwünschte partielle Rechtfertigung des Herakleios gewesen sein. Der Triumphator über die Perser und der große Feldherr sollte die Schande der Niederlagen durch bloße „Räuber“ nicht tragen; andere, weniger berühmte Herrscher sollten sie tragen.

Die westliche, ebenfalls dyothetische historiographische Tradition hat eine stark unterschiedliche Darstellung aufzuweisen. Als Verbindungsmotiv zwischen dem Herakleios-Stoff und dem arabischen Stoff dient die astrologische Legende um Herakleios. Die Legende, zuerst in der Fredegarchronik zu finden, wurde durch

¹¹⁴⁹ Georgii monachi chronicon 697; Michaelis Glycae Annales 513–515.

¹¹⁵⁰ ASSMANN, Der lange Schatten 174–179.

¹¹⁵¹ Manasses 3834–3849 (Const. Manassis Brev. Chronicum 209–210).

¹¹⁵² Georgii monachi chronicon 673; Michaelis Glycae Annales 512–513.

diese Quelle den Chronisten in vielen Teilen Europas bekannt¹¹⁵³: Sie stellt den Kaiser ziemlich positiv dar: Er soll nicht nur „schön“ und „tapfer“, sondern auch sehr „in den Wissenschaften gelehrt“ gewesen sein. So praktizierte er Astrologie, und mit deren Hilfe erfuhr er, dass sein Reich von „beschnittenen Völkern“ verwüstet werden würde. Sein Befehl, die Juden taufen zu lassen, konnte jedoch das Unvermeidliche nicht aufhalten, da bald die „Sarazenen“ kamen, ein anderes „beschnittenes Volk“, das sein Reich verwüstete¹¹⁵⁴. Der Monotheletismus wird dabei zumeist nicht genannt. Kennzeichnend ist, dass in diesem Kontext oft nicht die arabische Eroberung als geschichtstheologische Folge des Monotheletismus hingestellt wird (wie im byzantinischen chronographischen Mainstream), sondern umgekehrt der Monotheletismus als Folge der Eroberung¹¹⁵⁵. So soll Herakleios „der Unglückliche“ (*infelex*) verzweifelt über den Verlust so vieler Gebiete an die Sarazenen der „eutychianischen Häresie“ gefolgt sein (d. h. dem Miaphysitismus; zwischen Monotheletismus und Miaphysitismus wird kein Unterschied gemacht) und die „christliche Religion“ damit verlassen haben¹¹⁵⁶.

Die in der byzantinischen Chronistik nach 681 oft zu findende Erklärung der arabischen Eroberung durch den Monotheletismus als göttliche Strafe für diese „Häresie“, ist in westlichen Quellen seltener anzutreffen. Diese Interpretation geht auf die um 870 von Anastasius Bibliothecarius verfasste lateinische Übersetzung der *Chronographia* des Theophanes zurück. Die Nachricht des Theophanes über den Aufstieg des „Amalek aus der Wüste“ übersetzt Anastasius wörtlich¹¹⁵⁷, und

¹¹⁵³ Fredegarii et aliorum chronica 153 sowie z. B. Chron. ad annum 741 14; Chronicon Moissiacense 286; Chron. Hugonis Flaviniacensis 323; Hugonis Floriacensis Historia 397; Chronicon Epternacense 45.

¹¹⁵⁴ Zu dieser Legende siehe im Kapitel 4, Abschnitt 4.3 („Der Häretiker, der das Kreuz Christi aufrichtete: Schwierigkeiten dyotheletischer Interpretationen“) sowie im Kapitel 3, Abschnitt 3.3.3 („Die Taufe der Juden“).

¹¹⁵⁵ Das ist ein wichtiger Punkt, an dem wir mit Stefan Esders, der die arabische Eroberung bei „Fredegar“ als eine Folge des Monotheletismus ansieht, nicht übereinstimmen. Siehe auch Kapitel 4, Abschnitt 4.3 („Der Häretiker, der das Kreuz Christi aufrichtete: Schwierigkeiten dyotheletischer Interpretationen“) sowie ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 281.

¹¹⁵⁶ „Eraglius vedens, quod eorum violenciae non potuissit resistere, nimia amaretudines merorem adreptus, infelex Euticianae aeresis iam sectans, Christi cultum relinquens, habens uxorem filiam sorores suas, a febre vexatus, crudeliter vitam finivit“. Fredegarii et aliorum chronica 154 sowie Chron. ad annum 741 14; Chron. Hugonis Flaviniacensis 323; Chronicon Epternacense 45.

¹¹⁵⁷ „Taliter ergo ecclesia tunc per imperatores et impios sacerdotes turbata, surrexit desolatorius Amalec feriens nos, populum Christi, et fit prima ruina terribilis Romani exercitus, illa scilicet, quae secundum Gabitham et Hermuchan ac Dathemitarum

„τύπτων ἡμᾶς τὸν λαὸν τοῦ Χριστοῦ“ bei Theophanes wird ebenso wörtlich als *feriens nos, populum Christi* übersetzt, was vielleicht als Beweis dafür dienen kann, dass der lateinische Chronist sich selbst und seine Landsleute zur selben religiös-politischen Gemeinschaft zurechnete wie sein griechischer Kollege. Interessant ist aber, dass der nächste Kompilator dieser Chronik, der im langobardischen Kampanien im späten 10. bis zum frühen 11. Jh. lebte, diesen Satz in seine *Historia romana* komplett einschließt, mit Ausnahme des Pronomens *nos*.¹¹⁵⁸ Das heißt, das Volk Christi, wie es im Osten war, war für ihn offenbar nicht mehr sein Volk.

Außerhalb dieser Texte, die durch Theophanes im direkten Zusammenhang mit dem griechischen dyotheletischen Dossier standen, finden wir eine ähnliche geschichtstheologische Deutung der Eroberung durch die „Häresie“ nur in sehr späten lateinischen Chroniken. Der erste Autor, der diese zwei Konzepte in einem inhaltlichen Zusammenhang betrachtete, wobei das eine das andere bedingte und im Ergebnis eine negative Beurteilung des Herakleios ausdrückte, war unserer Recherche nach Frutolf von Michelsberg in Bamberg im frühen 12. Jh. Er schrieb in seinem *Chronicon universale*:

„Heraclius a Sergio patriarcha et ab Anastasio¹¹⁵⁹ quodam aliisque hereticis circumventus, in Euthicianam incidit heresim, et mathematicus factus est et astrologus, vidit imperium suum a circumcisis gentibus esse vastandum; mittensque ad Dagobertum regem Francorum, omnes regni eius Iudeos baptizari petiit et imperavit, ipseque per omnes imperii sui fines et provincias idem fieri decrevit. Post haec Agareni, qui et Sarraceni, gens circumcisa, provincias Heraclii vastant“¹¹⁶⁰.

Diese Zeile aus dem Werk des Frutolf ist die erste in der westlichen Chronistik selbstständige Verbindung des Erfolges der arabischen Eroberung mit der

effusionem sanguinis est effecta [...] sed et patrata in Phoenice omnimoda Romani exercitus et classis perditio omniumque Christianarum plebium atque locorum destructio, quae non cessavit, donec ecclesiae persecutor in Sicilia male peremptus est“. Anast. Bibl. chron. tripartita 208.

¹¹⁵⁸ „Taliter ergo Ecclesia tunc per imperatores et impios sacerdotes turbata, surrexit desolatorius Amalec persequens populum Christi, et fit prima ruina terribilis Romani exercitus...“ Landulphus Sagax. *Historia miscella* 1043.

¹¹⁵⁹ Offenbar ist Athanasios, der miaphysitische Patriarch von Antiocheia gemeint.

¹¹⁶⁰ Bis die Neuedition der Chronik des Frutolf von Michelsberg (Die Chronik des Frutolf von Michelsberg) erscheint, müssen wir die alte Ausgabe von Georg Waitz verwenden, welche die Arbeit des Frutolf von Michelsberg seinem späteren Kompilator und Fortsetzer Ekkehard von Aura zuschreibt: Ekkehardi chronicon universale 153. Zum aktuellen Stand des Editionsprojektes siehe: <http://www.mgh.de/datenbanken/scriptores/bambergerweltchronistik/frutolf-fortsetzungen/> (letzter Aufruf 01.06.2020). Zu Frutolf im Allgemeinen siehe SCHMALE, Frutolf von Michelsberg.

kaiserlichen Häresie (sie wird hier als „Eutychianismus“, d. h. Miaphysitismus, und nicht korrekt als Monotheletismus bezeichnet). Offenbar benutzte der Autor sowohl die lateinischen Übersetzungen des Theophanes als auch die Tradition der Fredegar-Chronik, auf welche einige seiner Nachrichten zurückgehen. Die Version des Frutolf reproduziert aber weder Theophanes noch Fredegar. Frutolf fasst alle negativen Nachrichten über Herakleios, die er in seinen Quellen finden konnte, zusammen und es entsteht eine kurze und konsequente Darstellung der arabischen Eroberung. Die Sünden des Kaisers, so die Botschaft des Frutolf, hätten dazu geführt und er listet diese auf: der Abfall zur „eutychianischen“ Häresie und Astrologie (beide Sünden folgen nacheinander) und der falsche Befehl, die Juden taufen zu lassen. Unmittelbar danach folgt die göttliche Strafe – die arabische Eroberung.

Die Version des Frutolf wurde in der westlichen Weltchronistik des 12. und 13. Jahrhunderts ziemlich populär: Auf sie geht die Darstellung der arabischen Eroberung des Otto von Freising, des Gottfried von Viterbo und der *Annales Magdeburgenses* zurück¹¹⁶¹. Denselben kausalen Zusammenhang zwischen der Häresie und der Invasion der „Sarazenen“ sehen auch Hugo von St. Victor und Vinzenz von Beauvais¹¹⁶². Wahrscheinlich kann man die besondere Popularität solch einer „einfachen“ Art und Weise der Erklärung des Erfolgs der „gottlosen Sarazenen“ durch die in der Kreuzzugsepoche übliche Interpretationsmethode erklären, die für den Abfall vom „wahren Glauben“ eine unverzügliche göttliche Strafe in Form eines Sieges der „Ungläubigen“ erwartete.

Nebenbei gab es aber auch in der Kreuzzugsepoche einige Anhänger der früheren, auf Fredegar zurückgehenden Auffassung, der zufolge die monotheletische Lehre, zwar auch „Häresie“ genannt, nicht als Ursache, sondern eher als Ergebnis der militärischen Niederlagen angesehen wurde¹¹⁶³.

Als einen dyotheletischen chronographischen Mainstream sollen wir also die auf Anastasios Sinaites zurückzuführende Ansicht bezeichnen, der zufolge die arabische Eroberung als Strafe Gottes für die „Häresie“ des Monotheletismus, in die Herakleios und seine Nachfolger fielen, angesehen wurde. Historisch gesehen ist eine solche Deutung falsch, da die Reihenfolge nicht stimmt: Die Lehre des Monotheletismus entwickelte sich gleichzeitig mit den frühen arabischen Eroberungen, nicht früher, und kann deshalb keinesfalls als deren geschichtstheologische „Ursache“ betrachtet werden. Diese Deutung war aber so populär, dass ihre Hauptvertreter, Anastasios Sinaites und Theophanes, sich einer offenbaren Falsifikation nicht enthielten – einer groben Umdatierung der Eroberung, damit sie Sinn ergab.

¹¹⁶¹ Ottonis Frisingensis chronica 242; Gotifredi Viterbiensis pantheon 196; Annales Magdeb. 129.

¹¹⁶² Hugonis de St. Victore libri decem 270; Biblioteca mundi Vinc. Bellovacensis 912.

¹¹⁶³ Chronicon Epternacense 45; Martini Oppaviensis chronicon 458.

Verbreitet war sie sowohl im griechischen Osten als auch im lateinischen Westen, doch seit unterschiedlichen Zeitpunkten, und Rivalen hatte sie überall. Im griechischen Osten herrschte eine gegensätzliche Ansicht, die ebenfalls „antihistorisch“ war, der zufolge Herakleios mit der arabischen Eroberung nichts zu tun hatte, da er angeblich schon vor ihrem Beginn gestorben war. Ihre Anhänger (Georgios Monachos, Glykas, Manasses) benutzten dieselbe Methode wie Anastasios Sinaites (Umdatierung), aber zu einem anderen und entgegengesetzten Zweck, nämlich zur wenigstens partiellen Rechtfertigung des Herakleios.

In der westlichen Geschichtsschreibung ist eine dem byzantinischen Mainstream ähnliche Wahrnehmung erst sehr spät dominant geworden, und etwa bis zum zwölften Jahrhundert dominierte eine andere, auf die Fredegarchronik zurückzuführende Version, die nicht die Eroberung als Folge der Häresie betrachtete, sondern umgekehrt, die Häresie als Folge der Eroberung. Dass sie in der Kreuzzugsepoche durch die der paradigmatischen byzantinischen Deutungsweise ähnelnde Auffassung überwunden wurde, kann man wahrscheinlich dadurch erklären, dass Letztere besser in den zeitgenössischen Kontext passte. Der Geist der Kreuzzugsepoche forderte nämlich für den vom wahren Glauben Abgefallenen, egal in welcher Zeit dies erfolgt war, eine unverzügliche göttliche Strafe.

5.7. Kamele, Tod im Schlaf und ein Sandsturm: die Schlacht am Jarmuk in mittelalterlichen Perspektiven

In der modernen Forschung gilt die Schlacht am Jarmuk 636 als die entscheidende Schlacht des byzantinisch-arabischen Kriegs, die die ganze Geschichte Vorderasiens verändert haben soll¹¹⁶⁴. Sie zog in wissenschaftlichen Arbeiten riesige Aufmerksamkeit auf sich; auch historische Rekonstruktionen des Ereignisses gibt es zahlreich¹¹⁶⁵.

Den im wissenschaftlichen Gebrauch üblichen Namen dieser Schlacht, „Jarmuk“, verdanken wir offenbar der muslimisch-arabischen Tradition, da es unter den Autoren dieser Strömung üblich war, sie so zu nennen¹¹⁶⁶. Diese Bezeichnung

¹¹⁶⁴ Die Schlacht begann in der Nachbarschaft der ghassanidischen Hauptstadt al-Jabija, die in der griechischen Tradition als Gabitha bekannt ist (SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs II*, 1 99–100), dauerte mehrere Tage und endete am 20. August 636 am Fluss Jarmuk. KÆGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 112–114.

¹¹⁶⁵ NICOLLE, *Yarmuk*; JANDORA, *The battle of the Yarmūk*; KÆGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 112–146; DONNER, *The Early Islamic Conquests* 128–147. Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion der eigentlichen Schlacht sind zum Thema der internationalen Tagung „The battle of Yarmūk (636 CE): Rethinking “conquest“ in the Late Antique Near East from Byzantium to Islam“, Juni 2017 in Tübingen geworden.

¹¹⁶⁶ Siehe z. B. *Chronique de Tabari III* 349; Al-Baladhuri, *Kitāb Futūh* 207.

übernahmen auch viele christliche Autoren ab dem 9. Jh.¹¹⁶⁷, aber die früheren christlichen Quellen gaben der Schlacht entweder keinen exakten Namen¹¹⁶⁸ oder nannten sie „Gabitha“/„Gabatha“/„Gabaot“¹¹⁶⁹ – alle diese Variante versuchen, das arabische „al-Jabija“ wiederzugeben – der ghassanidischen Hauptstadt, in deren Nähe die Schlacht begann. Manche späteren christlichen Autoren erwähnten aber im Zusammenhang mit der Schlacht beide Orte, sowohl den Fluss Jarmuk als auch die Stadt Jabija¹¹⁷⁰.

Die Geschichtsdeutung, die der Schlacht am Jarmuk eine zentrale Rolle zuschreibt, ist wie jede andere Geschichtsdeutung retrospektiv. Bis sie entstehen konnte, sollten Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte vergehen. Zeitgenossen, die diesen Zeitabstand vom Ereignis noch nicht hatten, nahmen ihre Rolle deutlich anders wahr.

So notierte der unbekannt Autor eines um 637 verfassten, fragmentarisch erhaltenen syrischen chronographischen Textes die zwei Schlachten: die eine, für die Römer erfolgreiche, die bei Emesa Mai AG 946 (635 n. Chr.) stattfand, und die andere, die Niederlage beim Ort Gabitha (arab. al-Jabija) August AG 947 (636 n. Chr.), die wir jetzt als Schlacht am Jarmuk kennen¹¹⁷¹. Beide Ereignisse waren nur kurz geschehen, bevor der Autor sie auf die Ränder einer Handschrift mit Matthäus- und Markusevangelien schrieb. Ein anderer zeitgenössischer Text ist die um 640 verfasste westsyrische Chronik, die von den römisch-arabischen Auseinandersetzungen spricht und den Jarmuk überhaupt nicht erwähnt. Sie erzählt lediglich von einer für die Römer unglücklichen Schlacht im Februar AG 945 (634 n. Chr.) in Südpalästina, 12 Meilen östlich von Gaza¹¹⁷². Diese Auseinandersetzung ist in der

¹¹⁶⁷ Theophanis *chronographia* 338; Bar Hebraeus 94.

¹¹⁶⁸ Fredegarius IV, 66 (*Fredegarii et aliorum chronica* 153–154), *The Armenian history attributed to Sebēos* 97

¹¹⁶⁹ *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 3; *Continuationes Isidorianae* 337; *Chron. Ps.-Dion.* 112. Ps.-Dionysios verwechselte aber teilweise den arabischen mit dem persischen Krieg, so steht in seiner Chronik die Schlacht bei Gabitha als eine Schlacht der Römer mit den Persern.

¹¹⁷⁰ *Chronique de Michel le Syrien* II 420.

¹¹⁷¹ *Historia subjectionis Syriae* 60; *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 2–3; PENN, *When Christians First Met Muslims* 21–24.

¹¹⁷² *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 18–19; *Chron. ad annum 724* 114. Früher war diese Chronik als *Chronicon ad annum 724* bekannt, darauf stützend, dass sie auch die Liste der Kalifen bis zum Jahr 724 enthält. Diese Liste wurde aber von A. Palmer als ein separates und späteres Werk bezeichnet, und der Hauptteil der Chronik ist von ihm in die Zeit bald nach 640 umdatiert worden.

Forschung bekannt als das Gefecht bei Dathnin, bei der byzantinische *dux* und *candidatus* Sergios auf dem Schlachtfeld umkam.¹¹⁷³

Wie wir sehen, war für die zwei zeitgenössischen syrischen Autoren die Schlacht am Jarmuk sicherlich nicht das wichtigste der kürzlich geschehenen Ereignisse. Der Krieg dauerte noch an, es gab nicht nur Niederlagen, sondern auch Siege der byzantinischen Armee, und der Ausgang war noch nicht vorhersehbar.

Gerade dieser Punkt – dass der arabisch-byzantinische Krieg in Wirklichkeit wechselhaft war – bleibt in vielen modernen historischen Arbeiten unerwähnt, besonders denen, die das muslimische Siegesnarrativ relativ unkritisch reproduzieren¹¹⁷⁴. Der etwa sieben Jahre dauernde Kampf um Palästina, der Widerstand von Festungen wie Gaza oder Kaisareia, findet oft keine Erwähnung. Ebenso selten wird erwähnt, dass der Feldzug, der zum Jarmuk geführt hatte, von der Seite der byzantinischen Armee *offensiv* war, kein Rückzug, und genauso offensiv war die Schlacht selbst¹¹⁷⁵. Es waren nämlich die Byzantiner unter dem Kommando vom Sakellarios Theodoros, die nach der erfolgreichen Schlacht bei Emesa Mai 635 die Araber verfolgten, Damaskus befreiten und den Feind endlich zur Schlacht weit von den wichtigen Reichszentren im von den verbündeten Ghassaniden kontrollierten Gebiet¹¹⁷⁶ zwangen. Die byzantinischen Armeen waren erfahrener und von höherer Qualität. Darüber hinaus waren sie fast allen Nachrichten zufolge auch zahlenmäßig deutlich überlegen; realistisch sind die Zahlen 10–15.000 für die arabische Armee und 15–20.000 für die byzantinische, inklusive aller Hilfstruppen¹¹⁷⁷. Der Verlauf der Schlacht und deren finale Phase war, so Jandora, seitens der byzantinischen Armee ebenfalls *offensiv*: Die *cataphracti* scheinen eine der Flanken des arabischen Heers durchgebrochen und das arabische Lager angegriffen, dadurch aber die Verbindung mit der eigenen Infanterie verloren und die arabische Gegenoffensive ermöglicht zu haben¹¹⁷⁸.

¹¹⁷³ Siehe oben, Abschnitt 5.3 („Die Arabische Eroberung der römischen Levante (634-641): historischer Überblick“) sowie KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 93–97.

¹¹⁷⁴ KENNEDY, *The Great Arab Conquests* 82–83; BOL’ŠAKOV, *История Халифата II* 38–42. Auch die detaillierteste Untersuchung zum Thema arabische Eroberungen, nämlich CAETANI, *Annali dell’ Islam* IV 494–5, spricht von *grandi preparativi di Eraclio*, aber erörtert nicht, worin sie bestanden und wozu sie geführt haben.

¹¹⁷⁵ Bezüglich der Schlacht am Jarmuk bemerkte das John Jandora: JANDORA, *The battle of the Yarmūk* 20.

¹¹⁷⁶ SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs* II, 1 99–100.

¹¹⁷⁷ KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 131.

¹¹⁷⁸ JANDORA, *The battle of the Yarmūk* 19–20. Von einem gescheiterten Sturm des arabischen Lagers sprechen Ps.-Sebeos (*The Armenian history attributed to Sebēos* 97) sowie einige spätere muslimische Geschichtsschreiber wie Ibn Asakir (ca. 1105–1176) in

Neben den zeitgenössischen erzählen nur wenige spätere Quellen, dass der römisch-arabische Krieg für beide Seiten schwer und wechselhaft war. In der muslimischen Geschichtsschreibung, zumindest in den wichtigsten in europäische Sprachen übersetzten Geschichtswerken, konnten wir eine solche Beobachtung nicht finden: at-Tabari, al-Baladhuri und al-Masudi sprechen alle von den erfolgreichen Angriffsoperationen nur von der arabischen Seite; römische Gegenoffensiven bemerkt keiner¹¹⁷⁹. Bei den christlichen Chronisten ab Mitte des 7. Jh. ist die Lage erstaunlicherweise fast dieselbe: Von den Niederlagen der byzantinischen Armee (vor allem vom Jarmuk) sprechen alle; von ihren Offensiven und Siegen unseres Wissens nur der ostsyrische Autor Elias von Nisibis (10/11. Jh.)¹¹⁸⁰ und, allerdings sehr verworren, Theophanes¹¹⁸¹.

Allmählich, als den Bewohnern der ehemaligen römischen Levante klar wurde, dass die arabische Macht nicht kommen und gehen würde wie die persische, sondern blieb, begannen die christlichen Autoren über die Ereignisse der jüngeren Vergangenheit als über eine echte *Vergangenheit* und den Beginn von etwas *Neuem* nachzudenken, nicht als eine ewige und immer wechselnde Gegenwart, die in der logischen und naturgemäßen Rückkehr der römischen Macht resultieren musste. Unter einer solchen rückblickenden Sicht wurden die vielen unterschiedlichen Ereignisse der 630er Jahre in eine direkte Linie eines römischen Scheiterns eingeordnet, und die Rolle des Hauptunglücks wurde logischerweise der größten Schlacht, dem Jarmuk, zugerechnet.

Die der byzantinischen Chronistik eigene übertriebene Aufmerksamkeit für die Niederlagen des Reichs und das fehlende Interesse an den Siegen im arabischen Krieg können noch anders als durch die zeitliche Entfernung dieser Chronisten vom zu beschreibenden Krieg erklärt werden. Die dyotheletische Einstellung, die beim Sechsten Ökumenischen Konzil (681) triumphierte, ist seitdem zur einzigen möglichen Methode der Interpretation der Ereignisse unter dem monotheletischen

seiner *Geschichte der Stadt Damaskus* I, 531–3, zitiert von KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 128.

¹¹⁷⁹ Chronique de Tabari III 347–354; Al-Baladhuri, *Kitāb Futūh* 174–210; Maçoudi, *Les prairies d'or* 186–200.

¹¹⁸⁰ Eliae Nisibeni opus chronologicum 62–63.

¹¹⁸¹ Unmittelbar nach der Nachricht von dem Sieg des Sakellarios Theodoros über die „Menge der Sarazenen“ bei Emesa 635, dem Mord an dem feindlichen Feldherrn (τὸν ἀμηρεύοντα αὐτῶν) und dem sich daran anschließenden Marsch der römischen Armee nach Damaskus folgt in der Darstellung des Theophanes die hier nicht passende Feststellung, dass Herakleios „verzweifelt geworden war“ und Syrien verließ (Theophanis chronographia 337). Der letzte Satz ist hier an der falschen Stelle. Er sollte seinen Platz nach der Schlacht am Jarmuk haben (Theophanes (Mango-Scott) 469; SPECK, *Das geteilte Dossier* 176.

Kaisern geworden¹¹⁸². Das heißt, Herakleios als Monothelet und Häretiker sei an der arabischen Eroberung schuldig gewesen. Erweitert heißt es auch, dass Herakleios als Monothelet und Häretiker auch keine Siege in diesem Krieg erringen durfte, und seine Generale ebenso wenig. Deshalb schrieben die byzantinischen Chronisten nicht darüber, auch wenn sie (theoretisch) die relevanten Materialien zur Hand hatten.

Die ersten detaillierten chronographischen Berichte über diese Schlacht sind die lateinische Fredegarchronik und die armenische Chronik des Ps.-Sebeos, beide aus den 660er Jahren, verfasst also etwa drei Jahrzehnten nach dem Ereignis.

Die Fredegarchronik erstaunt den Leser mit ihrem Reichtum an phantasievollen und märchenhaften Details. Im Zusammenhang mit dieser Schlacht spricht die Fredegarchronik von der Öffnung des „Kaspischen Tors“ durch Herakleios, als Ergebnis derer „fünfzigtausend Hilfstruppen“ (zu verstehen sind die Kämpfer der apokalyptischen *gentes severissimi*, die nach den mittelalterlich-christlichen Vorstellungen jenseits der Kaukasischen Gebirge lebten) zum Kampf gegen die „Sarazenen“ kamen¹¹⁸³. Unmittelbar danach spricht die Fredegarchronik ebenso phantasievoll, wie in der Nacht vor der Schlacht am Jarmuk „zweiundfünfzigtausend Kämpfer“ aus der Armee des Herakleios, d. h. sowohl die römischen Soldaten als auch die verbündeten Gog-und-Magog-Truppen, „mit dem Schwert Gottes niedergeschlagen wurden“: Sie starben in ihren Betten (*in stratum mortui sunt*) in der Nacht vor der Schlacht. Die anderen flohen, als sie davon erfuhren, und „die Sarazenen“ verwüsteten mehrere Reichsgebiete¹¹⁸⁴. Die meisten späteren Autoren, die die Fredegarchronik benutzten, nahmen beide Episoden in ihre eigenen Geschichtswerke auf: Wenn eine davon erwähnt wird, folgt unmittelbar danach die andere. Gewisse Änderungen des Fredegartextes gibt es dennoch: So wird die Mehrheit der römischen Armee in der Nacht vor der entscheidenden Schlacht nur selten „in ihren Betten mit dem Schwert Gottes“ wie bei Fredegar¹¹⁸⁵, sondern

¹¹⁸² Detaillierter siehe Unterkapitel 4.6. „Dyotheletische Perspektiven und chronographischer Mainstream“.

¹¹⁸³ Fredegarius IV, 66 (Fredegarii et aliorum chronica 153). Detaillierter siehe oben, Kapitel 3, Unterkapitel 3.3.2. („Herakleios, Gog und Magog und das Alexandertor“).

¹¹⁸⁴ „Cumque castra nec procul inter se exercitus uterque posuisset, ita ut in crastena bellum inirent confligentes, eadem nocte glaudio Dei Aeragliae exercitus percotitur; in castris quinquaginta et duo milia ex militibus Aeragliae in stratum mortui sunt. Cumque in crasteno ad primum debebant adgredere, cernentes eorum exercitum milites partem maxima devino iudicio interfectam, adversus Saracinus nec ausi sunt inire primum.“ Fredegarius IV, 66 (Fredegarii et aliorum chronica 154).

¹¹⁸⁵ Chron. ad annum 741 14; Hugonis Floriacensis Historia 323.

meistens direkt von einem *angelus Dei* getötet¹¹⁸⁶. Die Zahl 52.000 wird dabei meistens beibehalten.

Die beiden Episoden, nämlich die Einberufung der Gog-und-Magog-Völker mit ihrem übernatürlichen Untergang und dem der kaiserlichen Armee wurden damit zum Topos der westlichen chronographischen Tradition über Herakleios, und dieser Topos geht ohne Zweifel auf die Fredegarchronik zurück.

Die zwei Episoden stehen bei der Fredegarchronik sowie bei allen anderen ihr folgenden Quellen kompositorisch im engen Zusammenhang. Sie sind auch beide an ein astrologisches Motiv über Herakleios gebunden, nämlich an die vorangehende Nachricht der Fredegarchronik, dass Herakleios durch seine astrologischen Kenntnisse die nähere Zukunft sah und erfuhr, dass sein Reich durch die „beschnittenen Völker“ verwüstet werden würde¹¹⁸⁷. Das wollte er um jeden Preis verhindern, und sein allerletzter Versuch, nachdem alle anderen gescheitert waren, war die Einberufung der apokalyptischen Völker. Die Niederlage seiner Armee (mit dem Ausdruck *exercitus Aeraglae* betont der Chronist, dass Herakleios Oberkommandant war) im Schlaf durch das „Schwert Gottes“ und nicht durch das feindliche Schwert ist im pädagogisch-moralischen Sinn zu interpretieren. Der Autor dürfte damit gemeint haben, dass die vorhergesehene und klare Zukunft, eine Art antikes *fatum*, tatsächlich unvermeidbar ist, und jeder, der sie zu ändern versuchen wagt, sofort bestraft werden wird. So stirbt plötzlich die Mehrheit der römischen Armee, so beendete Herakleios „grausam“ sein Leben¹¹⁸⁸. Es ist nicht zufällig, dass der Autor den Bericht über die Krankheit und den Tod des Herakleios unmittelbar nach der Nachricht über seinen gescheiterten letzten Versuch, die Araber zu halten, platziert. Das Erstere ist Folge des Letzteren. Nicht einmal apokalyptische Mittel sind in der Lage, das *fatum* zu ändern, und wer das versucht, muss sterben¹¹⁸⁹.

¹¹⁸⁶ Ekkehardi chronicon universale 153; Ottonis Frisingensis chronica 242 Gotifredi Viterbiensis pantheon 196; Annales Magdeb. 129; Sächsische Weltchronik 139.

¹¹⁸⁷ Zur astrologische Legende um Herakleios siehe auch Kapitel 3, Abschnitt 3.3.3 („Die Taufe der Juden“) und Kapitel 4, Abschnitt 4.3. („Der Häretiker, der das Kreuz Christi aufrichtete: Schwierigkeiten dyotheletischer Interpretationen“).

¹¹⁸⁸ Fredegarius IV, 66 (Fredegarii et aliorum chronica 154).

¹¹⁸⁹ Deswegen halten wir die Deutung von Stefan Esders für nicht korrekt, wenn er behauptet, dass die frühe Überlieferung der Fredegarchronik „sich der arabischen Eroberung bediente und sie instrumentalisierte, um das Kommen der Araber als Strafe für Herakleios' Religionspolitik zu werten“ (ESDERS, Herakleios, Dagobert und die „beschnittenen Völker“ 281). Das machten viele westliche Chronisten ab dem 12. Jh., aber nicht früher. Die Fredegarchronik begründete eine andere und entgegengesetzte Strömung in der Deutung der arabischen Eroberung. Der relevante Satz lautet so: „Cum iam Hierusolemam propinquassint, Eraglius vedens, quod eorum violenciae non potuissit resistere, nimia

Die Chronik des Ps.-Sebeos betrachtet die Schlacht am Jarmuk aus einem ebenso langen zeitlichen Abstand von etwa dreißig Jahren. Der relevante Abschnitt aus dieser Quelle ist der früheste bekannte detaillierte Bericht über die Schlacht und ist wert, vollständig zitiert zu werden (in der Übersetzung von Robert Thomson):

“But when they [die römische Armee – A. S.] reached the Jordan and crossed into Arabia, they left their camps on the river bank and went on foot to attack their army. The latter posted part of their force in ambush on either side, and arranged the multitude of their tents around their camp. Bringing up the herds of camels, they tethered them around the camp and their tents, and bound their feet with cords. This was the fortification of their camp. The others, though wearied from their march, were able at certain places to penetrate the fortification of the camp, and began to slaughter them. Unexpectedly, those lying in ambush rose up from their places and attacked them. Fear of the Lord fell on the Greek army, and they turned in flight before them. But they could not flee, because of the density of the sand, since their feet sank in up to their shins; and there was great distress from the heat of the sun, and the enemy’s sword pursued them. So all the generals fell and were slain. The number of the fallen was more than 2,000. A few of them escaped and fled to a place of refuge”¹¹⁹⁰.

Bemerkt werden also viele interessante Details. Erstens meint der Autor, dass die römische Armee vollständig oder fast vollständig aus Fußtruppen bestand. Das kann so nicht gewesen sein, da wir sicher wissen, dass die byzantinische Kavallerie in

amaretudines merorem adreptus, infelix Euticianus aere iam sectans, Christi cultum relinquens, habens uxorem filiam sorores suas, a febre vexatus, crudeliter vitam finivit.“ (Fredegarii et aliorum chronica 154) Unserer Meinung nach macht hier der Autor seinen Standpunkt sehr deutlich: Als die Araber die römischen Truppen überall besiegten und an Jerusalem herankamen, sah Herakleios, dass er sich ihnen nicht widersetzen konnte, fiel aus Verzweiflung in Häresie, schloss seine zweite blutschänderische Ehe, wurde krank und beendete grausam sein Leben. Eher scheint also die Häresie Folge der arabischen Eroberung zu sein als die Eroberung Folge der Häresie, wie Esders feststellt. Eine Erklärung der arabischen Eroberung gibt die Fredegarchronik doch, aber die findet man nur, wenn man die Komposition des Herakleios-bezogenen Berichts dieses Textes berücksichtigt. Und in der Komposition spielen die astrologische Prophezeiung und der gewaltige Widerstand des Herakleios gegen diese Prophezeiung die Hauptrolle. Die Botschaft ist, dass dieses *fatum* mit keinen Mitteln zu ändern ist. Dazu siehe auch Kapitel 4, Abschnitt 4.3.

¹¹⁹⁰ The Armenian history attributed to Sebēos 97.

dieser Schlacht sehr aktiv war¹¹⁹¹ und die byzantinische Militärtheorie dieser Zeit aktive Kooperation zwischen Kavallerie und Infanterie vorschrieb¹¹⁹².

Zweitens gibt Ps.-Sebeos bemerkenswerte Informationen zu den strategischen Maßnahmen der arabischen Armee. Das arabische Lager wurde angeblich von aneinander gebundenen Kamelen umgeben, und ein Teil der Truppen war für einen plötzlichen Angriff in einem Hinterhalt versteckt. Die Kamel-Maßnahme finden wir nur in Ps.-Sebeos; über einen arabischen Hinterhalt haben wir auch andere Angaben¹¹⁹³. Beides halten wir für sehr realistisch. Wir müssen nochmals betonen, dass sich die Araber auf eine *defensive* Schlacht vorbereiteten: Sie zogen sich schon vorher zurück, hatten eine kleinere und qualitativ schwächere Armee. In diesem Zusammenhang erscheinen defensive Vorbereitungsmaßnahmen ausgesprochen logisch. Ein Angriff aus einem gut versteckten Hinterhalt ist einfach. Auf dem entsprechenden Schlachtfeld war dies eine realistische Vorgehensweise, da es, im Gegensatz zu Ps.-Sebeos, aus festem Boden mit Hügeln und Gebüsch bestand und nicht aus Wüste mit tiefem Sand, in dem die römischen Soldaten angeblich bis zu den Schienbeinen versanken¹¹⁹⁴. Die Kamel-Maßnahme, wenn sie tatsächlich so durchgeführt wurde wie Ps.-Sebeos beschreibt, wäre eine intelligente, einfache und doch originelle Lösung seitens der arabischen Führung gewesen, um die schwere byzantinische Kavallerie aufzuhalten, die nicht mit anderen Mitteln zu stoppen war. Denn es ist bekannt, dass das arabische Heer weder über vergleichbare schwere Reiter noch über gute Speerkämpfer verfügte. Die Kamele, die auf der arabischen Halbinsel zu verschiedensten Zwecken benutzt und immer verfügbar waren, konnten auch, wenn zusammengebunden, ein echtes Hindernis für die angreifenden römischen *cataphracti* darstellen.

Die römischen Soldaten (wahrscheinlich nur die Reiterei), die zwischen das arabische Lager und die angreifenden Truppen aus dem Hinterhalt gerieten, befahl nach Ps.-Sebeos nicht die durch ihre Lage leicht erklärbare Angst, von der z. B. einige Fortsetzer von Isidor von Sevilla schrieben,¹¹⁹⁵ sondern „die Gottesfurcht“. Damit

¹¹⁹¹ JANDORA, The battle of the Yarmūk 14–15; KÆGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 121.

¹¹⁹² Maurice's Strategikon 23–35; КУЏМА, Военная организация 193–4; TROMBLEY, Military cadres and battle 250–253.

¹¹⁹³ Wie Ibn 'Asākir davon berichtet in seiner *Geschichte der Stadt Damaskus*, zitiert von KÆGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 128.

¹¹⁹⁴ KÆGI, Byzantium and the Early Islamic Conquests 137; CAETANI, Annali dell' Islam IV 511–515.

¹¹⁹⁵ "timor", "pavor et vis inimicorum". Continuationes Isidorianae byzantina arabica et hispana, ed. Th. Mommsen, in: *Chronica minora. Saec. IV, V, VI, VII (MGH AA 11)*. Berlin 1894, 337–8.

will er offenbar sagen, dass das Schicksal der Schlacht von oben entschieden worden war und die Aktionen beider Seiten nichts daran ändern, sondern es nur klar machen konnten. Mit dieser Interpretation steht Ps.-Sebeos einem ihm zeitgenössischen ostsyrischen Chronisten recht nahe, der behauptete, dass der „Sieg der Kinder Ismaels“ nicht ihnen gehörte, sondern der „Sieg Gottes“ war¹¹⁹⁶.

Die nach den ersten Gefechten mit den Arabern vergangenen drei Jahrzehnte haben also zur Auszeichnung der Schlacht am Jarmuk von den vielen damals stattgefundenen Auseinandersetzungen beigetragen. Die zwar tatsächlich größte aller römischen Niederlagen in diesem Krieg stellte alle anderen Niederlagen sowie Siege in den Schatten, und das, was die Zeitgenossen nicht für so bedeutend und wahrscheinlich umkehrbar hielten, kam nun einer katastrophale Wende gleich.

Die nächsten detaillierten Berichte über die Schlacht haben wir erst aus dem frühen neunten Jahrhundert. Theophanes schrieb in seinem Bericht zu AM 6126¹¹⁹⁷, dass in diesem Jahr „eine unzählbare Menge“ der „Sarazenen“ in Syrien eingefallen war. So vereinigte sich Baanes (Wahan) mit Theodoros dem Sakellarios¹¹⁹⁸. Beide brachen von Emessa (Homs) in Richtung Süden auf und

„... begegneten den Arabern. Es fand eine Schlacht statt, und am ersten Tag, der Dienstag war, am 23. des Monats Loos¹¹⁹⁹, wurden die Soldaten des Sakellarios besiegt. Nun rebellierten die Soldaten des Baanes, riefen Baanes zum Kaiser aus und schworen Herakleios ab. Dann zogen die Soldaten des Sakellarios ab, und die Sarazenen nutzten die Möglichkeit und traten dem Kampf bei. Und ein südlicher Wind wehte den Römern entgegen. Sie konnten den Gegnern nicht ins Gesicht sehen und wurden besiegt. Und sie warfen sich in die engen Flussabschnitte des Flusses Hiermuchthas und kamen dort alle ums Leben. Die Armee der beiden Feldherren zählte vierzigtausend“¹²⁰⁰.

¹¹⁹⁶ Chronicon anonymum, interpretatus est I. Guidi 31 Dies bezieht sich nicht ausschließlich auf Jarmuk, sondern auf alle arabischen Erfolge.

¹¹⁹⁷ Wie jedes Weltjahr der Regierungszeit des Herakleios in der ist auch dieses um ein Jahr nach hinten verschoben: Der Juli 636 fällt in Wirklichkeit in das Weltjahr AM 6127. Siehe dazu: GRUMEL, *L'année du monde dans la Chronographie de Théophane* 396–408; Theophanes (Mango-Scott) lxiv–lxvii; KUZENKOV, *Хронография Георгия Синкелла* 156–168.

¹¹⁹⁸ Patriarch Nikephoros gibt ihm den Beinamen Trithurios (Τριθύριον). Nikephoros, *Short history* 68.

¹¹⁹⁹ Juli im antiken makedonischen Kalender, der auch in der christlichen Ära von Syrien benutzt worden war, woher die Quellen des Theophanes stammen.

¹²⁰⁰ Theophanis *chronographia* 338. Siehe auch einen sehr ähnlichen Bericht bei Kedrenos: Georgii Cedreni *hist. compendium* 710.

In dem Bericht des Theophanes und Kedrenos gibt es zwei interessante Details, erstens die Erwähnung des Sandsturms am Schlachtfeld und zweitens die Mitteilung über den Aufstand innerhalb der römischen Armee. Sandstürme sind im Sommer in der Gegend zum Osten von Fluss Jordan, so Walter Kaegi, recht üblich¹²⁰¹. Das Unwetter muss aber nicht nur die Kampfkraft der Römer vermindert haben, sondern auch die der Araber. Die Darstellung der griechischen Autoren, die die Niederlage der Armee von Wahan ausschließlich dem Staubsturm zuordnen, ähnelt den Erzählungen vom *général Hiver* in der napoleonischen Zeit und ist ebenso wenig glaubwürdig. Die Tatsache, dass Theophanes (oder seine Quelle) bei der Darstellung der finalen Schlacht nur vom Unwetter spricht und nicht erwähnt, dass Wahans Armee z. B. zu klein war, kann nur bedeuten, dass diese Armee auch alleine (ohne Hilfe von Theodoros Sakellarios) in der Lage gewesen wäre, die Araber zu besiegen. Dass sie das nicht tat, war für Theophanes peinlich und unerklärbar. Da die taktischen Entscheidungen der arabischen Seite für ihn unwichtig waren, zog er es deshalb stattdessen vor, alles auf den Staubsturm zu schieben.

Theophanes und Kedrenos sind die einzigen Autoren, die von einem Aufstand innerhalb der byzantinischen Armee berichten. Weder syrische noch muslimische oder christliche arabische Quellen kennen dieses Ereignis. Was sie jedoch kennen, sind die Spannungen innerhalb der byzantinischen Armeeführung: zwischen den zwei Oberkommandanten, Wahan und Theodoros, zwischen den armenischen Kommandanten Georgios (Jarajis) und Qunatir¹²⁰², vielleicht zwischen dyo- und miaphysitischen Soldaten¹²⁰³; wahrscheinlich traten auch die verbündeten arabischen Truppen zur Gegenseite über¹²⁰⁴. Deshalb ist die Nachricht des Theophanes von einem Aufstand als Übertreibung zu betrachten.

¹²⁰¹ Der Historiker sah selbst einen Staubsturm im August 1984 bei Ramtha, nicht weit vom Jarmuk-Schlachtfeld. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 137.

¹²⁰² Ibn Asakir, *Geschichte der Stadt Damaskus* I, 541 (zitiert von KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 132). Die Chronik des Tabari enthält ein merkwürdiges Sujet, dass Georgios mitten in der Schlacht den arabischen Oberkommandanten Chalid ibn al-Walid fragte, worin die islamische Religion bestand. Nach der umfangreichen Antwort Chalids soll er den Islam angenommen haben und zur muslimischen Seite übergetreten sein. (*Chronique de Tabari* III 352) Da eine solche Tat historisch unmöglich scheint, kann die Erwähnung bei Tabari als Hinweis auf die Spannungen zwischen Georgios und den anderen Kommandanten interpretiert werden.

¹²⁰³ Auch wenn wir darüber nur die Mitteilungen der späteren miaphysitischen Autoren haben, die nicht von der Schlacht am Jarmuk, sondern vom Feldzug des Theodoros, Bruders des Herakleios 634 berichten: *Chronique de Michel le Syrien* II 418; *Chron. ad annum 1234* 190–191.

¹²⁰⁴ Davon haben wir drei verschiedene Versionen. Theophanes berichtet, dass die ghassanidischen Truppen, verdrossen über die Nichtzahlung ihres Solds sowie den groben

Es gibt noch einen Grund, warum die Nachricht über den Aufstand und die Proklamation Wahans zum Kaiser verdächtig ist. Walter Kaegi vermutete mit Recht, dass sie „an example of dynastic disinformation, an attempt to shift the responsibility away from Heraclius to others“ sein kann.¹²⁰⁵ Die Nachricht sieht tatsächlich aus wie ein Versuch, Herakleios persönlich zu rechtfertigen und ausschließlich Wahan und seine Soldaten für die Niederlage zu beschuldigen. Wie diese Nachricht in die *Chronographia* gelangte, ist nicht ganz klar¹²⁰⁶. Offensichtlich ist nur, dass sie nicht die persönliche Meinung des Theophanes widerspiegelte: Herakleios war nach seinem Fall in die „Häresie“ für unseren Chronisten des Mitleids oder einer Rechtfertigung nicht mehr würdig. Die Nachricht stammt also aus einem pro-herakleischen und notwendigerweise monotheletischen Geschichtswerk, und Theophanes soll sie unkritisch abgeschrieben haben. Diese monotheletische Quelle des Theophanes kann die verlorene konstantinopolitanische Chronik aus den 640er Jahren¹²⁰⁷ oder die ebenfalls verlorene syrische Chronik des Maroniten¹²⁰⁸ Theophilos von Edessa gewesen sein¹²⁰⁹. Auf jeden Fall dürfte die Rechtfertigung des „rechtgläubigen“ monotheletischen Kaisers und die Zuschreibung der entscheidenden Niederlage im arabischen Krieg an jemanden anderen sehr im Interesse eines monotheletischen Geschichtsschreibers gewesen sein.

Umgang der Reichsbeamten schon früher zu den verwandten (ὁμοφύλους) Arabern jenseits der Reichsgrenze übertraten und ihnen den besten Weg nach Gaza und Sinai zeigten (Theophanis *chronographia* 335–6). Eutybios von Alexandria erzählt von einem Präfekten von Damaskus namens Mansur (den wir nur aus dieser Quelle kennen, aber der Name ist definitiv arabisch), der am Jarmuk einen Hinterhalt anlegte und der arabischen Armee half (Das Annalenwerk des Eutybios 115). Endlich schreibt al-Baladhuri, dass sich der letzte Ghassanidenkönig Jabalah ibn al-Aiham auf die muslimisch-arabische Seite schlug, verrät jedoch nicht, wann genau er das tat (Al-Baladhuri, *Kitāb Futūh* 208–9).

¹²⁰⁵ KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* 120.

¹²⁰⁶ Das war auch unklar für Paul Speck (SPECK, *Das geteilte Dossier* 180); Ann Proudfoot ignorierte ihrerseits die Stelle: PROUDFOOT, *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty 387–8, 396–401*.

¹²⁰⁷ James Howard-Johnston vermutet, dass diese verlorene konstantinopolitanische Chronik als Quelle für den Patriarchen Nikephoros diente (HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 248). Es ist aber durchaus realistisch, dass Theophanes sie ebenfalls benutzte.

¹²⁰⁸ Von der monotheletisch-maronitischen Religionszugehörigkeit des Theophilos haben wir die (wenn auch sehr späte) Nachricht von Bar Hebraeus: Bar Hebraeus 116.

¹²⁰⁹ Vor allem Wolfram Brandes und Robert Hoyland plädieren für die verlorene Chronik des Theophilos von Edessa als die Hauptquelle des Theophanes in dem den frühen Islam behandelnden Teil seiner *Chronographia*: BRANDES, *Der frühe Islam* 327; Theophilus of Edessa's *Chronicle* 4–40.

Die Schlacht am Jarmuk zog also erst mit der Zeit die Aufmerksamkeit der Historiographen auf sich. Während die zeitgenössischen Quellen sie als nur eine von vielen Schlachten im arabischen Krieg betrachteten, deren Ergebnisse unterschiedlich ausfielen, sprachen ihr Geschichtswerke, die erst drei Jahrzehnte später verfasst wurden, eine entscheidende Rolle zu. Während die frühen Quellen ihr andere Namen gaben, wurde die Bezeichnung „Jarmuk“, die wir der muslimisch-arabischen Tradition verdanken, erst im 9. Jh. üblich.

In modernen historischen Arbeiten findet sich nicht selten die Auffassung, dass eine große Reihe der arabischen Siege vom Jarmuk „gekrönt“ wurde. Ohne die tatsächlich stattgefundenen Siege zu leugnen, haben wir versucht zu zeigen, dass diese Auffassung falsch ist und ebenfalls auf das retrospektive islamische Siegesnarrativ zurückgeht.

Die oben analysierten mittelalterlichen christlichen Quellen zu Jarmuk bieten keinesfalls eine einheitliche Sicht auf das Ereignis. Die wenigen historischen Details zum Schlachtverlauf, die sich aus dem Vergleich verschiedener Berichte rekonstruieren lassen, sind nur die arabischen Hinterhalte, der gescheiterte Angriff der byzantinischen schweren Kavallerie auf das innovativ befestigte arabische Lager und die arabische Gegenoffensive, die uneinheitliche Leitung der byzantinischen Armee sowie wahrscheinlich der Verrat der verbündeten ghassanidischen Araber. Unsere Autoren konzentrierten sich aber auch auf viele Details, die wir eher als phantasievoll bezeichnen würden, wie der Tod der Reichstruppen in Schlaf, der gefährliche Treibsand, wo eigentlich fester Boden war oder der Sandsturm, der selektiv nur gegen die Römer wirkte. Diese Motive waren so populär, weil sie auch als Erklärungen für die Niederlage dienten, wenn es den Geschichtsschreibern schwerfiel, kohärente Interpretationen zu entwickeln. Da aber die Bewegungen und Strategien der arabischen Seite nur sehr wenige christliche Autoren interessierten, wurden die Naturfaktoren oder die Einmischung einer übernatürlichen Kraft zu einer der beliebtesten Interpretationen.

5.8 „Befreiung vom häretischen Joch“? Westsyrische und koptische Perspektiven

In der Forschung sehr verbreitet war und ist teilweise noch die Vorstellung, dass die arabische Eroberung ihren Erfolg nicht zuletzt der miaphysitischen Bevölkerung des Ostens des Reiches verdankt habe¹²¹⁰. Dieser Konzeption zufolge sollen die im byzantinischen Reich unter ständigem religiös-politischem Druck stehenden

¹²¹⁰ Aus der großen Zahl der Anhänger dieser Ansicht seien z. B. genannt HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche* 65–68; BOWMAN, *The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity* 216 BROCK, *Syriac Views of Emergent Islam* 9–22.

Miaphysiten mit den angreifenden Arabern kooperiert und die neue Macht unter Freude und mit Erleichterung als Befreiung vom verhassten byzantinischen Joch wahrgenommen haben. Manchmal wird dieser in der Theologie gründende Konflikt sogar durch die modernen Kategorien eines „regionalen Nationalismus“ und eines „zentralen Imperialismus“ erklärt¹²¹¹. In der gemäßigten Form setzt diese Vorstellung voraus, dass die Miaphysiten, auch wenn sie nicht mit den Arabern kollaboriert hätten, den eigenen (byzantinischen) Behörden und Armeen zumindest nicht geholfen und sich im Allgemeinen vom andauernden Krieg ferngehalten hätten.

Die zeitgenössischen miaphysitischen Quellen teilen eine solche Perspektive allerdings nicht. Man kann wohl kaum eine freundliche Einstellung gegenüber den Arabern von den Vertretern eines Volkes erwarten, das zusammen mit anderen Völkern des Reiches unter dem Einfall litt. Die arabischen Krieger machten damals keinen Unterschied zwischen verschiedenen Völkern und Konfessionen, zwischen Reichstruppen und Zivilisten, die ihnen im feindlichen Gebiet begegneten: Für sie bildeten sie alle offenbar eine einheitliche Masse an Feinden. So berichtet eine um 640 verfasste westsyrische Chronik, dass während des arabischen Einfalls in Palästina „40.000 arme Dorfleute ermordet wurden: Christen, Juden und Samaritaner. Die Araber verwüsteten das ganze Gebiet“¹²¹². Darüber hinaus wird erwähnt, dass während des arabischen Einfalls auf das römische Mesopotamien das Kloster Qedar attackiert und dort Simeon, der Bruder des Priesters Thomas, umgebracht worden sei¹²¹³ (Letzterer wurde von A. Palmer als der Autor dieser Chronik identifiziert¹²¹⁴). Die um 690 verfasste Chronik des koptischen Bischofs Johannes von Nikiu spricht von der „Panik“ „aller Einwohner“ Ägyptens vor den Arabern, die nach Alexandria in der Hoffnung geflüchtet seien, dort Zuflucht und Schutz zu finden¹²¹⁵. Die Panik war begründet: Bei der gewaltsamen Einnahme der Städte verschonten die Invasoren dort niemanden, so war es z. B. der Fall bei Nikiu im Nildelta¹²¹⁶.

Wir haben zudem zahlreiche Nachrichten über den von Miaphysiten gegen die Araber geleisteten Widerstand: Dies betraf nicht nur die miaphysitischen Soldaten der byzantinischen Armee¹²¹⁷, sondern auch die miaphysitischen Einwohner solcher Städte wie Alexandria oder Antioch, die mit den passiven

¹²¹¹ STRATOS, *Byzantium in Seventh Century* I 24–28; FRENCH, *Nationalism*.

¹²¹² *Chronica minora* II 114 Cf. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 19.

¹²¹³ *Chronica minora* II 114.

¹²¹⁴ *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* 6–7.

¹²¹⁵ *Chronique de Jean de Nikioû* 440, 457.

¹²¹⁶ *Chronique de Jean de Nikioû* 448.

¹²¹⁷ *Chronique de Michel le Syrien* II 418.

Abwehrmaßnahmen byzantinischer Behörden nicht zufrieden waren und größere Aktivitäten forderten¹²¹⁸.

Diese und weitere Nachrichten haben mehrere Forscher, besonders in den vergangenen drei Jahrzehnten, zu der Meinung gebracht, dass es keinen miaphysitischen Faktor für den arabischen Erfolg gegeben habe¹²¹⁹. Von einer freundlichen Einstellung der monophysitischen Bevölkerung gegenüber den Eindringlingen kann man heute sicherlich kaum mehr sprechen: Es gibt dafür schlicht keine zeitgenössischen Zeugnisse. Die Einstellung war vermutlich in unterschiedlichen Gebieten verschieden und bewegte sich zwischen neutralem Nichthandeln und aktivem Widerstand. Die Einstellung der Miaphysiten und der Chalkedonier (der Anhänger der offiziellen Glaubenslehre) gegenüber dem arabischen Einfall änderte sich also kaum. Beide Bevölkerungsgruppen leisteten den Eindringlingen Widerstand, blieben passiv oder kapitulierten, wenn keine militärische Hilfe in Sicht war. Das von ihnen gewählte Verhalten hat also kaum etwas mit ihrem Glaubensbekenntnis zu tun.

Ein weiterer traditioneller Trend in der Forschung, meist unter Syrologen zu finden, ist derjenige, die miaphysitischen Perspektiven auf die arabische Eroberung als konstant und im Laufe der Zeit unveränderlich anzusehen. Die wenigen frühen Quellen werden dabei ignoriert oder nicht ausreichend berücksichtigt und die Perspektiven von Michael dem Syrer, Bar-Hebraeus und anderen Autoren aus dem Zeitalter der syrischen Renaissance (12./13. Jh.) auf die ein halbes Jahrtausend zurückliegenden Ereignisse werden als Meinungen von Zeitgenossen oder sogar als eine „tatsächliche Geschichte“ präsentiert¹²²⁰. Um zu erfassen, woher die Ansicht von der „Befreiung“ der Miaphysiten vom „byzantinischen Joch“ durch die arabische Eroberung stammt, müssen wir allerdings die Perspektiven verschiedener

¹²¹⁸ Chronique de Jean de Nikioû 442–3, 456.

¹²¹⁹ MOORHEAD, *The Monophysite Response* 579–91; KRIVOV, *Отношение сирийских монофиситов* 95–103; VAN GINKEL, *The Perception and Presentation* 171–184; МИХАИЛ, *From Byzantine to Islamic Egypt* 16–36.

¹²²⁰ Für ein klassisches Beispiel dieses Trends siehe die klassische Monographie von HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche* 65, 68. Als Beweis für seine Idee, dass „die jakobitische Bevölkerung die neuen Herren als Befreier begrüßte“, führt Hage mehrmals Stellen aus Michael dem Syrer an, zitiert aber keine früheren Quellen. Denselben Ansatz findet man erstaunlicherweise auch bei S. Brock (BROCK, *Syriac Views of Emergent Islam* 10–11), der zahlreiche frühe syrische Quellen herausgegeben hat (siehe z. B. BROCK, *An early Syriac Life* 299–346; BROCK, *A Syriac fragment* 63–71). Peter Kawerau schreibt ebenfalls tendenziös und ohne Berücksichtigung des zeitlichen Wandels davon, dass „alle Syrer seit dem 5. Jahrhundert nichts Gutes von den Griechen erwarteten“ (KAWERAU, *Die jakobitische Kirche* 82).

miaphysitischer Autoren auf den byzantinisch-arabischen Krieg im Wandel der Zeit betrachten.

Die um 637 verfasste westsyrische Chronik, zeitgenössisch mit dem arabischen Einfall, erwähnt im Grunde nur die in Dorfgebieten durch den Einfall veranlassten Zerstörungen sowie die Ermordung und Gefangennahme „einer großen Anzahl von Menschen“ in Palästina und Syrien¹²²¹; ihr Autor hegte folglich nur negative Gefühle gegenüber den einfallenden Arabern. Ihm stimmt der Autor der oben angesprochenen, um 640 verfassten syrischen Chronik, sehr wahrscheinlich ein jakobitischer Priester namens Thomas aus Nordmesopotamien, zu. Er zeigt in seinem Text deutlich, dass die Gewalt beim arabischen Einfall gegen alle Einwohner des Reiches in gleichem Maße gerichtet war¹²²², identifiziert sich mit den Letzteren und kann deshalb in der Eroberung nur das sehen, was sie eigentlich war. Die vermutlich einige Jahre nach der Eroberung Ägyptens verfasste koptische *Homilie über die drei Jünglinge im babylonischen Feuerofen*¹²²³ (ein langer moralisch-theologischer Kommentar zu Dan 3,1-30) kann auch die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit nicht unbemerkt lassen. „Les Sarrasins“, so die Homilie, „sont des oppresseurs, qui se livrent à la prostitution, massacrent, emmènent en captivité les fils des hommes“.¹²²⁴ Feindseligkeit gegenüber dem römischen Reich oder Freundlichkeit gegenüber den Arabern sind auch der um 692 verfassten westsyrischen Chronik des Jakob von Edessa (genauer gesagt dem chronographischen Kanon aus dieser Chronik) nicht zu entnehmen¹²²⁵.

Zahlreiche unter den „einfachen“ syrischen Christen sehr populäre Apokalypsen des siebten und achten Jahrhunderts stellten die Gewalttaten der Eindringlinge detailliert dar und steigerten die arabische Invasion sogar ins Apokalyptische¹²²⁶. Außer den zahllosen Verwüstungen und Morden und anderen Übeltaten, welche die „barbarischen Tyrannen“ und „Söhne der Wüste“ begangen hätten (nicht viel von diesen ist als „tatsächlich geschehen“ zu betrachten), wird in diesen Texten auch ein gewisser Tribut erwähnt, den die neuen Herrscher sogar „von den Toten verlangen

¹²²¹ Chronica minora II 60; The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 2–3.

¹²²² Chronica minora II 114; The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 19.

¹²²³ Zur Datierung siehe Homélie coptes 62; HOYLAND, Seeing Islam 120–1; SUERMANN, Copts and the Islam 107–108.

¹²²⁴ Homélie coptes 100.

¹²²⁵ Chronicon Iacobi Edesseni 250–251 Zur Datierung, zum Textverlust und zum heutigen Bestand der Chronik siehe WITAKOWSKI, The Chronicle of Jacob of Edessa 25–46.

¹²²⁶ Ps.-Methodius (übers. Reinink) 42–45, 52–54; Des hl. Ephraem des Syrers Sermones 81–84; The Gospel of the Twelve Apostles 37–38.

werden, die im Staub ruhen“¹²²⁷. Darin sehen die Forscher üblicherweise den Hinweis auf die *gizya* (Kopfsteuer), die die Christen den arabischen Herrschern zu entrichten hatten¹²²⁸. Gar keine Befreiung gewährten die „Hagarener“ den Apokalyptikern zufolge den unterworfenen Christen, sondern ein unerträgliches apokalyptisches Joch und unermessliches Leiden. Das alles soll durch den frommen (christlichen) Endkaiser beendet werden, der auf verschiedene Arten bezeichnet wird. Ps.-Methodius meint ausdrücklich den byzantinisch-römischen Kaiser¹²²⁹, das *Evangelium der zwölf Apostel* spricht etwas undeutlich von einem „man of the North“¹²³⁰, und Ps.-Ephraem berichtet von einer solchen Person zwar nicht, erwähnt aber, dass nach den zwei apokalyptischen Invasionen „das Reich der Rhomäer“ wieder hergestellt werde und dass es „die Erde und ihre Grenzen umfassen“ werde¹²³¹ – das zeugt davon, dass seine Sicht derjenigen des Ps.-Methodius ähnlich ist.

Was die konfessionelle Zugehörigkeit der Autoren dieser syrischen Apokalypsen angeht, müssen zwei der drei hier besprochenen Autoren – nämlich Ps.-Ephraem und der Verfasser des *Evangeliums der zwölf Apostel* – ohne Zweifel aus den miaphysitischen Kreisen Nordmesopotamiens stammen¹²³². Ob Ps.-Methodius ebenfalls Miaphysit oder Chalkedonier war, ist nicht ganz klar¹²³³; seine von der byzantinischen Reichsidee stark geprägte Apokalypse war aber sicherlich an die syrischen Miaphysiten gerichtet, die er für die Idee der Wiederherstellung des christlichen Reiches durch den römisch-byzantinischen Endkaiser zu gewinnen suchte. Zu diesem Zweck ließ der Autor sogar die Hauptfigur, nämlich den Endkaiser, genealogisch vom miaphysitischen Herrscherhaus Äthiopiens abstammen¹²³⁴.

Am wichtigsten bleibt also für uns festzuhalten, dass sich alle drei syrischen Apokalypsen, von denen zwei unbestreitbar miaphysitischer Herkunft sind und eine entweder miaphysitischer oder melkitischer, im Wesentlichen, d. h. in der äußerst negativen Einstellung gegenüber der arabischen Eroberung und Herrschaft, einig

¹²²⁷ Ps.-Methodius (übers. Reinink) 49; Des hl. Ephraem des Syrers Sermones 84; cf. The Gospel of the Twelve Apostles 37.

¹²²⁸ Siehe die Anmerkung von E. Beck zu Des hl. Ephraem des Syrers Sermones 84. Zum Steuersystem des Umayyaden-Kalifats und insbesondere zur Kopfsteuer siehe DENNETT, Conversion and the poll tax.

¹²²⁹ Ps.-Methodius (übers. Reinink) 62.

¹²³⁰ The Gospel of the Twelve Apostles 38.

¹²³¹ Des hl. Ephraem des Syrers Sermones 89.

¹²³² REININK, Pseudo-Ephraems “Rede über das Ende” 438, 442; DRIJVERS, The Gospel of the Twelve Apostles 212–213.

¹²³³ BROCK, Syriac Views of Emergent Islam 19–20; O’SULLIVAN, Early Umayyad Syria 310–311.

¹²³⁴ Ps.-Methodius (übers. Reinink) 28–34.

sind. Auch eine klare Verurteilung der Religionspolitik byzantinischer Kaiser – wie im *Evangelium der zwölf Apostel*¹²³⁵ – bewegt die miaphysitischen Autoren nicht dazu, die aus der Wüste gekommenen „barbarischen Tyrannen“ als Befreier oder Rächer für die Unterdrückten zu bezeichnen. Für sie eröffnet sich durch diese Eroberung stattdessen ein apokalyptisches Drama.

Der nächste westsyrische, mehr oder weniger detaillierte chronographische Text liegt uns aus dem späten achten Jahrhundert vor. Der namentlich unbekannt Chronist war Mönch des Zuqnin-Klosters in Nordmesopotamien; gelegentlich nennt man ihn auch Ps.-Dionysios, weil seine Chronik früher fälschlich dem jakobitischen Patriarchen Dionysios von Tellmahre zugeschrieben wurde¹²³⁶. Das letzte in der Chronik erwähnte Ereignis fällt in das Jahr 774, die Chronik muss etwa um das Jahr 775 beendet worden sein¹²³⁷. Die Lebenszeit des Chronisten fällt in die letzte Periode der arabischen Eroberungen (Spanien und Transoxanien wurden in dieser Zeit erobert); über das Kalifat herrschen die Umayyaden und die frühen Abbasiden. Diese Zeit empfindet der Chronist als eine Zeit dauernden Elends: Er schreibt viel über die Unterdrückung, die schwere Last der Steuern, die Pest, den Hunger, die Apostasie vieler Christen usw.¹²³⁸ Solche Erzählungen nehmen den größten Teil des vierten Buches seiner Chronik ein. Eingeleitet wird dieses Buch auf folgende Weise:

„Pour laisser un souvenir de ces temps mauvais et de la tribulation cruelle qu’a subie la terre de nos jours et de notre temps, par l’action des Assyriens [...] Cette verge et ce bâton du Seigneur, qu’il a tendus et donnés à l’Assyrie pour qu’elle en châtie la terre, ont été vus dans le ciel [...] Peut-être ceux qui viendront après dans le monde entendront-ils, tremblent-ils et craindront-ils le Seigneur et s’avanceront-ils devant lui dans la droiture, de peur qu’il ne le livre, eux aussi, comme nous, aux mains de ce loup rapace“¹²³⁹.

Mit den „Assyrern“, den „Barbaren“¹²⁴⁰, dem „Raubtier“ sind die Araber gemeint: Sie agierten als ein Instrument des Zornes Gottes und seien gegen die Christen geschickt worden aufgrund der Sünden der Letzteren. Aus diesen Zeilen wird klar, welches von den vielen Unglücken seiner Zeit der Chronist für das schrecklichste hält: die arabische Eroberung und ihre Folgen (zu denen er alles andere zählt). Es ist dieses Unglück, das die nachkommenden Generationen an Christen belehren soll, nicht zu sündigen wie ihre Vorfahren, um nicht eine ähnliche Strafe zu erhalten. Diese

¹²³⁵ Der Autor nennt die Kaiser der Römer „insolent“, „evil“, „idol-worshipping“, „godless“: *The Gospel of the Twelve Apostles* 35.

¹²³⁶ HOYLAND, *Seeing Islam* 409.

¹²³⁷ WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius* 90.

¹²³⁸ *Chron. Ps.-Dion.* 134–143, 265–318.

¹²³⁹ *Chron. Ps.-Dion.* 109.

¹²⁴⁰ *Ibid.*

moralisch-pädagogische Absicht lässt sich überall im vierten Buch der Chronik erkennen: Ps.-Dionysios lässt kaum eine Möglichkeit aus, den Leser vor den Folgen bösen Handelns zu warnen¹²⁴¹.

Die nächste Quelle, die Chronik des koptischen Bischofs Johannes von Nikiu, hat eine komplizierte Überlieferungsgeschichte. Der einzige uns bekannte Text ist auf Äthiopisch (Geez) und wurde 1602 aus dem Arabischen übersetzt¹²⁴². Die arabische Version nennt der Herausgeber „une paraphrase“¹²⁴³ des Originaltextes, der wahrscheinlich auf Koptisch in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts niedergeschrieben wurde¹²⁴⁴.

Die Chronik enthält harte Aussagen über die arabische Eroberung. So wird gesagt, dass Ägypten dadurch zum „proie à Satan“ geworden sei¹²⁴⁵. Die Araber, die von allen zeitgenössischen Quellen „Sarazenen“, „Agarener“, „Ismaeliten“ oder einfach „Araber“ genannt werden, nennt sie am häufigsten erstaunlicherweise „les musulmans“¹²⁴⁶. Auch bezüglich ihrer Religion hat sie etwas zu sagen: Diese nennt sie „l’islamisme“ und versteht darunter „l’idolâtrie“ und „la détestable doctrine de ce monstre, c’est-à-dire de Mahomet“¹²⁴⁷. Obwohl diese Zeilen traditionell als echte Worte des Johannes von Nikiou interpretiert wurden¹²⁴⁸, stellt sich diese Sache nicht so einfach dar. Es ist unseres Erachtens sehr unwahrscheinlich, dass Johannes, ein jüngerer Zeitgenosse der Eroberung, irgendwelche Glaubensüberzeugungen des „barbarischen Wüstenvolkes“ in Erfahrung bringen konnte, als noch niemand diese kannte¹²⁴⁹, und dass er sie als einen „neuen Glauben“ verstand, dem er den modernen Namen gab, wohingegen christliche Polemiker auch zwei Jahrhunderte später diese Religion allenfalls als „Häresie der Ismaeliten“ anerkannten¹²⁵⁰.

Wie Harald Suermann und Karl-Heinz Ohlig in Bezug auf diese Chronik mit Recht betonten, können viele Nachrichten aus einer viel späteren Zeit stammen¹²⁵¹. Ohlig

¹²⁴¹ Siehe auch WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius* 136–8.

¹²⁴² Den äthiopischen Text hat der Herausgeber, Hermann Zotenberg, mit einer französischen Übersetzung versehen.

¹²⁴³ *Chronique de Jean de Nikiou* 6.

¹²⁴⁴ FRASER, *John of Nikiou* HOYLAND, *Seeing Islam* 152–3; HOWARD-JOHNSTON, *Witnesses to a World Crisis* 182.

¹²⁴⁵ *Chronique de Jean de Nikiou* 449.

¹²⁴⁶ *Chronique de Jean de Nikiou* 442, 446, 450, 464.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, 465.

¹²⁴⁸ Siehe z. B. KAEGI, *Initial Byzantine Reactions* 148.

¹²⁴⁹ Siehe oben, Abschnitt 5.4. („Das wilde, barbarische Schwert der Sarazenen“: zeitgenössische Perspektiven auf den arabischen Einfall“).

¹²⁵⁰ Siehe oben, Abschnitt 5.2. („Die Begriffe „Sarazenen“, „Agarener“, „Ismaeliten““).

¹²⁵¹ SUERMANN, *Die Apokalypse des Ps.-Athanasius* 183; OHLIG, *Hinweise auf eine neue Religion* 292–3.

sowie Yehuda Nevo und Judith Koren datierten die Stelle über „la détestable doctrine de ce monstre“ nicht früher als in das neunte Jahrhundert, als der Islam schon ausreichend entwickelt war und die ersten umfassenden muslimischen Geschichtswerke an Verbreitung gewannen¹²⁵². Dies wäre gut nachvollziehbar, und derselben Logik folgend sollten wir auch andere sich auf die Religion der Araber berufenden Erwähnungen frühestens ins neunte Jahrhundert datieren. Wenn man im Übrigen die Tatsache der Übersetzung und der Nacherzählung betrachtet, welche die Chronik im Laufe der Jahrhunderte erfuh, stellt die Änderung einiger Begriffe nichts dar, worüber man sich wundern müsste.

Das Urteil von einer „proie à Satan“, zu der Ägypten nach der Eroberung geworden sei, entstammt wahrscheinlich ebenfalls einer späteren Zeit, da dies offensichtlich der Verurteilung der sich bereits entwickelten islamischen Glaubenslehre entspringt. Im Original dürfte sich an dieser Stelle ein anderer Ausdruck befunden haben, ebenfalls ein negativer, so dass diese Stelle mit vielen anderen die arabische Eroberung und Macht verurteilenden Stellen der Chronik¹²⁵³ in Einklang wäre.

In der Chronik des Johannes finden wir eine klare Aussage zu den arabischen Erfolgen. Die Chronik behauptet, dass die Erkenntnis der Spaltungen innerhalb des Reiches, vor allem der Feindseligkeit („l’hostilité“) der koptischen Bevölkerung Ägyptens gegenüber Kaiser Herakleios aufgrund der religiösen Unterdrückung, die Araber „kühner und stärker im Kampf“ gemacht habe¹²⁵⁴. Im Weiteren wird diese Idee weiterentwickelt, indem der Autor sich auch auf die Meinung anderer beruft:

„Tous le monde disait que l’expulsion (des Romains) et la victoire des musulmans avaient été amenées par la tyrannie de l’empereur Heraclius et par les vexations qu’il avait fait subir aux orthodoxes [i. e. die Kopten – A.S.] et dont l’instrument avait été le patriarche Cyrus, voilà, disait-on, les causes de la ruine des Romains et voilà pourquoi les musulmans devinrent les maîtres de l’Égypte.“¹²⁵⁵

Für die Anhänger der traditionellen Sichtweise waren diese und ähnliche Zeilen der Chronik ein klassischer Beweis für die Theorie der „Befreiung“ der Miaphysiten vom byzantinischen Joch¹²⁵⁶. Das ist allerdings das Ergebnis einer Fehlinterpretation der Chronik des Johannes von Nikiu, denn von einer „Befreiung“ ist im Text eben nirgendwo die Rede: Die Chronik weiß nichts von einer Zusammenarbeit der

¹²⁵² NEVO – KOREN, *Crossroads to Islam* 233–5; OHLIG, *Hinweise auf eine neue Religion* 293.

¹²⁵³ Siehe z. B. *Chronique de Jean de Nikioû* 440, 465–66.

¹²⁵⁴ *Chronique de Jean de Nikioû* 442.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, 464.

¹²⁵⁶ KAEGI, *Initial Byzantine Reactions* 148; STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century II* 130; FRENZ, *Nationalism* 21.

Kopten mit den Arabern, von einer freundlichen Aufnahme der Eroberer und – vor allem – von einer Bevorzugung der arabischen Herrschaft gegenüber der römischen durch die koptische Bevölkerung. Die Feindseligkeit vieler Kopten gegenüber Herakleios, von der die Chronik tatsächlich berichtet, ist sehr weit entfernt von einer Freundlichkeit gegenüber den Arabern, die manche Forscher darin sehen. Diese Begriffe, die dem modernen Leser als verwandt scheinen können, waren für den Autor der Chronik überhaupt nicht verwandt. Die „Feindseligkeit“, die gemeint ist, ist die Feindseligkeit gegenüber bestimmten Kaisern innerhalb des gemeinsamen Reiches, das im übrigen nicht in Frage gestellt und erst recht nicht abgelehnt wird. Der Horizont der Chronik ist noch sehr byzantinisch geprägt: Das Reich bleibt etwas Naturgemäßes, während einige Kaiser wie Herakleios oder Justinian harsch kritisiert, andere wie Anastasios oder Tiberios II. gepriesen und gelobt werden¹²⁵⁷. Die Unterdrückung seiner Glaubensgenossen im Reich war für den Autor sehr schmerzhaft, weshalb er ihr so viel Aufmerksamkeit schenkte, aber sie bildete keinen Grund, die Seiten zu wechseln und die Araber als Befreier empfangen zu wollen.

Bei der Analyse der Nachrichten der *Alexandrinischen Patriarchengeschichte* (HP) ergeben sich ähnliche Interpretationsprobleme. Dieser auf Arabisch verfasste Text – die offizielle Geschichte der koptischen Kirche – besteht aus einer Vielzahl von zu unterschiedlichen Zeiten abgefassten Patriarchenbiographien und wurde im 11. Jh. durch den koptischen Geschichtsschreiber Mawhüb ibn Mansūr ibn Mufarrij zu einem einheitlichen Text gemacht, der damals ein hohes Amt in der muslimischen Verwaltung von Alexandria innehatte und später zum Diakon geweiht wurde¹²⁵⁸.

Der uns interessierende Abschnitt der HP, nämlich die *Vita* des Patriarchen Benjamin (623–662), hat eine ebenfalls komplizierte Überlieferungsgeschichte. Das koptische Original soll von Archidiakon Georgios, dem Sekretär des Patriarchen Simon, im späten 7. bzw. frühen 8. Jh. geschrieben worden sein¹²⁵⁹. Ein Teil dieser *Vita* stützt sich auf einen noch früheren Text, nämlich den *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*, herausgegeben von René-Georges Coquin auf Basis einer kopto-arabischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert.¹²⁶⁰ Die Autorschaft dieses Textes wird normalerweise Agathon, dem Schüler und Nachfolger Benjamins auf dem Patriarchenthron von Alexandria (662–681), zugeschrieben. Das hält der Herausgeber nicht zuletzt wegen der sehr detaillierten und glaubhaften Beschreibung der Lage der koptischen Kirche für glaubhaft, die sicherlich von einem Zeitgenossen stammen dürfte, sowie aufgrund der Abwesenheit jeglicher Hinweise

¹²⁵⁷ HOYLAND, *Seeing Islam* 153.

¹²⁵⁸ DEN HEIJER, Mawhüb ibn Mansūr 89–90.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, 7.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, 7–8; *Livre de la consécration* 10–13.

auf die arabische Eroberung, die dem Verfasser sowie vielen seiner Zeitgenossen noch insignifikant schien¹²⁶¹. Das verlorene Original des Textes soll nach Coquin aber auf Griechisch verfasst worden sein¹²⁶².

Der historische Kontext der Benjaminvita ist folgender: Als Oberhaupt der koptischen Kirche war Benjamin Hauptopponent und Rivale des von Herakleios eingesetzten Kyros, des Patriarchen und Präfekten von Alexandria. In den 630er Jahren musste Benjamin mit seinen Schülern vor Kyros in die schwer erreichbaren Ortschaften Oberägyptens fliehen. Die restliche koptische Bevölkerung Ägyptens, die nicht fliehen konnte, erlitt schwere Verfolgungen, deren Ziel darin bestand, sie zur Annahme der staatlichen, nach der Meinung der Kopten häretischen chaledonischen christologischen Lehre zu zwingen. Einige Menschen traten über, einige weigerten sich, dies zu tun, und litten für ihren Glauben. Zu Märtyrern der koptischen Kirche wurden unter anderen Menas, der Bruder Benjamins, sowie der Priester Joseph, der Lehrer des späteren Patriarchen Isaak¹²⁶³. Nach der arabischen Eroberung Ägyptens kehrte Benjamin nach Alexandria zurück und wurde von den neuen Machthabern als legitimer Patriarch anerkannt.

Das zwei bis drei Jahrzehnten nach diesen Ereignissen verfasste *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin* schildert den Patriarchen Benjamin als Verfechter der (koptischen) Orthodoxie, der er zweifellos tatsächlich auch war. Die „Verfolgungen der Häretiker“, vor denen Benjamin und seine Gefährten fliehen mussten, werden oftmals im Text erwähnt¹²⁶⁴. Von einem seiner Gefährten, dem zukünftigen Patriarchen Agathon, spricht der Hauptheld des Buches Benjamin auch selber: Dieser „a souffert avec moi pour la foi dans le temps de l'épreuve“¹²⁶⁵, als Kyros und Herakleios Verfolgungen durchführten. Herakleios, der Hauptfeind und Verfolger, der die Orthodoxen mit Gewalt zwang, ihren Glauben zu verneinen, verdient in diesem Text nur schlimmste Beurteilungen: Er ist „tyran“ und „dragon apostat“¹²⁶⁶, wodurch die Verfolgungen unter Herakleios indirekt mit den Verfolgungen der frühen Christen verglichen werden.

Alle oben erwähnten Stellen aus dem *Livre de la consécration* fanden ziemlich wörtlich in die viel später verfasste HP (Alexandrinische Patriarchengeschichte) Eingang¹²⁶⁷. Die koptische Perspektive gegenüber der byzantinischen Religionspolitik unter Herakleios wurde also in vier Jahrhunderten kaum verändert, doch die

¹²⁶¹ Livre de la consécration 46–49.

¹²⁶² Ibid., 42, 46.

¹²⁶³ BUTLER, The Arab Conquest of Egypt 184.

¹²⁶⁴ Livre de la consécration 81–83, 107, 111.

¹²⁶⁵ Ibid., 111.

¹²⁶⁶ Ibid., 109.

¹²⁶⁷ History of the patriarchs of Alexandria 504, 507.

Perspektive gegenüber den Arabern änderte sich drastisch. In dem *Livre de la consécration* war von Arabern noch überhaupt nicht die Rede, sie werden nirgends erwähnt: Der zeitgenössische Verfasser notierte allein das Weggehen der verhassten „Häretiker“ und nicht das Aufkommen einer neuen Macht. Der Verfasser des relevanten Teils der HP kennt aber bereits „die Geschichte“, und dies offenbar auf Basis der arabischen muslimischen Geschichtswerke, denn er benutzt häufig die Begriffe „Muslime“, „Islam“, „Armee des Islam“¹²⁶⁸ in Bezug auf das siebte Jahrhundert, wie es auch die muslimischen Historiographen zu schreiben pflegten. Er erwähnt Muhammad namentlich¹²⁶⁹, er kennt auch den Namen des arabischen Feldherrn in Ägypten (Amr, Sohn des al-Asi¹²⁷⁰) und integriert diese Figuren in seine Kirchengeschichte. So wird Muhammad eine Aussage über die Einwohner Ägyptens zugeschrieben: Demnach soll der Prophet seine Anhänger belehrt haben, „keinen Schaden anzurichten“ gegenüber denen, die sich bereit erklären, sich ihnen zu unterwerfen und eine Grundsteuer (kharāj) zu zahlen, aber alle Widerstand Leistenden mit Gewalt zu unterwerfen¹²⁷¹. 'Amr ibn al-'As spielt in der HP eine ebenfalls wichtige Rolle, nämlich die eines Garanten für die Sicherheit der koptischen Kirche: 644 soll zwischen ihm und dem Patriarchen Benjamin ein Vertrag geschlossen worden sein, demzufolge die koptische Kirche Frieden und Schutz im Austausch gegen die Anerkennung der arabischen Macht erhalten habe¹²⁷².

Solch eine harsche Abgrenzung der Kopten von allen anderen Bewohnern Ägyptens während der Eroberung ist unseres Erachtens ein klassisches Beispiel der Rückprojektion und Modernisierung einer längst vergangenen Epoche aus der Feder eines koptischen Geschichtsschreibers der Abbasiden- oder Fatimidenzeit – sei es Mawhūb ibn Manṣūr, Sawīrus ibn al-Muqaffa' oder ein anderer Autor des 10./11. Jahrhunderts, der diese Zeilen in die Patriarchenvita einfügte. Ein ziemlich friedliches Zusammenleben von Kopten und Muslimen sowie die Zusammenarbeit der koptischen Kirche mit den muslimischen Behörden waren in dieser Periode durchaus üblich, nicht aber zur Zeit der arabischen Eroberung Ägyptens. Der unbekannte Autor gestaltet seine Geschichtsdarstellung mit den Kenntnissen seiner Gegenwart aus. Das bedeutet aber nicht unbedingt, dass keiner von seinen Berichten historisch ist: Der Vertrag zwischen Benjamin und 'Amr dürfte 644 tatsächlich geschlossen worden sein¹²⁷³. Das geschah aber bereits drei Jahre nach der

¹²⁶⁸ History of the patriarchs of Alexandria 493, 494, 502.

¹²⁶⁹ Ibid., 492, 494.

¹²⁷⁰ Ibid., 493.

¹²⁷¹ Ibid., 494.

¹²⁷² Ibid., 496-97.

¹²⁷³ BUTLER, The Arab Conquest of Egypt 441-43; MIKHAIL, From Byzantine to Islamic Egypt 19.

arabischen Eroberung von Alexandria, des letzten byzantinischen Stützpunktes in Ägypten; davor verbarg sich der koptische Patriarch in den von Krieg und Verfolgungen freien Gebieten, niemand außer seinen Gefährten wusste, wo er war¹²⁷⁴. Das heißt, dass auch er zur Zeit des byzantinisch-arabischen Krieges kaum etwas Gutes von den einfallenden Arabern erwartete. Erst nachdem offenbar wurde, dass die Geschehnisse kein Raubzug waren und dass die Araber in Ägypten bleiben würden, kam es zu Verhandlungen und zu einer Zusammenarbeit zwischen den koptischen Christen und ihren neuen Herrschern.

Für den Autor der HP war diese Tatsache aber nicht mehr klar und er schilderte die arabische Invasion und Eroberung einseitig positiv als Befreiung von der „häretischen“ byzantinischen Macht¹²⁷⁵. Es wird hier von uns kein Versuch gemacht zu zeigen, dass das Ende der byzantinischen Macht sich in der Retrospektive für die koptische Kirche nicht als eine Befreiung erwies, aber für ein solches Verständnis hat es Jahre und Jahrzehnte gebraucht. Und aufgrund der Tatsache, dass erst die abbasidische Kalifendynastie (ab 750) zu einer toleranteren Politik gegenüber den Christen überging¹²⁷⁶, blieb eine negative Einstellung gegenüber den Eroberern und der Eroberung noch lange unter den koptischen Christen verbreitet. Der Autor der HP ist unseres Wissens der erste koptische Geschichtsschreiber, der die arabische Macht ausdrücklich gegenüber der byzantinischen bevorzugt und von der arabischen Eroberung als von einer Befreiung spricht. Für die zeitgenössischen Kopten waren die Eindringlinge – wie die oben zitierte koptische Homilie deutlich macht – eher Unterdrücker, die für sie nur Schaden anrichteten.

Die die Perspektive verändernde Rolle, welche die HP in der Entwicklung der koptischen Tradition hinsichtlich der arabischen Eroberung spielt, kommt in der westsyrischen Tradition dem Geschichtswerk des Dionysios von Tellmahre zu. Dionysios war 818–845 jakobitischer Patriarch von Antiocheia. Sein Werk ist nicht direkt überliefert, sondern in zwei spätere Quellen inkorporiert: die anonyme

¹²⁷⁴ Dies war bis zum Jahr 644 auch 'Amr ibn al-'As nicht bekannt geworden, weshalb seine erste Sicherheitsgarantie nicht an irgendeinem bestimmten Ort gerichtet war, sondern an „the place, where Benjamin, the Patriarch of the Coptic Christians is“. *History of the patriarchs of Alexandria 495–96*.

¹²⁷⁵ Siehe z. B. die Darstellung der Wiedereinsetzung des Patriarchen Benjamin in Alexandria durch 'Amr ibn al-'As und der Freude darüber in „der ganzen Bevölkerung“ sowie die Darstellung des allgemeinen Friedens und der Ruhe, die darauf folgten (*Ibid.*, 496–497). Es wird betont, dass während der Eroberung nur die Römer ermordet und gefangen genommen worden seien, nicht die Kopten (*Ibid.*, 494). Was die Römer anbetrifft, betrachtet der Autor die Eroberung als „punishment for their corrupt faith“ (*Ibid.*, 492).

¹²⁷⁶ BENNISON, *The Great Caliphs* 124; GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque* 14–20.

westsyrische Chronik *ad annum Christi 1234* und die Chronik Michaels des Syrers, des ebenfalls jakobitischen Patriarchen von Antiocheia (1166–1169). Das gesamte Geschichtswerk des Dionysios wurde sorgfältig von Rudolf Abramowski kommentiert¹²⁷⁷, und der das siebte Jahrhundert darstellende Teil des Werkes wurde von Andrew Palmer ins Englische übersetzt¹²⁷⁸.

In ihrer Einstellung gegenüber der byzantinischen Macht und der arabischen Eroberung sind sich alle drei westsyrischen Quellen einig, sowohl Dionysios als auch Michael und die Chronik *ad annum 1234*. Die Römer, die Anhänger des vom miaphysitischen Standpunkt häretischen Konzils von Chalkedon, hätten danach immer, wie Abramowski in Bezug auf Dionysios bemerkt, „einen verkehrten Glauben, einen brutalen politischen Willen und ein korruptes Kirchenwesen“¹²⁷⁹ gehabt. Deswegen hätten sie gegen die Orthodoxen, d. h. die Miaphysiten, immer wieder Verfolgungen durchgeführt. Wie hart diese waren, wissen wir aufgrund des Fehlens früher zuverlässiger Quellen nicht, aber Michael der Syrer stellte fest, dass Herakleios befahl, „qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au synode de Chalcedoine“¹²⁸⁰. In diesem Kontext scheint die arabische Eroberung dem Dionysios sowie den späteren westsyrischen Autoren eine Befreiung vom häretischen Joch gewesen zu sein:

„When He (i. e. Gott – A.S.) saw that the measure of the Romans' sins was overflowing and that they were committing every sort of crime against our people and our churches, bringing our Confession to the verge of extinction, He stirred up the Sons of Ishmael and enticed them hither from their southern land. This had been the most despised and disregarded of the peoples of the earth, if indeed they were known at all. Yet it was by bargaining with them that we secured our deliverance. This was no small gain, to be rescued from Roman imperial oppression“¹²⁸¹.

Wie wir aber zuvor gesehen haben, folgt unter den miaphysitischen Autoren aus der Verurteilung der religiös bedingten Verfolgungen unter Herakleios nicht unbedingt die Neigung, die arabische Eroberung als eine „Befreiung“ zu feiern. Fast alle frühen Autoren haben das erste Element vorzuweisen, ihnen fehlt aber das für viele moderne Forscher so logisch scheinende zweite Element: Sie heißen die neue und

¹²⁷⁷ ABRAMOWSKI, Dionysios von Tellmahre 30–122.

¹²⁷⁸ The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 111–221.

¹²⁷⁹ ABRAMOWSKI, Dionysios von Tellmahre 76.

¹²⁸⁰ Chronique de Michel le Syrien II 412.

¹²⁸¹ The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles 141. Derselbe Abschnitt findet sich in der Chronik *ad annum 1234* (Chron. *ad annum 1234* 185). Denselben Gedanken in kürzerer Form wiederholten später Michael der Syrer und Bar-Hebraeus (Chronique de Michel le Syrien II 412–13; Gregorii Barhebraei chron. eccles. 274).

fremde Macht überhaupt nicht willkommen. Das römische Reich und nicht die arabische Herrschaft, die ihnen vorübergehend und vergänglich scheint, bleibt für sie noch lange der Anhaltspunkt und die einzige legitime Quelle der Macht. Konfessionelle Gründe alleine können nicht die für Dionysios oder für den Autor der HP kennzeichnende Feindseligkeit gegenüber dem römisch-byzantinischen Reich erklären.

Bei der Suche nach dem echten Grund des Perspektivwechsels unter den späteren miaphysitischen Geschichtsschreibern gelangen wir zur Vermutung, dass er in ihrer Gegenwart liegen kann. Wenn wir uns diejenigen Teile ihrer Werke ansehen, die ihre Gegenwart besprechen, sowie bekannte Details ihrer Biographien berücksichtigen, ergibt sich, dass diese Autoren in die relevanten muslimischen Herrschaftssysteme gut integriert waren, oft wichtige Staatsämter innehatten und ein allgemein gutes Verhältnis zu den muslimischen Herrschern pflegten¹²⁸². Die pessimistisch-moralistischen Interpretationsweisen der arabischen Eroberung und Herrschaft (als letzter bedeutsame Vertreter pflegte sie der Zuqin-Chronist im späten achten Jahrhundert) hielten die neuen, unter der relativ toleranten Abbasidenherrschaft aufgewachsenen Generationen der miaphysitischen Christen offenbar für leer und inhaltslos. Der apokalyptischen Interpretationsweisen, die unter ihren Vorgängern enorme Popularität genossen, fühlten sie sich wahrscheinlich überdrüssig. Die einzige verbliebene Art und Weise, die arabische Eroberung und Herrschaft rational zu erklären, war nämlich, sie als normal anzusehen und nicht jahrzehntelang auf ihr baldiges Ende zu warten oder geschichtstheologisch intensiv über die Sünde und Strafe nachzudenken. Die Inklusion der miaphysitischen Elite in das damalige abbasidische Staatssystem bedeutete für sie auch viele soziale Vorteile. Und sie nutzten sie: Nach den Worten von Abramowski bedeutete die arabische Herrschaft für den Patriarchen Dionysios zugleich auch seine Landesherrschaft in Syrien und Nordmesopotamien¹²⁸³.

¹²⁸² Dionysios von Tellmahre stand dem Abbasidenkalifen al-Mamun (813-833) nahe und leistete ihm oft Gesellschaft bei seinen Reisen durch das Kalifat; der relevante Teil seines Geschichtswerkes preist die jakobitenfreundliche Politik dieses Kalifen hoch (ABRAMOWSKI, Dionysios von Tellmahre 61–62, 64). Mawhüb ibn Manşūr besaß ein hohes Amt in der Finanzverwaltung von Alexandria unter den Fatimiden (DEN HEIJER, Mawhüb ibn Manşūr 89–90). Michael der Syrer genoss gute Beziehungen zu den seldschukischen muslimischen Sultanen sowie zu den „Franken“, also den Kreuzfahrern in Antiocheia, machte aber schlechte Erfahrungen im Briefverkehr mit Manuel Komnenos (WELTECKE, Die „Beschreibung der Zeiten“ von Michael dem Großen 90–95).

¹²⁸³ ABRAMOWSKI, Dionysios von Tellmahre 66.

Gleichzeitig mit der Steigerung des Interesses an dem abbasidischen Staatssystem nahm das Interesse der miaphysitischen Christen an byzantinischen Angelegenheiten ab. Dem byzantinischen Reich stand bereits Dionysios im neunten Jahrhundert ziemlich fremd gegenüber. Seitdem war Byzanz für die Miaphysiten des Ostens nicht mehr der Bezugspunkt und besaß nicht mehr das Monopol an Legitimität.

Die Beurteilung der arabischen Eroberung als einer Befreiung vom „häretischen“ byzantinischen Joch ist also retrospektiv, stammt aus dem neunten Jahrhundert und hat ihren Ursprung in der abbasidenfreundlichen Gesinnung vieler miaphysitischer Christen dieser Zeit. Ihre Inklusion in das abbasidische Staatswesen bedeutete zugleich ihre Trennung von der früher auch unter den Miaphysiten dominanten römisch-christlichen Kaiser- und Reichsidee. Anderthalb Jahrhunderte nach der Eroberung mochte sie nun etwas veraltet erschienen sein. Die Idee der „Befreiung“ durch die Araber und der Abstand der Miaphysiten von Byzanz haben sich übrigens so lebensfähig gezeigt, dass sie auch die abbasidische Herrschaft überlebten, die sie eigentlich hervorgerufen hatte.

Die realen und für die meisten Menschen schmerzhaften Erinnerungen an die arabische Invasion wurden aber bald zu einem *suppressed narrative*¹²⁸⁴ und gingen nach anderthalb Jahrhunderten ganz verloren.

5.9 Einige Schlussfolgerungen

Für fast alle christlichen Zeitgenossen scheint die Interpretation des arabischen Einfalls und des byzantinisch-arabischen Krieges eine leichte und wenig problematische Angelegenheit gewesen zu sein. Er war für sie ein Räuberzug eines „barbarischen Wüstenvolkes“ oder der gut bekannten „Sarazenen“ – einer der vielen, die schon früher stattgefunden hatten, vielleicht aber etwas größerer und grausamer war als alle vorherigen. Auch wenn das Reich einige Städte an diese „Sarazenen“ verlor, würde es sie bald zurückerobern, wie es sie kurz zuvor bereits von den Persern zurückerobert hatte. Die Rückkehr und Wiederherstellung des Reiches stand außer Frage.

Apokalyptische Erklärungen gewannen unter den Zeitgenossen ebenfalls an Popularität, aber das sich nähernde Weltende brachten sie vielmehr mit der Zwangstaufe der Juden durch Herakleios und nicht mit dem üblichen Raubzug der „Sarazenen“ in einen Zusammenhang.

Zur Herausforderung wurde die Deutung derselben Ereignisse allerdings etwas später, in der Retrospektive, als sich der Einfall unmerklich in eine Eroberung

¹²⁸⁴ Wie Maged Mikhail in Bezug auf das koptische Material überzeugend gezeigt hat (MIKHAIL, *From Byzantine to Islamic Egypt* 16–36).

verwandelte. Da sich die meisten Eroberten unter der neuen und fremden Herrschaft – berechtigterweise – unterdrückt fühlten, brauchten sie eine kohärente und für ihre Epoche übliche geschichtstheologische Interpretation ihrer neuen und traurigen Lage. Die Geschichtstheologie stützte sich stets auf die Dichotomie von menschlicher Schuld und göttlicher Strafe. Es existierten hauptsächlich zwei Optionen der geschichtstheologischen Deutung: entweder die Annahme jeder Schuld und Verantwortung auf sich (sich selbst / die eigene konfessionelle Gruppe / das Reich / die gesamte Menschheit) oder das Zuweisen der Schuld und Verantwortung an jemand anderen (*Externalisierung*). Einige Autoren wählten die erste, schmerzhaftere Methode, die überwiegende Mehrheit ging aber den zweiten, einfacheren Weg.

So begannen fast alle, Schuldige zu suchen. Die im Reich sich an der Macht befindenden Monotheleten hielten ihre Hauptopponenten, die Dyotheleten, für die Schuldigen und sahen die arabische Eroberung als Folge des „gottwidrigen“ Dyotheletismus und als eine göttliche Strafe dafür. Die dissidentischen Dyotheleten beschuldigten für die Eroberung die monotheletischen Kaiser und assoziierten alle Misserfolge im arabischen Krieg mit dem durch die „häretische“ kaiserliche Religionspolitik verlorenen göttlichen Beistand für das Reich. Als die dyotheletische Lehre 681 triumphierte, war die für sie kennzeichnende Geschichtsinterpretation zum kirchlichen sowie chronographischen Mainstream geworden. Die früher dem Reich angehörigen, nun aber unter arabischer Herrschaft lebenden miaphysitischen Christen hielten die Chalkedonier für die Schuldigen und sahen die arabische Eroberung als eine göttliche Strafe für das Reich für die jüngsten Verfolgungen der „Gläubigen“, also der Miaphysiten, an. Darüber hinaus stand hinter vielen christlichen Deutungen letztlich der Verdacht, dass die immer dem christlichen Reich feindlich gegenüberstehenden Juden etwas mit den Niederlagen des Reiches zu tun gehabt hätten.

All diese Deutungen verzerren oder verfälschen die historische Realität. Manchmal machten es die Autoren bewusst und schreckten sogar vor Umdatierungen um zwei Jahrzehnte nicht zurück. Öfter taten sie dies aber unbewusst. Ihre Hauptaufgabe sahen die Chronisten vor allem darin, dass die gewählte geschichtstheologische Interpretation Sinn ergab, und nicht darin, dass die längst vergangenen Ereignisse nicht vergessen wurden. Dadurch dass diese Ereignisse tatsächlich alles andere als ruhmvoll schienen, funktionierte das kollektive Gedächtnis sehr selektiv. Die Rede war bei den Chronisten überhaupt nicht von der Erinnerung daran, sondern von der Interpretation der Eroberung nach der gewählten Methode. Mnemonische Zwecke wurden mit interpretativen vertauscht und die Erinnerung wurde durch Ideologie verdrängt.

Schließlich muss angemerkt werden, dass positive Beurteilungen der arabischen Eroberung unter christlichen Autoren erst sehr spät entstanden, mindestens

anderthalb Jahrhunderte nach der Eroberung. Sie müssen im Zusammenhang mit einer intensiveren Integration der Christen im abbasidischen Reich und der allgemeinen Verbesserung ihrer Lage betrachtet werden, was vor allem die Miaphysiten in Syrien und Ägypten betrifft.

Schluss

Die Figur des oströmischen Kaisers Herakleios ist eine der wenigen in der oströmischen Geschichte, die im Laufe der Zeit sich drastisch unterscheidende Beurteilungen hervorgerufen hat. In drei Jahrzehnten hat Herakleios alles Mögliche erlebt: Er war Rebell, Usurpator und legitimer Kaiser, Besiegter, Sieger und wieder Besiegter, Verfechter des Christentums, Hauptförderer einer umstrittenen Religionslehre und derjenige, der eine inzestuöse Ehe schloss.

Wie die Erinnerung an die Person mit so vielen Rollen in den mittelalterlichen Gesellschaften erfolgte, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Die wichtigste Rolle bei der Beurteilung seiner Tätigkeit spielten, wie wir versucht haben zu zeigen, die ideologischen Bedürfnisse der jeweiligen Gesellschaft. Das Korrelationsniveau zwischen dem religionspolitischen Hintergrund der jeweiligen Gesellschaft und dem des oströmischen Reiches unter Herakleios bestimmte in erster Linie die Einstellung dieser Gesellschaft zu Herakleios. Wenn sich die jeweilige Gesellschaft religionspolitisch in einer Nähe zu Herakleios sah, war die Einstellung gegenüber ihm meist positiv; wenn sie sich stark von ihm absonderte (z. B. durch die Anathematisierung seiner Lehre), neigte sich die Einstellung eher dem negativen Pol zu. Abhängig vom Genre der relevanten Quelle variierten im letzteren Fall die Beurteilungen von einer vollständigen *damnatio memoriae* bis zur partiellen Rechtfertigung.

Die gewaltsame Absetzung des eigenen Vorgängers leistete gewiss nicht den besten Beitrag zur Rezeption des Herakleios unter seinen Zeitgenossen. Kritik an Herakleios gab es in den 610er Jahren in nicht geringem Umfang. Die unter Herakleios kontinuierlich betriebene Legitimationspolitik, die zugleich eine Verleumdungspolitik seines Vorgängers war, sowie seine gut geregelte politische Nachfolge, nämlich die Gründung einer Dynastie, haben aber zur positiven Beurteilung der Machtergreifung des Herakleios durch die meisten Autoren beigetragen. Das betrifft sowohl die byzantinischen Texte als auch die Mehrheit aller anderen Texte, die den zum Mainstream gewordenen byzantinischen Einschätzungen innenpolitischer Fragen normalerweise folgten.

Während und unmittelbar nach dem persischen Krieg entstand eine große Reihe die militärischen Verdienste des Herakleios verherrlichender Texte. Obwohl viele solcher Erzählungen einen relativ unabhängigen mündlichen Ursprung haben, dienten die uns überlieferten verschriftlichten Werke zweifellos dem klaren ideologischen Zweck einer Verherrlichung des siegreichen Kaisers. In der von Enthusiasmus und Euphorie gekennzeichneten Nachkriegszeit traf diese Literatur auf eine große Nachfrage unter den Zeitgenossen und begann sich auch über die

Grenzen des Reiches hinaus zu verbreiten. Das Bild des Herakleios als eines Kriegshelden und Retters des christlichen Reiches, das teilweise auch der historischen Wirklichkeit entsprach, gewann sofort die Sympathien breiterer Kreise der christlichen Zeitgenossen. Sowohl im Osten als auch im Westen las und produzierte man gerne Erzählungen um die Heldentaten des Kaisers Herakleios, der schnell zur beliebtesten zeitgenössischen Figur wurde. Es war aber der Westen, wo diese Erzählungen, offenbar aufgrund einer großen geographischen Entfernung vom Schauplatz des persischen Krieges, besonders stark entgeschichtlicht und ins Legendäre gehoben wurden. Als Ergebnis treffen wir in den schon ziemlich früh entstandenen Texten auf solch merkwürdige Details wie auf die Nachricht, dass Herakleios mit dem Sohn des Perserkönigs an der Brücke über der Donau kämpfte oder dass er den Perserkönig wegen seiner Verweigerung der heiligen Taufe persönlich töten musste.

Die psychologische und geistige Atmosphäre der ersten Nachkriegsjahre war ebenfalls von einem starken Aufstieg der eschatologischen Erwartungen geprägt. Vielen Zeitgenossen, offenbar inklusive Kaiser Herakleios selbst, schien damals, dass das christlich-römische Reich nach dem scheinbaren Fall seines östlichen Konkurrenten das einzig verbliebene Weltreich und deshalb für den Übergang der irdischen Welt in die allerletzte Stufe – ins Reich Gottes – verantwortlich war. Herakleios wurde in diesem endzeitlichen Drama die Hauptrolle gegeben, die Rolle des Endkaisers. Er erfüllte sie so gut, dass die von ihm durchgeführten Aktionen, mit denen er das erwünschte Weltende näher bringen wollte, in der späteren Literatur zu den paradigmatischen Tätigkeiten des immer wieder erwarteten Endkaisers wurden. Die klassische christlich-mittelalterliche Legende vom Endkaiser hat also ihren Ursprung in der Epoche des Kaisers Herakleios.

Das frühe und äußerst positive Bild des Herakleios prägte auch die liturgische Tradition. Wahrscheinlich bereits unter Herakleios, definitiv aber vor 645, entstand im Westen (im Osten existierte es schon lange vorher) das jährlich am 14. September zu feiernde Kreuzerhöhungsfest (*Exaltatio sanctae crucis*), das die Rückkehr aus Persien und die feierliche Wiederaufrichtung des Wahren Kreuzes durch Herakleios in Jerusalem commemorierte. Dieses Fest gehört auch heutzutage zu den wichtigsten Festen der katholischen Kirche und bis zum II. Vatikanum wurde in den Lesungen dieses Tages der Verdienste des Herakleios im persischen Krieg gedacht. In erster Linie diesem Fest verdankt ein breiteres Publikum im Westen sein Wissen über Herakleios.

Bemerkenswert ist auch, dass das Kreuzerhöhungsfest seine Entstehung im Westen der monoergetisch-monotheletischen Epoche verdankte. Auch nach der Anathematisierung der monotheletischen Religionslehre 681 auf dem sechsten ökumenischen Konzil, dessen Entscheidungen auch für die römische Kirche

verbindlich waren, wurden die Verweise auf den Häretiker gewordenen Herakleios aus den römischen liturgischen Büchern nicht entfernt. Das jährliche liturgische Andenken an die Taten des Herakleios wurde zur Triebfeder, welche die Bewahrung des höchst positiven Bildes des Herakleios im Westen sicherte.

Im Osten war die Sache anders. Die negative Bewertung der Religionspolitik des Herakleios, die unter seiner Regierung sowie der seiner Nachfolger von nur wenigen Intellektuellen vertreten wurde, triumphierte 681 mit der Unterstützung Kaiser Konstantins IV. Die Anathematisierung der monotheletischen Lehre bedeutete, dass alle, die sie teilten oder unterstützten, nun zu höchst negativ angesehenen Figuren wurden. Herakleios persönlich wurde nicht anathematisiert, da er kein Geistlicher war, aber der Schatten eines Häretikers lag seitdem in der byzantinischen Kirche für immer auf ihm. Das machte ein weiteres Andenken an ihn in der byzantinischen Kirche unmöglich; alle Erwähnungen seiner Taten müssen bald nach dem Konzil aus den liturgischen Büchern getilgt worden sein. Dadurch ist das völlige Schweigen über Herakleios zu erklären, das die mittelalterlichen (und modernen) Kirchen der byzantinischen Tradition aufweisen.

Während die byzantinische Kirche wegen des vom Kaiser ausgeübten Drucks ziemlich einheitlich aus der monotheletisch-dyothetischen Krise herausging, riefen die Entscheidungen des sechsten ökumenischen Konzils die Spaltung der chaledonischen Christen im arabischen Kalifat hervor. Die mit diesen Entscheidungen nicht einverständene Gruppe bildete später die maronitische Kirche. Es ist genau diese Kirche, die aufgrund der gemeinsamen monotheletischen Christologie das religionspolitische Erbe des Herakleios am positivsten wahrnahm. Herakleios blieb und bleibt im kollektiven Gedächtnis der Maroniten ein frommer, tadelloser Kaiser und Retter der christlichen Welt.

Die nach dem sechsten ökumenischen Konzil verfassten byzantinischen historiographischen Texte hatten bei der Darstellung der Herakleioszeit ein gewaltiges interpretatives Problem. Einerseits war Herakleios nun Häretiker, eine positive Darstellung der Tätigkeit des Kaisers sollte vermieden werden. Andererseits, was sollten nun die Geschichtsschreiber, die oft auch Mönche waren, mit den vielen Nachrichten anfangen, die sie aus den älteren Werken schöpften und die oft positive Aspekte der Tätigkeit des Herakleios – wie den Sieg im persischen Krieg – beleuchteten? Sie entschieden, solche Aspekte nicht der Vergessenheit und Verurteilung anheimzugeben. Vielleicht war der Grund ihr mangelnder Wille, einige Jahrzehnte der Geschichte offenzulassen, vielleicht war es auch eine gerechtere, sich nicht auf kirchliche Anathematismen beschränkende Einstellung gegenüber Herakleios. Auf jeden Fall haben wir dank dieser Tatsache eine große Zahl mittelbyzantinischer historiographischer Werke, die detailliert Auskunft zur Regierungszeit des Herakleios geben.

Verschiedene Interpretationsstrategien wurden von diesen Autoren angewandt. Besonders einflussreich (sowohl im Osten als auch, durch die lateinische Übersetzung von Anastasius Bibliothecarius, im Westen) wurde die geschichtstheologische Sicht des Chronisten Theophanes, welche die Frage des Zusammenhangs der kaiserlichen Frömmigkeit oder Häresie und eines göttlichen Lohnes oder einer Strafe problematisierte. Dieser Interpretationsweise zufolge teilte sich die Regierung des Herakleios in zwei Teile: Der von kaiserlicher Frömmigkeit gekennzeichnete erste wurde durch die im militärischen Sieg über Persien manifestierte göttliche Gnade belohnt; der durch kaiserliche Häresie charakterisierte zweite Teil wurde durch die sich in der Niederlage gegen die Araber manifestierende göttliche Ungnade bestraft. Obwohl diese Interpretation die tatsächliche Reihenfolge der historischen Ereignisse verzerrt, unpassende Ereignisse verschweigt oder umdatiert, ist sie dank ihrer klaren ideologischen und moralisch-pädagogischen Botschaft sowohl im Osten als auch im Westen extrem populär geworden.

Diese retrospektive Perspektive auf die arabische Eroberung als eine Strafe Gottes für die zur Staatslehre erhobene Häresie, die von den orthodoxen Chronisten späterer Zeiten entwickelt wurde, erscheint als die einfachste und logischste interpretative Strategie unter den Bedingungen der damals vorherrschenden Geschichtstheologie.

Es ist nicht verwunderlich, dass diese Strategie in ihrer ursprünglichen Form dort entstand, wo über die traumatischen Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit am intensivsten nachgedacht wurde – im sinaitischen Katherinenkloster unter der fremden Herrschaft der „Sarazenen“. Von Theophanes wurde sie aber in die historiographische Gattung eingeführt, weiterentwickelt und als eine universelle Methode der Geschichtsdeutung verwendet.

Aus der Retrospektive von anderthalb Jahrhunderten, welche die ersten mittelbyzantinischen Geschichtsschreiber von der Herakleioszeit trennten, gewannen solche Aspekte der Tätigkeit des Herakleios an Bedeutung, deren Folgen diese Autoren in ihrer eigenen Gegenwart bezeugen konnten. Höchst aktuell blieben für die orthodoxen Chronisten nach der ersten Phase des Bilderstreits zwei Dinge: die theologische Gefahr eines Abfalls in die Häresie und die militärische Gefahr durch das arabische Kalifat. Die Epoche des Herakleios lieferte vielleicht die besten *exempla* für beides. Die aktuelle Botschaft, die sie lieferte – dass Gott den Rechtgläubigen Siege bringt und die Häretiker mit Niederlagen bestraft –, konnte auch als Mahnung an die damaligen Machthaber verwendet werden: Niemand konnte zu diesem Zeitpunkt definitiv sagen, dass der Bilderstreit nicht wieder aufleben würde. Ein derartiges Wiederaufflammen sollte auch mit solchen historischen Beispielen verhindert werden.

Die spätere Entwicklung des Herakleios-Narrativs in Byzanz ist eher von Tradition als von Innovation geprägt. Die autoritativen Texte des Theophanes, Nikephoros, Georgios Monachos sowie – wahrscheinlich – ihre nicht erhaltenen Quellen prägten die Darstellungen aller späteren Autoren bis zur frühneugriechischen Epoche. Erwähnenswert sind einige in diesen Texten angewandte Erzählstrategien, die mit dem Phänomen des gesellschaftlichen Traumas anders umgehen. Das Trauma der arabischen Eroberung, das einige Chronisten in Anlehnung an Theophanes durch die Sünde der kaiserlichen Häresie erklären, wird aus anderen Darstellungen zur Herrschaft des Herakleios überhaupt verdrängt: Alle Niederlagen werden stattdessen dem paradigmatischen Bösewicht und Häretiker Konstans II. zugeschrieben. Auch das größte Übel, nämlich die monotheletische Häresie, vermochten einige Chronisten vom Reich fernzuhalten und nur Herakleios persönlich zuzurechnen: In solchen Darstellungen wird diese Sünde alleine mit seinem Tod bestraft und hat für das Reich keine negativen Auswirkungen.

Der Westen erinnerte sich ebenfalls an solche Aspekte der Tätigkeit des Herakleios, die für aktuell gehalten wurden. Das heroische Narrativ um Herakleios, das vor allem durch die Tradition der jährlichen Feier des Kreuzerhöhungsfestes verbreitet und kultiviert wurde, hat auch die späteren Ritterromane über Herakleios stark beeinflusst: Sowohl die frühen Homilien als auch die späteren Ritterromane sind auf dieselben Themen der imaginären Geschichte der Herrschaft des Herakleios zentriert wie auf den Eintritt des Herakleios in Jerusalem, die Zweikampfszene oder den Thron des Chosrau. Die Idee eines gottgefälligen Kampfes um das Wahre Kreuz, wie der Perserkrieg des Herakleios schon in der frühen homiletischen Literatur darstellt wurde, genoss in der Kreuzzugsepoche eine weitgehende Reaktualisierung. Als deren Ergebnis wurde Kaiser Herakleios in der Literatur der Kreuzzugsepoche zum Urheber des zeitgenössischen Kreuzzugsgedankens und in diesem Sinne zum „ersten Kreuzfahrer“.

Die negativen Aspekte der Herrschaft des Herakleios – die Niederlagen gegen die Araber, die Einführung einer „Häresie“, die inzestuöse zweite Ehe des Kaisers – wurden im Westen im Vergleich zu den positiven Aspekten deutlich weniger stark rezipiert. Nur historiographische Texte kennen diese Aspekte; die an einem viel breiteren Publikum orientierte liturgisch-homiletische Tradition ignoriert sie hingegen völlig. Die mit der letzten im engen Zusammenhang stehende westlich-mittelalterliche Kunst stellt Herakleios ebenfalls ausschließlich in einem positiven Kontext dar.

Was die Entwicklung der westlichen historiographischen Tradition über Herakleios betrifft, steht auch sie von Anfang an unter dem massiven Druck der Herakleios heroisierenden mündlichen Tradition östlicher Herkunft. Schon der erste historiographische Text, der eine kohärente Darstellung der Regierung des

Herakleios versucht, nämlich die Fredegar-Chronik, ist eines der deutlichsten Beispiele für die tiefgehende Entgeschichtlichung und Legendarisierung des Herakleios-Stoffs. Die von seinem Autor angewandte Interpretationsweise des arabischen Einfalls mithilfe einer astrologischen Legende – die Interpretation, die Herakleios auf keinen Fall beschuldigt, sondern eher das Thema des Schicksals problematisiert – gewann in den ersten Jahrhunderten nach Herakleios eine gewisse Popularität. In der Kreuzzugsepoche wurde sie aber durch die auf griechische Quellen zurückgehende und mit der zeitgenössischen geistigen Atmosphäre mehr übereinstimmende Deutung der arabischen Eroberung in den Kategorien der menschlichen Sünde und göttlichen Strafe, nämlich als Strafe für die kaiserliche Sünde der Einführung der „Häresie“, in den Schatten gestellt. Übrigens blieben das gute alte Verschweigen und die Umdatierung der in viele Darstellungen unpassenden arabischen Eroberung stets eine anwendbare Alternative, die auch häufig genutzt wurde.

Unabhängig von allen oben besprochenen Perspektiven sind die Sichtweisen der miaphysitischen – westsyrischen und koptischen – Autoren zu betrachten. Ihre religiöse Zugehörigkeit, die in der Nichtanerkennung des für die byzantinische (und westliche) Orthodoxie systembildenden Konzils von Chalkedon bestand und die Verurteilung aller Anhänger dieses Konzils als Häretiker zum Ergebnis hatte, hat den religionspolitischen Horizont der miaphysitischen Geschichtsschreiber tief geprägt. In einem solchen von der Theologie diktierten Interpretationsrahmen waren einzelne byzantinische Kaiser nur insofern erwähnenswert, als dass sie sich zu Kompromissen mit oder Repressionen gegen die „wahren Orthodoxen“, das heißt die Miaphysiten, geneigt zeigten. Dabei wurde aber jedes von byzantinischen Kaisern vorgeschlagene Projekt einer Kirchenvereinigung, wenn es dem „häretischen“ Erbe des Chalkedonkonzils nicht eindeutig entsagte, ebenfalls als negativ, als Gewalt gegenüber dem „wahren Glauben“ beurteilt.

Wenn man diesen bei verschiedensten miaphysitischen Autoren gemeinsamen Interpretationsrahmen berücksichtigt, ist es kaum verwunderlich, dass Kaiser Herakleios in ihren Werken zumeist eine negative Beurteilung verdient hat. Es ist lediglich folgerichtig, dass von den vielen Tätigkeiten des Herakleios hauptsächlich nur eine einzige eingehend besprochen wird, nämlich sein auf die Vereinigung mit den Miaphysiten abzielendes Kirchenunionsprojekt. Der monoenergetisch-monotheletische Kompromissvorschlag dieses Projektes wird von keinem miaphysitischen Autor bemerkt, aber die Tatsache, dass es auf dem Boden der verhassten chalkedonischen Lehre blieb, wird von allen erwähnt und demgemäß verurteilt.

Die Ereignisse, welche die spätantike Machtbalance im östlichen Mittelmeerraum umstießen – erst die persische, dann die arabische Eroberung –, führten dazu, dass die nun außerhalb des christlichen Reiches lebenden miaphysitischen Geschichtsschreiber zum ersten Mal ernsthaft die Frage nach ihrem politischen Bezugspunkt stellten. Und sie fuhrten, wie wir versucht haben zu zeigen, für noch etwa anderthalb Jahrhunderte nach der arabischen Eroberung fort, das christlich-römische Reich mit seinem Zentrum in Konstantinopel für diesen Bezugspunkt zu halten. Dessen Kaiser mochten sich zwar in theologischen Fragen irren, wie Herakleios, oder fast rechtgläubig sein, wie Tiberios II., aber das Reich an sich besaß für sie immer noch das Monopol an Legitimität. Die religiöse Opposition gegenüber den meisten Kaisern blieb dabei Opposition innerhalb der gemeinsamen christlich-römischen *oikoumene*, die ein universelles Bezugssystem blieb. Jede fremde Eroberung und Herrschaft – sei es die persische oder die arabische – wurde deshalb als vorübergehend und nicht wirklich bemerkenswert wahrgenommen.

Erst etwa anderthalb Jahrhunderte nach der arabischen Eroberung, als die relativ toleranten Abbasiden-Kalifen die Inklusion der miaphysitischen Elite ins Staatsapparat beförderten, kam es zum Paradigmenwechsel unter den miaphysitischen Autoren. Der Status eines universellen Referenzpunktes ging in ihren Augen von den nun fremden, hoffnungslos der Häresie verfallenen „Römern“ zum islamischen Kalifat über, in dem sich diese Autoren offenbar ziemlich wohlfühlten. In Übereinstimmung mit diesem neuen Blick auf die Gegenwart änderten sich auch ihre Geschichtsdarstellungen. Die Übergangsphase vom Reich der Römer zum islamischen Reich, das heißt die arabische Eroberung unter Herakleios, die vorher ausschließlich als negativ angesehen wurde, wurde nun in ihren Augen zur „Befreiung“ der miaphysitischen Bevölkerung von der unterdrückenden römischen Herrschaft.

Die Erinnerung an den Kaiser Herakleios, das sich in verschiedenen Kulturen herausgebildet hat, und das unter seiner Regierung tatsächlich Geschehene, sind also deutlich voneinander zu unterscheiden und sollten nicht verwechselt werden. Jedes Andenken an Herakleios, mit dem wir uns in dieser Arbeit beschäftigt haben, war in erster Linie von den ideologischen Bedürfnissen jeder neuen Gesellschaft in einem jeweils neuen Zeitraum geprägt. Was genau und wie erinnert werden sollte, entschieden die Gestalter des Gedächtnisses – die Geschichtsschreiber und Hagiographen – aufgrund des Verhältnisses der Epoche des Herakleios zu ihrer eigenen und der Nachfrage des Bildes des Herakleios, das in ihrer eigenen Gesellschaft existierte. Die sehr verschiedenen Bilder des Herakleios, mit denen wir uns in dieser Arbeit beschäftigt haben, sind nur Ergebnisse dieser unterschiedlichen Erinnerungsstrategien. Die Vergangenheit war in diesem Fall – wie auch in anderen – den Bedürfnissen der Gegenwart untergeordnet.

Appendix

In den Spalten der Tabellen unten sind verkürzte Namen der mittelalterlichen Autoren bzw. Quellen zu finden, in den Zeilen die Themen, die in diesen Texten am häufigsten auftreten. Ein Plus (+) bedeutet, dass das relevante Thema in der jeweiligen Quelle auftritt, ein Minus (-), dass es fehlt; das Zeichen \approx weist darauf hin, dass es auftritt, aber in sehr unterschiedlicher Form, oder nicht in den Kontext passt. Die Ziffern in runden Klammern nach den Autoren- bzw. Quellennamen bezeichnen das Jahrhundert, die Lebenszeit des relevanten Autors.

Folgende Abkürzungen werden verwendet: f – frühe(s), m – Mitte, s – späte(s), Ap – die Apenninen-Halbinsel, Fr – Gebiet des heutigen Frankreichs, De – Gebiet des heutigen Deutschlands, Iber – die Iberische Halbinsel, Bg – Gebiet des heutigen Belgiens. Fast alle in der Tabelle 1 erwähnten Texte stammen aus Konstantinopel, weswegen das Abstammungsgebiet nicht jedes Mal angegeben wird.

Tabelle 1. Der byzantinische historiographische Mainstream über Herakleios

| | Relevant- ter Diss.- Teil | Anast. Sin. (7/8) | Theoph. (f 9) | Nikeph. (f 9) | Georg. Mon. (9) | Logo- theten- chron. (10) | Suda (10) | Psellos Hist synt. (11) | Georg. Kedr. (11/12) | Ioann. Zonar. (12) | Ps.-Doroth. (17) |
|--|---------------------------------|-------------------------|-------------------------|------------------|--------------------|---------------------------------|--------------|-------------------------------|----------------------------|--------------------------|---------------------|
| Warum Phokas? ¹²⁸⁵ | 1.3 | + | - | - | - | + | - | - | + | - | - |
| Aufstand des Her. | 1 | - | + | + | + | + | - | + | + | + | + |
| Her. und Niketas: Wettlauf um die Macht | 1.1 | - | + | + | - | - | - | - | - | + | - |
| Dialog Her.–Phokas zum Thema Regieren | 1.2 | - | - | + | + | + | - | + | + | + | - |
| Konflikt Her.–Priskos | 1.3 | - | - | + | + | + | - | - | + | + | - |
| Persische Eroberungen 610–622 | 2.2 | - | + | + | + | + | - | + | + | + | + |
| „Herakleios wusste nicht, was er tun sollte.“ | 2.2.3 | - | + | + | ≈ | ≈ | - | - | ≈ | + | ≈ |
| Armeezählung: zwei Soldaten ¹²⁸⁶ | 2.2.3 | - | + (aus Theoph. Sim.) | - | - | - | - | - | - | + | - |
| Fall Jerusalems 614 | 2.3 | - | + | + | + | + | - | - | + | + | + |
| „Der Brief des Chosrau“ | 2.4 | - | + | - | - | + | - | + | + | + | + |
| Ostern 622: Ausmarsch des Her. | 2.5.1 | - | + | - | + | + | - | - | + | + | + |

¹²⁸⁵ Mönch über Phokas: „Herr, warum hast du einen solchen Mensch zum Kaiser gemacht?“ Vox Dei: „Ich habe niemand Schlimmeren gefunden“.

¹²⁸⁶ Herakleios soll nach Theophanes und seinen Nachfolgern 611/612 eine Armeezählung durchgeführt haben, um herauszufinden, wie viele Soldaten der Donau-Armee, die 602 das Unternehmen des Phokas unterstützt hatten, noch im Wehrdienst waren. Es wird gesagt, dass nur zwei Soldaten gefunden wurden. Dieses Thema wurde von Theophanes aus dem Geschichtswerk des Theophylaktos Simokates entlehnt; bei diesem Historiker des 7. Jh. wird es aber anders datiert und deutlich anders interpretiert.

| | | | | | | | | | | | |
|---|----------|---|---|----------------------|------------------------|---|---|---|---|---|------------------------|
| Feldzug 622 | 2.5.3 | - | + | - | + | - | - | - | + | - | + |
| Awarenüberfall | 2.5.4 | - | + | + | + | + | - | + | + | + | + |
| Thron des Chosrau | 2.5.5 | - | - | + | + | + | - | - | + | - | + |
| Rückzug 625/26 als Offensive | 2.5.6 | - | + | - | - | - | - | - | + | - | - |
| Zweikampf | 2.5.7 | - | + | + | - | - | - | - | + | - | + |
| Belagerung Konstantinopels | 2.5.8 | - | + | + | ≈ | ≈ | - | - | + | ≈ | + |
| Schlacht bei Nineveh 627 | 2.5.9 | - | + | + | - | - | - | - | + | - | + |
| Verschwörung gegen Chosrau | 2.5.9 | - | + | + | + | + | - | + | + | + | + |
| 6 Schöpfungstage – 6 Kriegsjahre | 3.2 | - | + | - | + | ≈ | - | - | + | ≈ | + |
| Kreuzerhöhung 630 | 4.2, 4.3 | - | + | + | + | + | + | - | + | + | + |
| Taufe d. Juden | 3.3.3 | - | ≈ | - | - | - | - | - | - | - | - |
| Häresie → arab. Eroberung | 5.6, 4.3 | + | + | - | - | - | - | - | + | - | - |
| Häresie und 2. Ehe als persönl. Sünden des Her. | 4.3 | - | - | 2. Ehe+ Häresie - | + | + | ? | + | - | + | + |
| Exkurs zu den Arabern und ihrer Glaubenslehre | 5.2, 5.6 | - | + | - | - (unter Konstans II.) | + | - | - | + | + | + |
| Jarmuk und arab. Eroberung | 5.7, 5.3 | - | + | + | - (unter Konstans II.) | + | - | + | + | + | - (unter Konstans II.) |

Tabelle 2. Der westliche mittelalterliche Mainstream über Herakleios (7.–11. Jh.)

| | Rele- vanter Diss.-Teil | Fredegar- Chr. (Fr m 7) | Reversio s. Crucis (Ap 7/8) | Hisp. Chron. (Iber m 8) | Chron ad an. 741 (Fr m 8) | Anast. Bibl. (Ap s 9) | Ademar de Chabannes (Fr f 9) | Landulphus Sagax, Hist romana (Ap f 11) | Hugues de Flavigny (Fr- De 11/12) |
|--|-------------------------------|---------------------------------------|--|-------------------------------|---------------------------------|-------------------------------|------------------------------------|---|---|
| Übeltäter Phokas | 1.1, 1.3 | + | - | + | ≈ | + | - | + | ≈ |
| Fall Jerusalems - unter Phokas | 2.3 | ≈ | - | ≈ | + | - | - | - | + |
| Thronaufstieg des Her. | 1.3, 1.2 | + | - | + | + | + | - | + | + |
| „Der Brief des Chosrau“ | 2.4 | - | - | - | - | + | - | + | - |
| Thron des Chosrau | 2.5.5 | - | + | - | - | - | + | - | - |
| Zweikampf | 2.5.7 | + mit d. pers. <i>patricius</i> | + Donau, mit Sohn des Chosrau | + mit d. pers. Rie- sen | - | + mit d. pers. Rie- sen | - | + mit d. pers. Riesen | + |
| Tötung des Chosrau durch Her. | 2.5.9, 2.5.7 | - | + | ? unklar | - | - | - | - | - |
| Kreuzerhöhung, Verweis aufs Kreuzerhöhungsfest | 4.2, 4.1 | - (!) | + | - | - | Kr-Erhö + Fest - | + | - | - |
| Wunder am Tor Jerusalems | 4.2 | - | + | - | - | - | - | - | - |
| Kritik: Her. vergaß den Beistand Gottes im persischen Krieg → Erfolg der Araber | 4.3 | - | - | + | - | - | - | - | - |

| | | | | | | | | | |
|---|--------------------|---|---|----------------------|---|---|----------------------|---|---|
| Astrologische Legende mit d. Taufe d. Juden | 3.3.3, 5.7, 5.6 | + | - | Legende + Taufe - | + | - | Legende - Taufe + | - | + |
| Arab. Eroberung als Folge der Häresie | 5.6, 4.3 | - | - | - | - | + | - | + | - |
| Häresie als Folge der arab. Eroberung | 5.6, 4.3 | + | - | - | + | - | - | - | + |
| Öffnung des Kaspischen Tors | 3.3.2 | + | - | - | + | - | - | - | + |
| Jarmuk: übernatürliche Niederlage | 5.7 | + | - | - | + | - | - | - | + |
| Arab. Eroberung beginnt nur nach Herakleios | 5.6 | - | + | - | - | - | + | - | - |
| Nichterwähnung der Häresie des Her. | 4.3 | - | + | + | - | - | + | - | - |

Tabelle 3. Der westliche mittelalterliche Mainstream über Herakleios (12. –13. Jh.)

| | Relevanter Diss.-Teil | Frutolf v. Michelsberg (De f 12) | Sig. de Gembloux (Bg f 12) | Hugues de St. Victor (Fr f 12) | Kaiserchr. (De m 12) | Otto v. Freising (De m 12) ¹²⁸⁷ | Gautier d'Arras (Fr 1176–84) | Ann. Magd. (De s 12) | <i>Legenda aurea</i> (Ap m 13) | Sächs. Weltchr. (De m 13) |
|--|-----------------------|----------------------------------|----------------------------|--------------------------------|--------------------------|--|------------------------------|----------------------|---------------------------------|---------------------------|
| Übeltäter Phokas | 1.1, 1.3 | + | - | + | - | + | - | + | - | + |
| Fall Jerusalems unter Phokas | 2.3 | + | - | - | - | + | - | + | - | - |
| Thronaufstieg des Her. | 1.3, 1.2 | + | ≈ | + | - | + | - | + | - | + |
| „Der Brief des Chosrau“ | 2.4 | + | - | - | - | - | - | + | - | + |
| Thron des Chosrau | 2.5.5 | - | - | - | + | - | + | - | + | + |
| Zweikampf | 2.5.7 | - | - | - | + mit d. Sohn des Chosr. | + an der Donau | + mit d. Sohn des Chosr. | - | + Donau, mit d. Sohn des Chosr. | + Donau, mit Chosr./ Sohn |
| Tötung des Chosrau durch Her. | 2.5.9, 2.5.7 | + | - | - | + | + | + | + | + | + |
| Kreuzerhöhung, Verweis aufs Kreuzerhöhungsfest | 4.2, 4.1 | Kr-Erhö + Fest - | + | - | Kr-Erh + Fest - | + | + | + | + | Kr-Erhö + Fest - |
| Wunder am Tor Jerusalems | 4.2 | - | + | - | + | - (!) | + | - | + | + |

¹²⁸⁷ Dasselbe gilt auch für das *Pantheon* von Gottfried von Viterbo (Ap-De s XII), das die Chronik Ottos treu zusammenfasst sowie eine poetische Bearbeitung derselben Ereignisse enthält. Nur ein einziges bei Otto nicht zu findendes Motiv ist bei Gottfried anzutreffen: das Wunder am Stadttor Jerusalems.

| | | | | | | | | | | |
|---|-----------------|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Kritik: Her. vergaß den Beistand Gottes im persischen Krieg → Erfolg der Araber | 4.3 | - | - | - | - | + | - | - | - | - |
| Astrologische Legende mit d. Taufe d. Juden | 3.3.3, 5.7, 5.6 | + | - | - | - | + | - | + | - | + |
| Arab. Eroberung als Folge der Häresie | 5.6, 4.3 | + | - | + | - | + | - | + | - | - |
| Häresie als Folge der arab. Eroberung | 5.6, 4.3 | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| Öffnung des Kaspischen Tors | 3.3.2 | + | - | - | - | + | - | + | - | + |
| Jarmuk: übernatürliche Niederlage | 5.7 | + | - | - | - | + | - | + | - | + |
| Arab. Eroberung beginnt nur nach Herakleios | 5.6 | - | - | - | + | - | + | - | + | - |
| Nichterwähnung der Häresie des Her. | 4.3 | - | - | - | + | - | + | - | + | - |

Tabelle 4. Der westsyrisch-koptische Mainstream über Herakleios

| | Relevant- ter Diss.- Teil | Chron. ad annum 640 (ca. 640) | Jakob v. Edessa (s 7, fragm. erhalten) | Alex. Patri- archengesch. (f 8 – s 11) | Mich. Syr. (s 12) / Dion v. Tell- Mahre (m 9) | Chron. ad annum 1234 / Dion v. Tell- Mahre (m 9) | Bar-Hebr. (s 13) ¹²⁸⁸ / Dion v. Tell-Mahre (m 9) |
|--|---------------------------------|-------------------------------------|--|--|---|---|---|
| Übeltäter Phokas | 1.1, 1.3 | - | - | + | + | + | + |
| Aufstand des Her. | 1 | - | ≈ | + | + | + | + |
| Her. und Niketas: Wettlauf um die Macht | 1.1 | - | - | - | + | + | + |
| Persische Eroberungen 610- 622 | 2.2 | + | + | - | + | + | + |
| Fall Jerusalems 614 | 2.3 | + | - | - | + | + | + |
| Belagerung Konstantinopels | | - | - | - | + | + | ≈ |
| Schlacht bei Nineveh 627 | 2.5.9 | - | - | - | + | + | +/- |
| Die Ermordung des Chosrau durch Široe | 2.5.9 | - | + | - | + | + | + |
| Taufe d. Juden mit (ohne) d. astrolog. Legende | 3.3.3 | - | - | + mit | + ohne | - | - |

¹²⁸⁸ Gemeint sind sowohl sein *Chronicon syriacum*, von uns in englischer Übersetzung benutzt (Bar Hebraeus), als auch sein *Chronicon ecclesiasticum* (die kanonische lateinische Übersetzung: Gregorii Barhebraei chron. eccles. sowie die neuere englische Übersetzung: Bar Hebraeus. The Ecclesiastical Chronicle).

| | | | | | | | |
|---|----------|--------------------|------------------------------|---|-----------|-----------|---|
| Union zwischen den „Orthodoxen“ v. Syrien und Ägypten | 4.4, 5.8 | + | + | - | + | - | + |
| Verfolgungen der „Orthodoxen“ unter Her. | 4.4, 5.8 | - | + | + | + | + | + |
| Her. und Isaias von Edessa ¹²⁸⁹ | 4.4, 5.8 | - | - | + | + | + | + |
| Die Araber als Befreier vom „Joch der Römer“ | 5.8, 4.4 | - | - | + | + | + | + |
| Exkurs zu den Arabern und ihrer Glaubenslehre | 5.8 | - | - | - | + | + | + |
| Schlacht bei Dathnin 634 und die Heldentat des <i>patricius</i> Sergios | 5.7 | + (ohne Heldentat) | nicht erhalten; unbekannt | - | + | + | + |
| <i>Sacellarius</i> Theodoros: die Araber seien „tote Hunde“ | 5.7 | - | | - | + | + | - |
| Schlacht am Jarmuk | 5.7 | - | | - | + (2-mal) | + (2-mal) | + |
| Einnahme von Damaskus durch die Araber | 5.3, 5.7 | - | | - | ≈ | + | - |
| Her.: „Leb wohl, Syrien“ | 5.5, 5.7 | - | | - | + | + | + |

¹²⁸⁹ Gemeint ist das Thema über die Nichtzulassung des Herakleios zur Kommunion in einer miaphysitischen Kirche von Edessa durch den dortigen Metropolitens Isaias.

| | | | | | | | |
|----------------------------------|----------|------------------------------|--|---|---|---|---|
| Die arabische Eroberung Ägyptens | 5.3 | - (noch nicht abgeschlossen) | | + | + | + | + |
| Kalif Omar in Jerusalem | 5.3, 5.8 | - | | - | + | + | + |

Literaturverzeichnis

Quellen und Sekundärliteratur werden in dieser Arbeit normalerweise in verkürzter Form zitiert, wobei die Anfangsworte des jeweiligen Titels angegeben werden. Die Zahl nach dem Titel bezieht sich auf die Seite der relevanten Publikation; bei Quellen wird zusätzlich manchmal auch Buch (in röm. Zahlen) und Kapitel der gebräuchlichen Ausgabe angegeben. Beispiele:

Analecta Avarica 78 = Analecta Avarica, ed. Leo Sternbach, in: F. Makk. Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626. Szeged 1975, 78;

Theoph. Sim. V, 15 (Theophylacti Simocattae Historiae 217) = Theophylacti Simocattae Historiae. Ed. C. de Boor. Leipzig 1887, 217. Buch 5, Kapitel 15.

BONURA, The Man and the Myth 512 = C. BONURA, The Man and the Myth: Did Heraclius Know the Legend of the Last Emperor?, in: Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Ed. M. Vinzent. Vol. 10: Historica (*Studia Patristica* 62). Leuven – Paris – Walpole, MA 2013, 512.

Quellen

A. Griechische Quellen

Analecta Avarica, ed. Leo Sternbach, in: F. Makk. Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626. Szeged 1975, 74–96.

Anastasioi Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas, ed. K.-H. Uthemann (*Corpus Christianorum: Series Graeca. Vol. 12*). Turnhout - Leuven 1985.

Anast. Sin. Questions and Answers = Anastasios of Sinai. Questions and Answers. Ed., transl. J. Munitiz. Turnhout, Belgium 2011.

Anthologia graeca. Buch XII-XVI. 2. verbesserte Auflage. Griechisch-Deutsch ed. Hermann Beckby. München 2014.

Benediktinische Monatschrift = Des heiligen Sophronius, Erzbischofs von Jerusalem, Weihnachtspredigt. Übersetzt von P. Basilius Steidle, in: Benediktinische Monatschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens, hrsg. von der Erzabtei Beuron. XX. Jahrgang. Beuron, Sigmaringen 1938, 417–428.

Die byzantinischen Kleinchroniken, hrsg. von P. Schreiner. 1. Teil: Einleitung und Text. Wien 1975.

Carmi di Giorgio di Pisidia, ed. L. Tartaglia. Torino 1998.

- Catalogue II, 2 = Catalogue of the Byzantine coins in the Dumbarton Oaks collection and the Whittemore collection, ed. by A. Bellinger and Ph. Grierson. Vol. 2. Phocas to Theodosius III, 602-717, by Ph. Grierson. Part 1. Phocas and Heraclius (602-641). Washington, DC 1968.
- Chron. pasch. = Chronicon paschale, ed. L. Dindorf. Vol. 1 (*CSHB*). Bonn 1832.
- Chronicon Paschale. 284-628 AD, transl. by Michael and Mary Whitby. Liverpool 1989.
- Collectio Tripartita: Justinian on religious and ecclesiastical affairs, ed. by N. van der Wal and B. H. Stolte. Groningen 1994.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Pars 1: Concilii actiones I-XI,, ed. R. Riedinger (*Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda. Vol. 2*). Berlin 1990.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Pars 2: Concilii actiones XII-XVIII, epistulae, indices, ed. R. Riedinger (*Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda. Vol. 2*). Berlin 1992.
- Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. O. Lampsidis. Pars prior. Athena 1996.
- Doctrina Jacobi nuper baptizati, ed. V. Déroche. *TM* 11 (1991) 47-230.
- Doctrina patrum de incarnatione verbi, hrsg. und untersucht von F. Diekamp. Münster 1907.
- Δωροθεύς. Βιβλίον Ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας, ed. N. Glykas. Venetia 1818.
- Euagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte. Griechisch - Deutsch. Zweiter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von A. Hübner. (*Fontes Christiani* 57/2). Turnhout 2007.
- Excerpta historica iussu imperatoris Constantini Porphyrogeneti confecta. Vol. 3. Excerpta de insidiis. Ed. C. de Boor. Berlin 1905.
- Georgii Cedreni historiarum compendium, ed. L. Tartaglia. Roma 2016.
- Georgii monachi chronicon, ed. C. de Boor. Vol. 2. Leipzig 1904.
- Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici, ed. Agostino Pertusi. Ettal 1959.
- Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Bd. 1. Hrsg. von G. Anrich. Berlin 1913.
- The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes, by Michael and Mary Whitby. Oxford 1986.
- Ioannis Antiocheni fragmenta (Roberto) = Ioannis Antiocheni fragmenta ex Historia chronica. Introduzione, edizione critica e traduzione a cura di Umberto Roberto. Berlin - New York 2005.
- Ioannis Antiocheni fragmenta (Mariev) = Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia. Recensuit, anglice vertit, indicibus intruxit Sergei Mariev. Berlin - New York 2008.
- Ioannis Zonarae epitomae historiarum, ed. M. Pinder et T. Büttner-Wobst. T. 3 (*CSHB*). Bonn 1897.
- Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien, hrsg. von H. Gelzer. Freiburg - Leipzig 1893.

- Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy, transl. G. Dennis. Philadelphia 1984.
- Maximus the Confessor. Documents from Exile. Ed. and transl. by P. Allen and B. Neil. Oxford - New York 2002.
- Menander Rhetor. Ed. with translation and commentary by E. Russell and N. Wilson. Oxford 1981.
- Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani, in: Leonis Diaconi et aliorum opera omnia. T. 1 (*PG 117*). Paris 1894, 9–612.
- Michaelis Glycae Annales, ed. I. Bekker (*CSHB*). Bonn 1836.
- Michaelis Pselli Historia syntomos, ed. W. J. Aerts. Berlin 1990.
- Die Miniaturen der Manasses-Chronik, ed. I. Dujčev. Sofia – Leipzig 1965.
- Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History. Text, Translation and Commentary by Cyril Mango. Washington, DC 1990.
- Niketas von Byzanz, Schriften zum Islam, I. Hrsg. und übers. von K. Förstel. Würzburg - Altenberge 2000.
- The Oracle of Baalbek: the Tiburtine Sibyl in Greek Dress, ed. and transl. P. Alexander. Washington, DC 1967.
- Passio sanctorum sexaginta martyrum, ed. H. Delehay. *Analecta bollandiana* 23 (1904) 289–307.
- Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. Ed., trad. P. Lemerle. T. 1: Le texte (*Le Monde Byzantin*). Paris 1981.
- La prise de Jérusalem par les Perses en 614, traduit par Gérard Garitte (*CSCO 203. Scriptores Iberici 12*). Louvain 1960.
- Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Translated with Introduction and Notes by George A. Kennedy. Leiden – Boston 2003.
- Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas I) = Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, hrsg. W.J. Aerts und G.A.A. Kortekaas. Bd. 1: Texte (*CSCO 569. Subsidia 97*). Louvain 1998.
- Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure. Éd. par H. Grégoire. Paris 1922. Fasc. 1.
- Rhetores Graeci, ed. H. Rabe. Vol. 10. Leipzig 1926.
- Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. T. 1: Les textes (*Le Monde Byzantin*). Éd. et trad. par B. Flusin. Paris 1992.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, hrsg. P. Kotter. Bd. 4 (*Patristische Texte Und Studien 22*). Berlin 1981.
- Scriptores originum Constantinopolitanum, ed. Th. Preger. Fasc. 1. Leipzig 1901.
- Septuaginta Deutsch : Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Hrsg. von W. Kraus und M. Karrer. Stuttgart 2009.
- Die slavische Manasses-Chronik, hrsg. von J. Bogdan und J. Schröpfer. München 1966.

- S. Maximi Confessoris disputatio cum Pyrrho, in: Sancti Maximi Confessoris opera omnia. T. 2 (*PG 91*). Paris 1865, 287–362.
- S. Maximi Confessoris Opera omnia. T. 2. (*PG 91*). Paris 1865.
- S. Maximi Confessoris vita ac certamen, in: Sancti Maximi Confessoris opera omnia, ed. J.-P. Migne. T. 1. (*PG 90*). Paris 1865, 68A-109B.
- Sophronii anacreontica, ed. Marcellus Gigante. Roma 1957.
- Stephani Byzantii Ethnica. Vol. 4, Π - Υ, ed. M. Billerbeck and A. Neumann-Hartmann. Berlin – Boston 2016.
- Suidae lexicon, ed. Ada Adler. Pars II: Δ-Θ. Leipzig 1931.
- Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon, ed. B. M. Wahlgren. Berlin 2006.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano. Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris, ed. H. Delehaye. Brussels 1902.
- The Synodicon Vetus. Text, translation and notes by J. Duffy and J. Parker. Washington, DC 1979.
- Theophanes (Mango-Scott) = Theophanes Confessor. The Chronicle, transl. by C. Mango and R. Scott. Oxford 1997.
- Theophanis chronographia = Theophanis chronographia. Vol. 1. Ed. C. de Boor. Leipzig 1883.
- Theophylacti Simocattae Historiae. Ed. C. de Boor. Leipzig 1887.
- Theoph. Sim. Geschichte (Schreiner) = Theophylaktos Simokates. Geschichte. Übersetzt und erläutert von Peter Schreiner. Stuttgart 1985.
- Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies translated from the Greek by Elizabeth Dawes and Norman H. Baynes. London 1948.
- Vie de Théodore de Sykeôn, ed. A.-J. Festugière. Vol. 1: texte grec (*Subsidia Hagiographica 48*). Brussels 1970.
- Weihnachtspredigt des Sophronios, hrsg. H. Usener. *Rheinisches Museum für Philologie* 41 (1886) 501–516.

B. Lateinische und volkssprachliche westliche Quellen

- Adamus s. Victoris. Sequentiae, in: Richardi a Sancto Victore opera omnia et alia. PL 196. Paris 1855, 1423–1534.
- Adémar de Chabannes. Chronique. Publiée par Jules Chavanon. Paris 1897.
- Anastasio Bibliothecarii summae ac apostolicae sedis chronographia tripartita, ed. C. de Boor, in: Theophanis chronographia. Vol. 2. Leipzig 1885, 31–346.
- Annales Magdeb. = Annales Magdeburgenses, ed. G. Pertz, in: Annales aevi Suevici (*MGH SS 16*). Hannover 1859, 105–196.
- Annales Mellicenses, ed. D. W. Wattenbach, in: *MGH SS 9*. Hannover 1851, 480–501.
- Bedaе chronica maiora ad a. 725, in: Chronica minora, saec. IV, V, VI, VII, ed. Th. Mommsen. Vol. 3 (*MGH AA 13*). Berlin 1898, 223–333.
- Benzonis episcopi Albensis ad Heinricum IV imp. libri VII; ed. K. Pertz, in: *MGH SS 11*. Hannover 1854, 591–681.

- Biblioteca mundi seu Speculi maiores Vincentii Burgundi, praesulis Bellovacensis. T. 4. Speculum historiale. Douai 1624.
- Chron. ad annum 741 = Chronicon universale ad annum 741, ed. G. Waitz, in: Supplementa tomorum I-XII (*MGH SS 13*). Stuttgart 1881, 1–19.
- Chronicon Epternacense auctore Theoderico monacho, ed. L. Weiland, in: *MGH SS 23*. Hannover 1874, 39–64.
- Chronica Erphordensis = Chronica minor minoritae Erphordensis ab Urbe cond., in: Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV., ed. O. Holder-Egger (*MGH SS Rer. Germ. 42*). Hannover – Leipzig 1899, 486–671.
- Chron. Hugonis Flaviniacensis = Chronicon Hugonis monachi Viridunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis, ed. G. Pertz, in: *MGH SS 8*. Hannover 1848, 280–503.
- Chronicon Moissiacense a saeculo quarto usque ad a. 818 et 840, in: *MGH SS 1*, ed. G. H. Pertz. Hannover 1826, 280–313.
- Die Chronik des Frutolf von Michelsberg und ihre Fortsetzungen. Nach Vorarbeiten von I. Schmale-Ott, F.-J. Schmale und Chr. Lohmer herausgegeben von Martina Hartmann. Teil 1 (in Vorbereitung) (*MGH SS 33*). München.
- CIL VI = Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. 6: Inscriptiones urbis Romae Latinae. Pars prima, ed. W. Henzen, G. B. Rossi, E. Bormann. Berlin 1876.
- Commemoratio = Commemoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta sunt a veritatis adversariis in sanctum et apostolicum novum revera confessorum et martyrem Martinum papam Romae, in: Anastasii Bibliothecarii opera omnia. T.3 (*PL 129*). Paris 1853, 591–604.
- Continuationes Isidorianae byzantina arabica et hispana, ed. Th. Mommsen, in: Chronica minora. Saec. IV, V, VI, VII (*MGH AA 11*). Berlin 1894, 323–369.
- Corpus iuris civilis. Editio stereotypa quinta. Vol. 2. Codex Iustinianus, ed. P. Krueger. Berlin 1892.
- Ekkehardi chronicon universale ad a. 1106, ed. G. Waitz, in: Chronica et annales aevi Salici (*MGH. SS 5*). Hannover 1844, 1–267.
- Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri, hrsg. von Heinrich Hagenmeyer. Innsbruck 1901.
- Fredegarii et aliorum chronica, ed. B. Krusch (*MGH. SRM. T. 2*). Hannover 1888.
- Fulcheri Cartonensis Historia Hierosolymitana (1095-1127), hrsg. von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg 1913.
- Gautier d'Arras. Eracle, ed. and transl. K. Pratt. London 2007.
- Gotifredi Viterbiensis pantheon, ed. G. Waitz, in: Historici Germaniae saec. XII., ed. G. H. Pertz. Hannover 1872, 107–307.
- Hieronymi Chronicon = Eusebius Werke, Bd. VII. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon, hrsg. von R. Helm, 2. Auflage (*GCS 47*). Berlin 1956.
- Honorii Augustodunensis opera omnia. T. 1 (*PL 172*). Paris 1854.
- Hugonis Floriacensis Historia regum Francorum monasterii sancti Dionysii, ed. G. Waitz, in: *MGH SS 9*, ed. G. H. Pertz. Hannover 1851, 337–406.

- Hugonis de St. Victore priorum excerptionum libri decem, in: PL 177. Paris 1854.
- Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri viginti, ed. W. M. Lindsay. Vol. 1. Oxford 1911.
- Isidori Iunioris episcopi Hispalensis chronica maiora, in: Chronica minora saec. IV, V, VI, VII. Vol. 2. Ed. Th. Mommsen. Berlin 1894, 391–488.
- Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hrsg. von E. Schröder, in: Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters. Hrsg. von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Bd. 1. Hannover 1895.
- Landulphus Sagax. Historia miscella = Historia miscella ab incerto autore consarcinata, complectens Eutropii historiam, quam Paulus Diaconus a Valentiniani imperio usque ad tempora Justiniani deduxit et Landulphus Sagax continuavit usque ad annum Christi 816, in: PL 95. Paris 1861, 739–1158.
- Legenda aurea – Goldene Legende = Jacobus de Voragine. Legenda aurea – Goldene Legende. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von B. W. Häuptli. Teil 2. (*Fontes Christiani*). Freiburg im Breisgau 2014.
- Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum, ed. L. Weiland, in: Historici Germaniae saec. XII., ed. G. H. Pertz. Hannover 1872, 377–475.
- Le Liber Pontificalis: texte, introduction et commentaire par L. Duchesne. T. 1. Paris 1886.
- Oeuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor. Texte critique par Léon Gautier. 3e éd.. Paris 1894.
- Otte. Eraclius. Hrsg. von Winfried Frey (*Göppinger Arbeiten Zur Germanistik 348*). Göppingen 1983.
- Otonis episcopi Frisingensis chronica sive historia de duabus civitatibus. Editio altera, ed. A. Hofmeister (*MGH SS Rer. Germ. 45*). Hannover – Leipzig 1912.
- Pauli historia Langobardorum, ed. Ludwig Bethmann et Georg Waitz, in: Scriptorum rerum Langobardicarum et Italicarum, saec. VI-IX. Hannover 1878, 12–187.
- Das römische Capitulare evangeliorum: Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte. Bd. 1: Typen. Hrsg. von Th. Klauser. Münster 1935.
- Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit: Fontes ad historiam aevi saxonici illustrandam, übersetzt von A. Bauer und R. Rau. Darmstadt 1971.
- Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi, ed. F. Kurze (*MGH SS Rer. Germ. 50*). Hannover 1890.
- Registrum epistularum = S. Gregorii Magni registrum epistularum libri viii-xiv, appendix. Ed. Dag Norberg. Turnhout 1982.
- Sächsische Weltchronik, ed. L. Weiland, in: Scriptorum qui vernacula lingua usi sunt. T. 2. (*MGH. Dt. Chron. 2*). Hannover 1877, 1–280.
- S. Adonis archiepiscopi Vienensis chronicon, in: PL 123. Paris 1879, 23–142.
- S. Bernardi abbatis Claraevallensis de laudae novae militiae. Ad milites Templi liber, in: PL 182. Paris 1859, 917–940.
- Les séquences d'Adam de Saint-Victor: Étude littéraire (poétique et rhétorique). Textes et traductions, commentaires par J. Grosfillier. Turnhout 2008.

- Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle, ed. E. Sackur. Halle 1898.
- Sigeberti Gemblacensis chronica cum continuationibus, ed. D. L. Bethmann, in: *Chronica et annales aevi Salici*, ed. G. H. Pertz. Hannover 1844, 268–474.
- S. Martini papae epistola XIV, ad Theodorum, in: *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculi secunda parte floruerunt opera omnia*. T. 1, ed. J.-P. Migne (*PL 87*). Paris 1863, 197–200.
- Die Werke Liudprands von Cremona, hrsg. von Joseph Becker (*MGH SS Rer. Germ. 41*). Hannover – Leipzig 1915.
- Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon, ed. R. Huygens. Turnhout, Belgique 1986.

C. Christlich-orientalische Quellen

- Al-Baladhuri, Ahmad ibn Yahya. *Kitāb Futūh al-Buldān*, transl. by Philip K. Hitti. Vol. 1. New York 1916.
- Agapius de Menbidj = *Kitab al-'Unvan*, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Seconde patrie (II), éd. et trad. par Alexandre Vasiliev (*Patrologia Orientalis 8*). Paris 1912.
- Das Annalenwerk des Eutybios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id Ibn Batriq um 935 A.D., übers. M. Breydy. Bd. 2 (*CSCO. Vol. 472. Scriptores Arabici. T. 45*). Louvain 1985.
- L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroes, éd. et trad. Israël Lévi. *Revue des études juives* 68 (1914) 129–173.
- The Armenian history attributed to Sebēos, transl. R. Thomson, introduced J. Howard-Johnston. Liverpool 1999.
- Bar Hebraeus = The Chronography of Gregory Abu-l Faraj, 1226–1286, the son of Aaron, the Hebrew physician commonly known as Bar Hebraeus, being the first part of his political history of the world. Vol. 1. Transl. by E. A. Budge. Amsterdam 1976.
- Bar Hebraeus. *The Ecclesiastical Chronicle*. An English Translation by David Wilmshurst. Piscataway, New Jersey 2016.
- Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle). Ed., trad. et comm. par G. Garitte. Bruxelles 1958.
- Chronica minora I*. Interpretatus est I. Guidi. (*CSCO. Scriptores Syri. Versio. Series 3, T. 4*). Paris – Leipzig 1903.
- Chronica minora II*, interpretatus est I.-B. Chabot (*CSCO 4. Scriptores Syri 4*). Louvain 1955.
- Chronica minora III*, interpretati sunt E. W. Brooks, I. Guidi, I.-B. Chabot (*CSCO 6. Scriptores Syri 6*). Louvain 1960.
- Chron. ad annum 724 = *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*, transl. I.-B. Chabot, in: *Chronica minora II*. Louvain 1955, 61–119.

- Chron. ad annum 1234 = Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens, interpretatus est I.-B. Chabot (*CSCO. Vol. 109. Scriptores Syri. Series Tertia. T. XIV. Versio*). Louvain 1952.
- Chronicon Guidi = Chronicon anonymum, interpretatus est I. Guidi, in: *Chronica minora I (CSCO. Scriptores Syri. Versio. Series 3, T. 4)*. Paris – Leipzig 1903, 14–32.
- Chronicon Iacobi Edesseni, interpretatus est E. W. Brooks, in: *Chronica minora III*, interpretati sunt E. W. Brooks, I. Guidi, I.-B. Chabot. Louvain 1960, 197–258.
- Chron. Ps.-Dion. = Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum II, transl. R. Hespel (*CSCO. Vol. 507, SS. T. 213*). Louvain 1989.
- Chronique de Jean, évêque de Nikioû, traduite par H. Zotenberg. Paris 1883.
- Chronique de Michel le Syrien, trad. par I.-B. Chabot. T. 2. Paris 1901.
- Chronique de Séert = Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Première partie (I), ed. et trad. Addai Scher (*PO 4.3*). Paris 1908.
- Chronique de Tabari, traduite par H. Zotenberg. T. 3. Paris 1871.
- Džuanšer Džuanšeriani. Жизнь Вахтанга Горгасала. Russian translation, introduction and notes by G. V. Culai. Tiflis 1986.
- Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum, interpretatus est E. W. Brooks. Pars prior (*CSCO. Vol. 62 SS. Versio. Series Tertia, Tomus VII*). Rome, Paris, Leipzig 1910.
- The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them, ed. J. R. Harris. Cambridge 1900.
- Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum quod ediderunt et latinitate donarunt J.-B. Abbeloos et Th. J. Lamy. T. 1. Louvain 1872.
- Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III, übers. E. Beck (*CSCO 321. Scriptores Syri 139*). Louvain 1972.
- Het epos van Heraklios. Een proeve van swahli poezie. Hrsg. und übersetzt von Jan Knappert. Leiden 1958.
- Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX siècle, trad. du géorgien par M. Brosset. Première partie. Saint-Pétersbourg 1851.
- Historia subjectionis Syriae ab Arabibus effectae, transl. I.-B. Chabot, in: *Chronica minora II*. Louvain 1955.
- The History of Alexander the Great, being the Syriac version of the Ps.-Callisthenes, transl. E.A. Budge. Cambridge 1889.
- The history of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranci, transl. C. J. F. Dowsett. London 1961.
- History of the patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, ed. and transl. B. Evetts. Vol. 2. Peter I to Benjamin I (661). Paris 1948.
- The history of the conquest of Egypt, being a partial translation of Ibn 'Abd al-Hakam's *Futuh Misr* and an analysis of this translation [Diss. by Y. Hilloowala]. University of Arizona 1998.
- Homélie coptes de la Vaticane. Vol. II. Texte copte publié et traduit par H. de Vis. Louvain - Paris 1929.

- Julian the Apostate, now translated for the first time from the Syriac original by H. Gollancz. London 1928.
- Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1966.
- Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, de Abraham maître de Barsoma et de l'empereur Maurice. Ed, et trad. par F. Nau, in: PO 5. Paris 1910.
- The life of Muhammad: a translation of Ishāq's Sīrat rasūl Allāh. With introduction and notes by Alfred Guillaume. Oxford - New York 1998.
- Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin. Introduction, édition, traduction et annotations par R.-G. Coquin. Caire 1975.
- Maçoudi Abu al-Hasan. Les prairies d'or. Text et traduction par C. Barbier de Meynard. T. 4. Paris 1865.
- Ps.-Methodius (hrsg. Reinink) = Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, hrsg. von G. Reinink (*CSCO 540. Scriptores Syri 220*). Louvain 1993.
- Ps.-Methodius (übers. Reinink) = Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übers. von G. Reinink (*CSCO 541. Scriptores Syri 221*). Louvain 1993.
- Ps.-Šaruch Bagratuni. История анонимного повествователя, transl. from Armenian into Russian by M. O. Darbinian-Melikian. Yerevan 1971.
- Qurbono: The Book of Offering. The Service of the Holy Mysteries according to the Antiochene Syriac Maronite Church. Season of the Glorious Pentecost. Season of the Glorious Cross. Brooklyn, New York 1994.
- The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, transl. A. Palmer, S. Brock and R. Hoyland. Liverpool 1993.
- Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam. Transl. with an introd. and notes by Robert Hoyland. Liverpool 2011.

Sekundärliteratur

- R. ABRAMOWSKI, Dionysios von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam. Leipzig 1940.
- A. A. АКОРЈАН, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Yerevan 1987.
- P. J. ALEXANDER, The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41 (1978) 1–15.
- S. S. ALEXANDER, Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates. *Speculum* 52/2 (1977) 217–237.
- P. ALPHANDERY – A. DUPRONT, La Chrétienté et l'idée de croisade. Paris 1995.
- G. ALTHOFF, Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2013.
- A. R. ANDERSON, Alexander at the Caspian Gates. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59 (1928) 130–163.

- , *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*. Cambridge (Massachusetts) 1932.
- D. ANGELOV, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330*. Cambridge 2007.
- A. ANGENENDT, Die Kreuzzüge: Aufruf zum "gerechten" oder zum "heiligen" Krieg?, in: *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, hrsg von A. Holzem. Paderborn 2009, 341–367.
- J.-B. ANVILLE, *Recherches géographiques concernant l'expédition de l'empereur Héraclius en Perse. Memoire de littérature de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 32 (1768) 559–572.
- M. I. ARTAMONOV, *История хазар*. Leningrad 1962.
- V. A. ARUTIUNOVA-FIDANIAN, *Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.): Результаты взаимодействия культур*. Moskva 1994.
- A. ASSMANN, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München 2006.
- J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1997.
- E. AUERBACH, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern 1959.
- G. AVNI, *The Persian Conquest of Jerusalem (614 CE) - An Archaeological Assessment*. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 (2010) 35–48.
- B. BAERT, *Exaltatio Crucis: de byzantijnse keizer Heraclius (610-641) en het middeleeuwse Westen*. *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 60 (1999) 147–172.
- , *Heraclius and Chosroes or The Desire for the True Cross*. 2005. Electronic publication, URL: https://www.bibleinterp.com/articles/Baert_Heraclius_Chosroes.shtml (access date 05.05.2020)
- , *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*. Leiden – Boston 2004.
- , *New Observations on the Genesis of Girona (1050 – 1100). The Iconography of the Legend of the True Cross*. *Gesta* 38.2 (1999) 115–127.
- M. BAL, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto – Buffalo – London 2002.
- S. BASHEAR, *The mission of Dihya al-Kalbi and the situation in Syria*. *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 74 (1997) 64–91.
- G. E. BATES, *Five Byzantine Notes*. *Museum Notes (American Numismatic Society)* 16 (1970) 69–85.
- F. A. BAUER, *Eine Stadt und ihr Patron: Thessaloniki und der Heilige Demetrios*. Regensburg 2013.
- W. BAUM – D. W. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens: Geschichte der sogenannten Nestorianer*. Klagenfurt 2000.

- A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922.
- G. BAUSENHART, *In allem uns gleich außer der Sünde: Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie*. Mainz 1992.
- N. BAYNES, *The First Campaign of Heraclius against Persia*. *EHR* 19 (1904) 694–702.
 —, *The date of the Avar surprise: A Chronological Study*. *BZ* 21 (1912) 110–128.
 —, *The military operations of the Emperor Heraclius*. *United Service Magazine* 46 (1913) 526–533.
- H.-G. BECK, *Vorsehung und Vorbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantinen*. Roma 1937.
 —, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*. München 1971.
 —, *Überlieferungsgeschichte der byzantinischen Literatur*, in: *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, hrsg. von H. Hunger. München 1975, 425–510.
 —, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen 1980.
- C. BEGASS, *Die Senatsaristokratie des oströmischen Reiches, ca. 457-518: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. München 2018.
- A. D. BEIHAMMER, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565-811)*. Bonn 2000.
- W. J. VAN BEKKUM, *Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*, in: *Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Leuven – Paris – Dudley 2002, 95–112.
- G. BENEVICH, *Christological polemics of Maximus the Confessor and the emergence of Islam onto the world stage*. *Theological Studies* 72 (2011) 335–344.
- A. K. BENNISON, *The Great Caliphs: The Golden Age of the 'Abbasid Empire*. New Haven - London 2014.
- N. BERGAMO, *Expeditio Persica of Heraclius: Holy War or Crusade?*. *Porphyra* 12: Eraclio 610–641 (2008) 94–107.
- A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleios*. Bonn 1988.
 —, *Die akustische Dimension des Kaiserzeremoniells. Gesang, Orgelspiel und Automaten*, in: *Visualisierungen von Herrschaft: frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell*, hrsg. von F. A. Bauer (*Byzas* 5). Istanbul 2006, 63–77.
 —, *Das apokalyptische Konstantinopel. Topographisches in apokalyptischen Schriften der mittelbyzantinischen Zeit*, in: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hrsg. W. Brandes und F. Schmieder (*Millennium-Studien* 16). Berlin 2008, 135–155.
- H. BERGSON, *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris 1896.
- O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*. Bologna 1941.
- M. A. ВОЙЦОВ, *Величие и смирение: очерк политического символизма в средневековой Европе*. Москва 2009.
- O. G. ВОЛ'ШАКОВ, *История Халифата. Vol. 1. Ислам в Аравии, 570-633*. Москва 2000.
 —, *История Халифата. Vol. 2, Эпоха великих завоеваний, 633-656*. Москва 2002.

- R. BONFIL, Continuity and Discontinuity (641-1204), in: *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, ed. R. Bonfil, O. Irshai et al.. Leiden – Boston 2012, 65–100.
- C. BONURA, The Man and the Myth: Did Heraclius Know the Legend of the Last Emperor?, in: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Ed. M. Vinzent. Vol. 10: *Historica (Studia Patristica 62)*. Leuven – Paris – Walpole, MA 2013, 503–514.
- , When did the Legend of the Last Emperor Originate? A New Look at the Textual Relationship between the Apocalypse of Pseudo-Methodius and the Tiburtine Sibyl. *Viator* 47/3 (2016) 47–100.
- P. BOOTH, Shades of Blues and Greens in the Chronicle of John of Nikiou. *BZ* 104 (2) (2012) 555–601.
- , *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley, Los Angeles, London 2013.
- , Sophronius of Jerusalem and the End of Roman History, in: *History and Identity in the Late Antique Near East*, ed. Philip Wood. Oxford – New York 2013, 1–28.
- , The ghost of Maurice at the court of Heraclius. *BZ* 112/3 (2019) 781–826.
- S. BERGEHAMMAR, Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis. *Millennium* 6 (2009) 145–202.
- H. BÖRM, Procopius and the East, in: *Brill's Companion to Procopius*, ed. M. Meier and F. Montinaro. Leiden – Boston (in print).
- O. R. BORODIN, Церковно-политическая борьба в Византии в середине VII века и “дело” папы римского Мартина I. *VV* 52 (1991) 47–57.
- , Церковно-политическая борьба в Византии в середине VII века и “дело” папы римского Мартина I (Продолжение). *VV* (1992/53) 80–89.
- J. BOWMAN, The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, in: *Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher (1863-1950)*, ed. by E. C. Maclaurin. Sidney 1967.
- M. BOYCE, On the Zoroastrian Temple Cult of Fire. *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975/3) 454–465.
- , Gandzak. *Encyclopaedia Iranica* Vol. 10, Fasc. 3 289–290.
- W. BRANDES, Die apokalyptische Literatur, in: *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert): Bestand und Probleme*, hrsg. von F. Winkelmann und W. Brandes. Amsterdam 1990, 305–322.
- , “Juristische” Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes. *Fontes Minores* 10 (1998) 141–212.
- , Orthodoxy and Heresy in the Seventh Century: Prosopographical Observations on Monotheletism, in: *Fifty Years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, ed. Av. Cameron. Oxford – New York 2003, 103–118.
- , Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie, in: *Jenseits der Grenzen: Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, hrsg.

- von A. Goltz, H. Leppin und H. Schlange-Schöningen. Berlin – New York 2009, 313–344.
- G. BRETT, The Automata in the Byzantine “Throne of Solomon”. *Speculum* 29/3 (1954) 477–487.
- M. BREYDY, Mamila ou Maqella? La prise de Jérusalem et ses conséquences (614 AD) selon la recension “alexandrine” des Annales d’Eutychès. *Oriens christianus* 65 (1981) 62–86.
- A.-D. VON DEN BRINCKEN, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf 1957.
- S. BROCK, An early Syriac Life of Maximus the Confessor. *Analecta Bollandiana* 91 (1973) 299–346.
- , A Syriac fragment on the Sixth Council. *Oriens christianus* 57 (1973) 63–71.
- , Syriac Sources for Seventh-Century History. *BMGS* 2 (1976) 17–36.
- , Syriac Views of Emergent Islam, in: *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. Juyball. Oxford - Philadelphia, Pennsylvania 1982, 9–22.
- , The “Nestorian” Church: a lamentable misnomer. *Bulletin of the John Rylands Library* 78.3 (1996) 23–35.
- P. BROWN, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. London 1971.
- , The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies* 61 (1971) 80–101.
- J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (396 AD – 800 AD)*. Vol. 2. London 1889.
- A. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Oxford 1902.
- L. CAETANI, *Annali dell’ Islam*. Vol. 2, 3, 4. Milano 1907, 1914, 1911.
- Al. CAMERON, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford 1976.
- Av. CAMERON, Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium. *Past and Present* 84 (1979) 3–35.
- , The Virgin’s robe: an episode in the history of early seventh-century Constantinople. *Byzantion* 49 (1979) 42–56.
- , Byzantines and Jews: some recent work on early Byzantium. 20 (1996) 249–274.
- , Blaming the Jews: The Seventh-Century Invasions of Palestine in Context. *TM* 14: Mélanges Gilbert Dagron (2002) 57–78.
- , *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-700*. London - New York 2015.
- M. P. CANEPA, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley, Los Angeles, London 2009.
- E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. Bd. 2. Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft. Tübingen 1933.
- I. S. ČIČUROV, О кавказском походе императора Ираклия, in: *Vostočnaja Evropa v drevnost’i i Srednevekov’e*, ed. L. Čerepnin. Moskva 1978, 261–266.

- P. CLASSEN, Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich, in: *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare (SSAM 27)*. Spoleto 1981, 919–971.
- L. CONRAD, Heraclius in Early Islamic Kerygma, in: *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink & B. Stolte. Leuven 2002, 113–156.
- M. CONTERNO, Theophilos, “the more likely candidate”? Towards a reappraisal of the question of Theophanes’ “Oriental source(s),” in: *Studies in Theophanes*, ed. M. Jankowiak, F. Montinaro (*TM 19*). Paris 2015, 383–400.
- , „Storytelling“ and „History writing“ in Seventh-Century Near East. *Fondation Maison des sciences de l'homme. Working paper 2014 – 80, september 2014* (2017).
- P. CRONE – M. COOK, Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge 1977.
- G. DAGRON, Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin (*Bibliothèque Des Histoires*). Paris 1996.
- G. DAGRON – V. DEROCHE, Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII siècle. *TM 11* (1991) 17–275.
- J. DANIELOU, Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950.
- M. DEBIÉ, Theophanes’ “Oriental source”: What can we learn from Syriac historiography?, in: *Studies in Theophanes*, ed. M. Jankowiak, F. Montinaro (*TM 19*). Paris 2015, 365–382.
- D. C. DENNETT, Conversion and the poll tax in early Islam. Harvard 1950.
- G. DENNIS, Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium, in: *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. by A. Laiou and R. Mottahedeh. Washington, DC 2001, 31–39.
- V. DÉROCHE, Anti-Jewish Polemic and the Emergence of Islam, in: *Doctrine and debate in the East Christian world, 300-1500*, ed. Av. Cameron & R. Hoyland. Farnham – Burlington 2011, 85–107.
- , Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysemy, in: *Jews in Byzantium : dialectics of minority and majority cultures*, ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G. Stroumsa. Leiden – Boston 2012, 535–549.
- R. DEVREESE, La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage, en 632. *Revue des sciences religieuses* 17/1 (1937) 25–35.
- J. L. VAN DIETEN, Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel: Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715). Amsterdam 1972.
- F. DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453. 1. Teil. Regesten von 565–1025. München – Berlin 1924.
- F. DONNER, The Early Islamic Conquests. Princeton 1981.
- , Retrospective review on: Hagarism: The Making of the Islamic World by P. Crone and M. Cook. *Middle East Studies Association Bulletin* 40/2 (2006) 197–199.
- F. DONNER, Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam. Cambridge (Massachusetts), London 2010.

- E. J. van DONZEL – A. B. SCHMIDT, *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*. Leiden – Boston 2009.
- L. DRAPEYRON, *L'empereur Héraclius et l'Empire byzantin au VIIe siècle*. Paris 1869.
- J. W. DRIJVERS, *The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac apocalypse from the early Islamic period*, in: *The Byzantine and early Islamic Near East I, Problems in the Literary Source Material*, ed. Av. Cameron and L. I. Conrad. Princeton, N.J 1992.
- , *The Syriac romance of Julian. Its function, place of origin and original language*, in: *Proceeding of VI Symposium syriacum (University of Cambridge, 30 August - 2 September 1992)*, ed. R. Lavenant (*Orientalia Christiana Analecta 247*). Roma 1994, 201–214.
- , *Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology*, in: *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink & B. Stolte. Leuven - Paris 2002, 175–190.
- Y. DUVAL, *Le patrice Pierre, exarque d'Afrique?*. *Antiquités africaines* 5 (1971) 209–214.
- S. EFTHYMIADIS – V. DÉROCHE, *Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)*, in: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, ed. S. Efthymiadis. Vol. 1: *Periods and Places*. Farnham & Burlington, 35–94.
- W. EICHNER, *Byzantine Accounts of Islam*, in: *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300–1500*, ed. Av. Cameron and R. Hoyland. London – New York 2016, 109–171.
- A. J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752*. Lanham – Boulder – New York 2007.
- N. M. EL-CHEIKH, *Muḥammad and Heraclius: A Study in Legitimacy*. *Studia Islamica* 89 (1999) 5–21.
- , *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge (Massachusetts) – London 2004.
- , *Byzantium viewed by the Arabs [PhD thesis]*. Harvard 1992.
- C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*. Darmstadt 1974.
- S. ESDERS, *Herakleios, Dagobert und die "beschnittenen Völker"*. *Die Umwälzungen des Mittelmeerraums im 7. Jahrhundert in der fränkischen Chronik des sog. Fredegar*, in: *Jenseits der Grenzen: Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, ed. A. Goltz, H. Leppin, H. Schlange-Schöningen. Berlin – New York 2009, 240–309.
- , *„Getaufte Juden“ im westgotischen Spanien. Die antijüdische Politik König Chintilas zum Jahreswechsel 637/638 und ihre Hintergründe*, in: *Jüdische Lebenswelten. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. E. Baltrusch, U. Puschner. Frankfurt am Main 2016, 53–96.
- T. EVANGELIDES, *Ἡράκλειος ὁ αὐτοκράτωρ τοῦ Βυζαντίου*. Odessa 1903.
- E. FEISTNER, *Ottes "Eraclius" vor dem Hintergrund der französischen Quelle*. Göppingen 1987.

- J. FERBER, Theophanes' Account of the Reign of Heraclius, in: *Byzantine Papers. Proceedings of the first Australian Byzantine Studies conference*. Ed. E. and M. Jeffreys and A. Moffatt (*Byzantina Australiensia* 1). 1981, 32–42.
- M. FLUDERNIK, Einführung in die Erzähltheorie. Darmstadt 2006.
- B. FLUSIN, Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. T. 2: Commentaire. Paris 1992.
- C. FOSS, The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity. *EHR* 90 (1975) 721–747.
—, The Persians in the Roman Near East (602-630 AD). *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2003/2) 149–170.
- A. FOURRIER, Le courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen-âge. T. 1: Les débuts (12e siècle). Paris 1960.
- P. M. FRASER, John of Nikiou, in: *The Coptic Encyclopedia*, ed. by A. S. Atiya. New York 1991, 1366–1367.
- W. FREND, The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries.. Cambridge 1972.
—, Nationalism as a factor in anti-Chalcedonian feeling in Egypt. *Studies in Church History* 18 (1982) 21–38.
- J. D. FREND, Byzantine-Iranian Relations before and after the Death of Khusrau II: A Critical Examination of the Evidence. *Bulletin of the Asia Institute* 14 (2000) 27–45.
—, Classical and Christian Influences in the Heraclias of George of Pisidia. *Classical Bulletin* 62.4 (1986) 53–62.
—, History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the "Histories" of Theophylact Simocatta. *DOP* 42 (1988) 143–156.
—, Who Killed Anastasius II?. *Jewish Quarterly Review* 72/3 (1982) 202–204.
—, The Poetic Achievement of George of Pisidia, in: *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*. Canberra 1984, 159–188.
- A. FROLOW, La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse. *RÉB* 11 (1953) 88–105.
- M. GADJIEV, On the Construction Date of the Derbend Fortification Complex. *Iran and the Caucasus* 12 (2008) 1–16.
- C. GASTGEBER, Klassisch-paganen Erbe. Was bleibt in der memoria der Weltchronik? Memorialkultur des Chronicon paschale, in: *Die Weltchronik des Johannes Malalas im Kontext spätantiker Memorialkultur*, hrsg. von J. Borsch, O. Gengler, M. Meier. Stuttgart 2019, 287–314.
- C. GEISEL, Die Juden im Frankenreich: von den Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen. Frankfurt am Main 1998.
- E. GERLAND, Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios. *BZ* 3 (1894) 330–374.
- J. VAN GINKEL, Heraclius and the Saints: the 'Popular' Image of an Emperor, in: *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink & B. Stolte. Leuven 2002, 227–240.

- , The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of their Historiographers?, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. by E. Grypeou, M. Swanson and D. Thomas. Leiden – Boston 2006, 171–184.
- L. GOPPELT, *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh, Nordrhein-Westfalen 1939.
- L. GREISIGER, Opening the Gates of the North in 627: War, Anti-Byzantine Sentiment and Apocalyptic Expectancy in the Near East Prior to the Arab Invasion, in: *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, ed. W. Brandes, F. Schmieder, R. Voß. Berlin – Boston 2016, 63–82.
- Ph. GRIERSON, The consular coinage of “Heraclius” and the revolt against Phocas of 608–610. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, 6th series 10 (1950/37/38) 71–93.
- S. H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton - Oxford 2008.
- V. GRUMEL, Recherches sur l’histoire du monothélisme. *ÉO* 153 (1929) 19–34.
- , L’année du monde dans la Chronographie de Théophraste. *ÉO* 33 (1934) 396–408.
- , La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople. *Analecta Bollandiana* 84 (1966) 249–254.
- , La Reposition de la vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. *Le Jour et l’Année*. *BF* 1 (1966) 139–149.
- M. GRÜNBAUM, Zur Memorialkultur im byzantinischen Mittelalter, in: *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*. Ed. by D. Sullivan, E. Fisher, S. Papaioannou. Leiden – Boston 2012, 373–394.
- A. GUILLOU, Prise de Gaza par les Arabes au VIIe siècle. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 81 (1957) 396–404.
- W. HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*. Wiesbaden 1966.
- M. HALBWACHS, *La mémoire collective*. Paris 1950.
- J. HALDON, *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640–740*. Cambridge (Massachusetts), London 2016.
- J. F. HALDON, Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century. The “Trial” of Maximus Confessor, in: *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, ed. by V. Vavrinek. Praha 1985, 87–91.
- M. HAMIDULLAH, La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l’original. *Arabica* 2/1 (1955) 97–110.
- E. S. HARTLAND, *The Legend of Perseus. A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*. Vol. 3. Andromeda. Medusa. London 1896.

- G. R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. London – Sydney 1986.
- E.-D. HEHL, Heiliger Krieg: eine Schimäre? Überlegungen zur Kanonistik und Politik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, hrsg. von A. Holzem. Paderborn 2009, 323–340.
- J. DEN HEIJER, *Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarrij et l’historiographie copto-arabe. Etude sur la composition de l’Histoire des Patriarches d’Alexandrie*. Louvain 1989.
- E. HERZFELD, *Der Thron des Khosrō. Quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete der Kunstgeschichte des Morgen- und Abendlandes. Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 41 (1920) 1–24, 103–147.
- A. HILHORST, Ismaelites, Hagarenes, Saracens, in: *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, ed. by M. Goodman, G. H. van Kooten and J. Ruiten. Leiden – Boston 2010, 421–434.
- E. HOBSBAWM – T. O. RANGER, *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.
- A. HOGETERP, Hagar and Paul’s Covenant Thought, in: *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, ed. by M. Goodman, G. H. van Kooten and J. Ruiten. Leiden – Boston 2010, 345–359.
- A. HOLZEM, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des “Religionskrieges,” in: *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von D. Beyrau, M. Hochgeschwender und D. Langewiesche. Paderborn, München et al. 2007, 371–414.
- C. HOVORUN, *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden – Boston 2008.
- J. HOWARD-JOHNSTON, The official history of Heraclius’ Persian campaigns, in: *The Roman and Byzantine Army in the East*, ed. E. Dąbrowa. Krakow 1994, 57–87.
- , The Siege of Constantinople, in: *Constantinople and its Hinterland*, ed. C. Mango and G. Dagron. Aldershot 1995, 131–142.
- , Heraclius’ Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire: 622–630. *War in History* 6 (1) (1999) 1–44.
- , Armenian historians of Heraclius: an examination of the aims, sources and working-methods of Sebeos and Movses Daskhurantsi, in: *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Leuven – Paris – Doodley 2002, 41–62.
- , Pride and Fall: Khusro II and His Regime, 626-628, in: *East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity: Historiographical and Historical Studies*, ed. J. Howard-Johnston. Aldershot 2006, 93–113.
- , Byzantine Sources for Khazar History, in: *The World of the Khazars: New perspectives. Selected papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. P. Golden, H. Ben-Shammai, A. Rona-Tas. Leiden – Boston 2007, 163–194.

- , *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford 2010.
- , *The Last Great War of Antiquity*. Oxford (in print).
- R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, N.J 1998.
- , *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. Oxford - New York 2015.
- H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte: der christliche Geist der byzantinischen Kultur*. Graz - Wien - Köln 1965.
- , On the imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine literature. *DOP* 23/24 (1969) 15–38.
- Imitatio – Aemulatio – Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposiums zur byzantinischen Sprache und Literatur (Wien, 22.–25. Oktober 2008). Hrsg. von A. Rhoby und E. Schiffer. Wien 2010.
- S. A. IVANOV, Византийское миссионерство: можно ли сделать из “варвара” христианина? (*Studia Historica*). Moskva 2003.
- , A New Piece of Sázava Book Culture?. *Slavia - Journal for Slavonic Philology* 81.2 (2012) 205–215.
- , “Pearls Before Swine”: Missionary Work in Byzantium. Paris 2015.
- J. W. JANDORA, The battle of the Yarmūk: a reconstruction. *Journal of Asian History* 19/1 (1985) 8–21.
- M. JANKOWIAK, Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome [PhD Thesis]. Paris - Warszawa 2009.
- , The invention of Dyotheletism. *Studia patristica* 63 (2011) 335–342.
- , The first Arab siege of Constantinople, in: *Constructing the Seventh Century*, ed. by C. Zuckerman (*TM* 17). Paris 2013, 237–322.
- Y. JANSSENS, Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius. *Byzantion* 11 (1936) 499–536.
- E. JEFFREYS, Old Testament “History” and the Byzantine Chronicle, in: *The Old Testament in Byzantium*, ed. by P. Magdalino and R. Nelson. Washington 2010, 153–174.
- W. E. KAEGI, Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest. *Church History* 38/2 (1969) 139–149.
- , New Evidence on the early Reign of Heraclius. *BZ* 66 (1973/2) 308–330.
- , *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge 1995.
- , *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge 2003.
- , *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*. Cambridge 2010.
- G. KALAS, The Divisive Politics of Phocas (602-610) and the Last Imperial Monument of Rome. *Antiquité Tardive* 25 (2017) 173–190.
- A. KALDELLIS, *Ethnography After Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*. Philadelphia 2013.

- P. KAWERAU, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit. Berlin 1960.
- H. KENNEDY, The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In. 2007.
- E. KITZINGER, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. *DOP* 8 (1954) 83–150.
- H. A. KLEIN, Byzanz, der Westen und das "wahre" Kreuz: die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland. Wiesbaden 2004.
- , Niketas und das wahre Kreuz: kritische Anmerkungen zum Chronicon Paschale ad annum 614. *BZ* 94 (2001), 580–587.
- T. KOLBABA, Fighting for Christianity. Holy War in the Byzantine Empire. *Byzantion* 68 (1998) 194–221.
- A. KOLIA-DERMITZAKI, Ὁ βυζαντινός «ιερός πόλεμος» (*Ιστορικές Μονογραφίες. Ed. E. Χρυσός*). Athen 1991.
- J. KONIDARIS, Die Novellen des Kaisers Herakleios. *Fontes Minores* 5 (1982) 33–106.
- R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main 1989.
- A. KRAFT, The Last Roman Emperor and the Mahdī. On the Genesis of a contentious Politico-Religious Topos, in: Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου: Βυζάντιο και Αραβικός κόσμος. Συνάντηση Πολιτισμών, ed. A. Kralides and A. Gkoutzioukostas. Thessaloniki 2013, 233–248.
- L. KRETZENBACHER, Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. München 1995.
- M. V. KRIVOV, Отношение сирийских монофиситов к арабскому завоеванию. *VV* 55 (80) (1994) 95–103.
- V. V. KUČMA, Военная организация Византийской империи. Saint Petersburg 2001.
- J. A. KULAKOVSKIJ, К критике известий Феофана о последнем годе правления Фоки. *VV* 21 (1914) 1–14.
- P. V. KUZENKOV, Хронография Георгия Синкелла – Феофана Исповедника: Хронологический аспект, in: ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ: Юбилейный сборник в честь 60-летия проф. И.С. Чичурова. Moskva 2006, 156–168.
- W. LACKNER, Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG 1234). *Analecta Bollandiana* 85/3–4 (1967) 285–316.
- Ch. LANGE, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Konstantinopel. Tübingen 2012.
- D. LARISON, Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the Sixth Ecumenical Council. Chicago, Illinois 2009.
- G. LASKIN, Ираклий. Византийское государство в первой половине седьмого века. Charkow 1889.
- R. LEADER, The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium. *The Art Bulletin* 82/3 (2000) 407–427.

- S. LEDER, Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen. *ZDMG* 151 (2001) 1–42.
- P. LEMERLE, Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. T. 2: Commentaire (*Le Monde Byzantin*). Paris 1981.
- A. LIDOV, Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Moskva 2009.
- R.-J. LILIE, Die Byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber: Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd. München 1976.
- N. J. LOMOURI, Иранские походы императора Ираклия и Грузии, in: *Vizantijskie očerki*. Moskva 1991, 31–44.
- A. LOUTH, Maximus the Confessor. London - New York 1996.
- C. LUDWIG, Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege, in: *Poikila byzantina* 11. Varia 3. Bonn 1991, 73–128.
- A. LUMPE, Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios, in: *Classica et mediaevalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*, ed. O. Due, H. Johansen, B. Larsen. Kopenhagen 1973, 150–159.
- C. LUXENBERG, Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. 3e Auflage. Köthen 2007.
- L. C. MACCOULL, Isidore and the Akephaloi. *GRBS* 39 (1998) 169–178.
- W. MADELUNG, The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate. Cambridge 1998.
- P. MAGDALINO, The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda, in: *The Making of Byzantine history: studies dedicated to Donald M. Nicol*, ed. R. Beaton, Ch. Roueché. Aldershot 1993, 3–34.
- , *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*. Cambridge 1993.
- , *L'orthodoxie des astrologues: la science entre le dogme et la divination à Byzance, VIIe-XIVe siècle*. Paris 2006.
- , "All Israel Will Be Saved?" The Forced Baptism of the Jews and Imperial Eschatology, in: *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th cent.*, ed. by J. Tolan, N. de Lange et al.. Turnhout 2014, 231–242.
- J. MAGNESS, Archaeological Evidence for the Sasanid Persian Invasion of Jerusalem, in: *City of David. Studies of Ancient Jerusalem. The Eleventh Annual Conference*. Jerusalem 2010, 41–61.
- J. A. MANANDJAN, Маршруты персидских походов императора Ираклия. *VV* 3 (1950) 133–153.
- J.-P. MANÉ, Die Bekehrung Transkaukasiens: Eine Historiographie mit doppeltem Boden, in: *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)*. Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.–12. Dez. 1999). Wien 2002, 108–123.
- C. MANGO, Deux études sur Byzance et la Perse sassanide. *TM* 9 (1985) 91–118.

- G. MANOJLOVIC, Le peuple de Constantinople, trad. du serbo-croate par H. Grégoire. *Byzantion* 11 (1936) 617–716.
- C. MARANCI, The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Mren. *Revue des études arméniennes* 31 (2008) 167–180.
- , Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia. Turnhout, Belgium 2015.
- S. MARIEV, Neues zur “Johanneischen Frage”?. *BZ* 99/2 (2006) 535–549.
- J. R. MARÍN, Bizancio en la Crónica Universal de san Isidoro de Sevilla. *Byzantion Nea Hellás* 29 (2010) 89–98.
- D. MARJANOVIĆ, Creating Memories in Late 8th-century Byzantium: The Short History of Nikephoros of Constantinople. Amsterdam 2018.
- M. MARX, Bahira-Legende, Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koranwahrnehmungen, in: Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, hrsg. C. Burgmer. Kempten 2004, 64–81.
- M. MCCORMICK, Eternal Victory. Triumphal Rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West. Cambridge 1986.
- B. MCGINN, Oracular Transformations. The Sibylla Tiburtina in the Middle Ages, in: Sibille e linguaggi oracolari: mito, storia, tradizione, ed. T. Seppilli e I.C. Colombo. Pisa 1998, 603–644.
- M. MEIER, Der christliche Kaiser zieht (nicht) in den Krieg. “Religionskriege” in der Spätantike?, in: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hrsg. von Andreas Holzem. Paderborn, München et al. 2009, 254–280.
- M. MEIER, Herakles – Herakleios – Christus. Georgios Pisides und der *kosmorhýstes*, in: Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike, hrsg. von H. Leppin. Berlin 2015, 167–192.
- , Kaiser Phokas (602–610) als Erinnerungsproblem. *BZ* 107 (2014) 139–174.
- J. MEYENDORFF, Byzantine Views of Islam. *DOP* 18 (1964) 113–132.
- , Imperial unity and Christian divisions: the Church 450–680 AD. New York 1989.
- M. S. A. MIKHAIL, From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest. London - New York 2014.
- V. MINORSKY, Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London* 11 (1944/2) 243–265.
- H. MÖHRING, Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung. Stuttgart 2000.
- J. MOORHEAD, The Monophysite Response to the Arab Invasions. *Byzantion* 51 (2) (1981) 579–591.
- A. MÜLLER, Der Islam im Morgen- und Abendland. Berlin - Leipzig 1887.
- R. NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman und Zendan-e Suleiman: und Umgebung. Berlin 1977.

- A. NEUWIRTH, Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation, in: Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, hrsg. C. Burgmer. Kempten 2004, 82–97.
- Y. D. NEVO – J. KOREN, Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State. New York 2003.
- D. NICOLLE, Yarmuk, AD 636: The Muslim Conquest of Syria. Oxford 1994.
- T. F. X. NOBLE, The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680-825. Philadelphia 1984.
- P. NORA, Les Lieux de mémoire: Les France. Paris 1992.
- A. NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Bonn 1966.
- , Früher Islam, in: Haarmann U., hrsg. Geschichte der arabischen Welt. Vierte Auflage. München 1987, 11–100.
- P. van NUFFELEN, John of Antioch, Inflated and Deflated, or: How (not) to Collect Fragments of Early Byzantine Historians. *Byzantion* 82 (2012) 437–450.
- ODB = A. KAZHDAN, The Oxford dictionary of Byzantium. New-York & Oxford 1991.
- K.-H. OHLIG, Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur “unter islamischer Herrschaft”?, in: Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, hrsg. von K.-H. Ohlig. Berlin 2007, 223–326.
- H. OHME, Die Bedeutung der Geschichtstheologie im monenergetisch-monotheletischen Streit des 7. Jahrhunderts. *ZThK* 112/1 (2015) 27–61.
- , Der lange Widerstand gegen eine offizielle Heiligenverehrung des Maximus Homologites († 662) im byzantinischen Reich. *BZ* 109.1 (2016) 109–150.
- , Wer hat den Dyotheletismus erfunden? Zur Frage der Authentizität der Apologia Honorii Papst Iohannes’ IV. (640–642). *BZ* 110 (1) (2017) 89–140.
- N. OIKONOMIDÈS, Correspondence between Heraclius and Kavādh-Široe in the Paschal Chronicle (628). *Byzantion* 41 (1971) 269–281.
- N. OIKONOMIDES, A Chronological Note on the First Persian Campaign of Heraclius (622). *BMGS* 1 (1975) 1–9.
- D. M. OLSTER, The politics of usurpation in the seventh century: rhetoric and revolution in Byzantium. Amsterdam 1993.
- , Roman defeat, Christian response, and the literary construction of the Jew. Philadelphia 1994.
- S. O’SULLIVAN, Early Umayyad Syria: A Study of its Origins and Early Development. St. Andrews 2003.
- G. OWSEPIAN, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt. Leipzig 1897.
- R. PAYNE, Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502–628 CE. *Past and Present* 220/1 (2013) 3–33.
- , Territorializing Iran in Late Antiquity: Autocracy, Aristocracy, and the Infrastructure of Empire, in: Ancient States and Infrastructural Power: Europe, Asia and America, ed. by C. Ando and S. Richardson. Philadelphia, Pennsylvania 2017, 179–217.

- M. P. PENN, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. Oakland, California 2015.
- A. PERNICE, *L'Imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*. Firenze 1905.
- N. V. PIGULEVSKAYA, *Византия и Иран на рубеже VI и VII веков*. Moskva – Leningrad 1946.
- , *Арабы у границ Византии и Ирана в IV – VI вв.*. Moskva – Leningrad 1964.
- , *Сирийская средневековая историография: исследования и переводы*. Saint Petersburg 2000.
- M. PIPPAL, *Das Perikopenbuch von St. Erentrud: Theologie und Tagespolitik*. Wien 1997.
- PLRE III = *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 3, AD 527-641, by J. R. Martindale. Cambridge 1992.
- PMBZ I = *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*. Hrsg. von F. Winkelmann, R.-J. Lilie et al. Erste Abteilung (641–867). Band 1: Aaron – Georgios. Berlin – New York 1999.
- G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. München 1972.
- W. POHL, *Die Awaren: ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr.* München 1988.
- L. POLITIS, *Geschichte der neugriechischen Literatur*. Köln 1996.
- T. PRATSCH, *Der hagiographische Topos: griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. Berlin – New York 2005.
- T. PREGER, *Die Chronik vom Jahre 1570 ("Dorotheos" von Monembasia und Manuel Malaxos)*. *BZ* 11 (1902) 4–15.
- D. PRITCHARD, *The Emperor Heraclius: Investigations into the Image of an Emperor [PhD Thesis]*. St. Andrews 1993.
- A. S. PROUDFOOT, *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*. *Byzantion* 44 (1974) 367–439.
- Ps.-Methodius (Aerts – Kortekaas II) = *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, hrsg. W.J. Aerts und G.A.A. Kortekaas. Bd. 2: Anmerkungen (*CSCO* 570. *Subsidia* 98). Louvain 1998.
- C. RAPP, *Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography*, in: *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*, ed. Mary Whitby. Leiden – Boston – Köln 1998, 277–98.
- , *All in the family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius*. *Νέα Ρώμη* 1 (2004) 121–134.
- , *Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium*, in: *The Old Testament in Byzantium*, ed. Paul Magdalino and Robert Nelson. Washington 2010, 175–198.
- , *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian Ritual*. New York 2016.
- T. RAUM, *"When events like streams flood the earth" - Threat discourse in the reign of Herakleios*. *Limes Plus* 13/2 (2016) 41–54.

- , The Reinvention of the Soldier-Emperor under Heraclius, in: Trends and Turning Points: Constructing the Late Antique and Byzantine World, ed. M. Kinloch and A. McFarlane. Leiden – Boston 2019, 133–147.
- , Deus Adiuta Romanis: Threat and Threat Communication in the Eastern Roman Empire, in: The Representation of External Threats From the Middle Ages to the Modern World, ed. E. Crailsheim and M. D. Elizalde. Leiden – Boston 2019, 69–87.
- S. L. REAMES, *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison, Wisconsin 1985.
- G. REGAN, *First Crusader: Byzantium's Holy Wars*. New York 2003.
- Regesten I, 1 (2009) = Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. Bearbeitet von F. Dölger. 1. Teil. 1. Halbband. Regesten 565–867. Zweite Auflage neu bearbeitet unter Mitarbeit von J. Preiser-Kapeller und A. Riehle, besorgt von A.E. Müller. München 2009.
- The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Leuven 2002.
- G. J. REININK, Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser, in: *Non Nova, Sed Nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*, éd. par M. Gosman et J. van Os. Groningen 1984, 195–210.
- G. J. REININK, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöser Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik, in: *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga, J. Munitiz, L. van Rompay. Leuven 1985, 263–282.
- , Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen. Leuven 1988, 82–111.
- , The Romance of Julian the Apostate as a source for seventh century Syriac Apocalypses, in: *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles*, éd. P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais. Damas 1992, 75–86.
- , Pseudo-Ephraems "Rede über das Ende" und die syrische eschatologische Literatur des siebten Jahrhunderts. *ARAM 5: A Festschrift for S. P. Brock* (1993) 437–463.
- , Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Leuven - Paris - Doodley 2002, 81–94.
- L. RENZI, *Tradizione cortese e realismo in Gautier d'Arras*. Padova 1964.
- J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and Idea of Crusading*. London – New York 2003.
- U. ROBERTO, Research prospects on John of Antioch. Notes on the edition by S. Mariev. *JÖB* 60 (2010) 115–128.
- , The circus factions and the death of the tyrant: John of Antioch on the fate of the emperor Phokas, in: *Byzanz - das Römerreich im Mittelalter*, hrsg. von F. Daim und J. Drauschke. Teil 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge. Mainz 2010, 55–78.

- I. ROCHOW, Zu einigen oppositionellen religiösen Strömungen, in: Byzanz im 7. Jahrhundert, hrsg. von F. Winkelmann, H. Köpstein, H. Ditten, I. Rochow. Berlin 1978, 225–288.
- , Die monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten in der Sicht des Chronisten Theophanes. *Klio: Beiträge zur alten Geschichte* 63 (1981) 669–682.
- G. RÖSCH, Onoma Basileias: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit (*Byzantina Vindobonnensia* 10). Wien 1978.
- , Der Aufstand der Herakleioi gegen Phokas (608-610) im Spiegel numismatischer Quellen. *JÖB* 28 (1979) 51–62.
- J. O. ROSENQVIST, Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia, in: *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, ed. L. Ryden & J. Rosenqvist. Stockholm 1993, 145–156.
- R. ROSS, Toward a Theory of Tonal Coherence: The Motets of Jacob Obrecht. *The Musical Quarterly* 67/2 (1981) 143–164.
- E. ROTTER, Abendland und Sarazenen: Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter. Berlin – New York 2011.
- J. RUSSELL, The Persian Invasions of Syria, Palestine and Asia Minor in the Reign of Heraclius: Archaeological, Numismatic and Epigraphic Evidence, in: *Οι Σκοτεινοί Αιώνες του Βυζαντίου (7ος – 9ος αι.)*, ed. E. Koudoura-Galaki. Athen 2001, 41–71.
- D. SAHAS, The seventh century in Byzantine-Muslim relations: Characteristics and forces. *Islam and Christian - Muslim Relations* 2/1 (1991) 3–22.
- , Why did Heraclius not defend Jerusalem and fight the Arabs?. *Parole de l'Orient* 24 (1999) 79–97.
- , The Demonizing Force of the Arab Conquests. The Case of Maximus (ca. 580–662) as a political “Confessor”. *JÖB* 53 (2003) 97–116.
- R. SCHICK, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study. Princeton, New Jersey 1995.
- A. SCHILLING, Die Reversio Sanctae Crucis (BHL 4178) in slavischer Überlieferung. *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie* 126.2 (2008) 311–333.
- F.-J. SCHMALE, Frutolf von Michelsberg, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters - Verfasserlexikon: Begründet von Wolfgang Stammeler, fortgeführt von Karl Langosch. Bd. 2.* Berlin – New York 1980, 993–98.
- A. B. SCHMIDT, Die „Brüste des Nordens“ und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog, in: *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hrsg. von W. Brandes und F. Schmieder. Berlin – New York 2008, 89–99.
- C. VON SCHÖNBORN, Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique (*Théologie Historique* 20). Paris 1972.
- P. SCHREINER, Der brennende Kaiser. Zur Schaffung eines positiven und eines negativen Kaiserbildes in den Legenden um Maurikios, in: *Mélanges à la mémoire de Gyula Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance*, éd. Th. Olajos. Szeged 1994, 25–31.

- A. SCHÜRMAN, Griechische Mechanik und antike Gesellschaft. Studien zur staatlichen Förderung einer technischen Wissenschaft. Stuttgart 1991.
- R. SCOTT, Writing the reign of Justinian: Malalas versus Theophanes, in: *The Sixth Century: End of Beginning?* Ed. by P. Allen, E. Jeffreys (*Byzantina Australiensia* 10). Brisbane 1996, 20–34.
- , The events of every year arranged without confusion: Justinian and others in the Chronicle of Theophanes Confessor, in: *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie*, ed. P. Odorico, P. Agapitos, M. Hinterberger. Paris 2006, 49–65.
- , The first half of Theophanes' Chronicle, in: *Studies in Theophanes*, ed. M. Jankowiak and F. Montinaro. Paris 2015, 239–260.
- W. SEIBT, “ὁ δὲ βασιλεὺς ἐπὶ τὴν τῶν Οὐννων χώραν... ἤλαυνον”. Zog Herakleios 625 wirklich in das “Land der Hunnen”?, in: *Byzantina Mediterranea: Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, hrsg. K. Belke, E. Kislinger. Wien 2007.
- J. SERRANO DEL POZO, La leyenda del emperador Heraclio: Fundamentos bizantinos, circulación mediterránea y desarrollo en el occidente medieval (ss. vii-xiii) (Master Thesis). Viña del Mar, Chile 2017.
- I. SHAHÎD, Heraclius: πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεὺς. *DOP* 34/35 (1980) 225–237.
- , On the Titulature of the Emperor Heraclius. *Byzantion* 51 (1981) 288–296.
- , Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. 1, part 1. Political and Military History. Washington 1995.
- , Saracens, in: *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. Bosworth, E. van Donzel et al. Vol. 9. Leiden 1997, 27–28.
- , Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. 2. Part 1. Toponymy, Monuments, Historical Geography, and Frontier Studies. Washington, DC 2002.
- , Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. 2, part 2. Economic, Social and Cultural History. Washington 2009.
- A. SHARF, Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. London 1971.
- , Jews and other Minorities in Byzantium. Jerusalem 1995.
- A. SHBOUL, Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature, in: *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, ed. M. Bonner. Aldershot 2004, 235–260.
- S. SHOEMAKER, The Tiburtine Sibyl, the Last Emperor, and the Early Byzantine Apocalyptic Tradition, in: *Forbidden Texts on the Western Frontier. The Christian Apocrypha in North American Perspectives. Proceedings from the 2013 York University Christian Apocrypha Symposium*, ed. T. Burke. Eugene, Oregon 2015, 218–244.
- , *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia, Pennsylvania 2011.
- R. M. SHUKUROV, Земли и племена: византийская классификация тюрков. *VV* 69 (94) (2010) 132–163.
- , *The Byzantine Turks: 1204–1461*. Leiden – Boston 2016.

- A. I. SIDOROV, История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (sermo III) и Псевдо-Анастасия Синаита (Synopsis de haeresibus et synodis). *VV* 50 (1989) 93–105.
- A. SINOWJEW, Gähnende Höhen. Deutsch von G. von Halle. Nachdichtung der Verse von E. Storeck und G. von Halle. Zürich 1981.
- A. SIROTENKO, Forgetting the Heretic: the Emperor Heraclius in the Byzantine Liturgical Tradition. *JÖB* 67 (2017) 239–247.
- , Constructing Memory: The Chronicle of Theophanes on the Reign of Heraclius, in: *Storytelling in Byzantium: Narratological Approaches to Byzantine Texts and Images*, ed. by C. Mennis, M. Mullett & I. Nilsson. Uppsala 2018, 223–242.
- A. SIVERTSEV, *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*. Cambridge 2011.
- T. SIZGORICH, “Do Prophets Come with a Sword?” Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World. *AHR* 112/4 (2007) 993–1015.
- M. SKABALLANOVIČ, *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*. Kiev 1915.
- K. SMITS, Zweimal Heraclius: Zu Sprache und Erzählstil der Heraclius-Episode in der Kaiserchronik und im Buoch der Künige niuwer e, in: *Deutsche Sprache: Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Friedrich Maurer zum 80. Geburtstag*. Hrsg. H. Moser, H. Rupp, H. Steger. Bern – München 1978, 155–167.
- A. SOMMERLECHNER, Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte. *Römische historische Mitteilungen* 45 (2003) 319–360.
- G. de SOUZA, O problema da autoria do Reversio Sanctae Crucis: Novas perspectivas sobre o autor e o período / local de composição do texto. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais* 11 (2012).
- , A recepção do mito de Heráclio por Gautier d’Arras (PhD Thesis). Assis, São Paulo 2014.
- , Heraclius, Emperor of Byzantium. Iconographic Study. *Revista Digital de Iconografia Medieval* 7.14 (2015) 27–38.
- P. SPECK, *Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros (Poikila Byzantina 9)*. Bonn 1988.
- , Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert (*Poikila Byzantina* 15. *Varia* 6). Bonn 1997.
- , Der Tod des Phokas und die Ermordung des Anastasios von Antiocheia, in: *Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*. Bonn 1997, 25–35.
- , Zum Datum der Translation der Kreuzreliquien nach Konstantinopel, in: *Varia* 7 (*Poikila Byzantina* 18). Bonn 2000, 167–179.
- , The Virgin’s help for Constantinople. *BMGS* 27 (2003) 266–271.

- I. I. SREZNEVSKIJ, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. 1: А-К. Saint Petersburg 1893.
- L. STERNBACH, *Studia philologica in Georgium Pisidam*. Kraków 1900.
- , *De Georgii Pisidae apud Theophanem aliosque historicos reliquiis*. Kraków 1899.
- Stimmen der Geschichte: Funktionen von Reden in der antiken Historiographie*, hrsg. von Dennis Pausch. Berlin – New York 2010.
- I. STOURAITIS, Bürgerkrieg in ideologischer Wahrnehmung durch die Byzantiner (7.-12. Jahrhundert). Die Frage der Legitimierung und Rechtfertigung. *JÖB* 60 (2010) 149–172.
- , ‘Just War’ and ‘Holy War’ in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study. *JÖB* 62 (2012) 227–264.
- Y. STOYANOV, *Defenders and Enemies of the True Cross (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse)*. Wien 2011.
- A. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century*. Vol. 1. Amsterdam 1968.
- , *Byzantium in the Seventh Century*. Vol. 2. Amsterdam 1972.
- , *Byzantium in the Seventh Century*. Vol. 3. Amsterdam 1975.
- , *Byzantium in the Seventh Century*. Vol. 4. Amsterdam 1978.
- , *Byzantium in the Seventh Century*. Vol. 5. Amsterdam 1980.
- , La première campagne de l’Empereur Héraclius contre les Perses. *JÖB* 28 (1979) 63–74.
- H. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jh.*. Frankfurt am Main 1985.
- , *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche*. Wiesbaden 1998.
- , Die Apokalypse des Ps.-Athanasius: Ein Beispiel für die koptische Auseinandersetzung mit der islamischen Herrschaft im Ägypten der Ummayyadenzeit, in: *Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*, hrsg. von W. Beltz. Halle 2003, 183–197.
- , Copts and the Islam in the Seventh Century, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. by E. Grypeou, M. Swanson and D. Thomas. Leiden – Boston 2006, 95–110.
- J. SZIDAT, *Usurpator tanti nominis: Kaiser und Usurpator in der Spätantike (337-476 n. Chr.)*. Stuttgart 2010.
- I. TAMARKINA, Veneration of Relics in the Chronicle of Theophanes, in: *Studies in Theophanes*, ed. M. Jankowiak and F. Montinaro. Paris 2015.
- J. TANNOS, In Search of Monotheletism. *DOP* 68 (2014) 29–67.
- T. TESEI, “The Romans Will Win!” Q 30:2–7 in Light of 7th c. Political Eschatology. *Der Islam* 95/1 (2018) 1–29.
- N. THIERRY – J.-M. THIERRY, La cathédral de Mren et sa decoration. *Cahiers Archaéologiques* 21 (1971) 43–77.
- F. H. TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie*. München 1971.

- L. van TONGEREN, *Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross and the Meaning of the Cross in the Early Medieval Liturgy*. Leuven 2000.
- W. TREADGOLD, *The Darkness of the Seventh-Century Near East (Review of Witnesses to a World Crisis by J. Howard-Johnston)*. *International Journal of the Classical Tradition* 18/4 (2011) 579–592.
- W. TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*. New York 2013.
- O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*. Darmstadt 1956.
- K. TREWER – W. LUKONIN, *Сасанидское серебро: Художественная культура Ирана III–VIII веков. Собрание Государственного Эрмитажа*. Moskva 1987.
- S. TROIANOS, *Christians and Jews in Byzantium: A Love-Hate Relationship*, in: *Jews in Byzantium : dialectics of minority and majority cultures*, ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G. Stroumsa. Leiden – Boston 2012, 133–148.
- , *Byzantine Canon Law to 1100*, in: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. W. Hartmann and K. Pennington. Washington, DC 2012, 115–169.
- F. R. TROMBLEY, *Military cadres and battle during the reign of Heraclius*, in: *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Leuven 2002, 241–260.
- O. TVOROGOV, *Материалы к истории русских хронографов. 3. Троицкий Хронограф*, in: *Trudy otdela drevnerusskoi literatury*, ed. D. S. Lichačev. Leningrad 1989, 287–343.
- B. ULRICH, *Oman and Bahrain in late antiquity: the Sasanians' Arabian periphery*. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 41 (2011) 377–385.
- H. USENER, *De Stephano Alexandrino commentario*. Bonn 1880.
- K.-H. UTHEMANN, *Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis*. *Annuarium Historiae Conciliorum* Jahrgang 14, Heft 1 (1982) 58–94.
- , *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*. *Studia patristica* 29 (1997) 373–413.
- , *Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*. Göttingen 2015.
- P. VERDUCHI, *Columna Phocae*, in: *Lexicon topographicum urbis Romae*. Vol. 1: A - C. A cura di Eva M. Steinby. Roma 1993, 307.
- M. M. VUČETIĆ, *Zusammenkünfte byzantinischer Kaiser mit fremden Herrschern (395–1204): Vorbereitung, Gestaltung, Funktionen [Diss.]*. Münster 2013.
- S. WANDER, *The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath*. *Metropolitan Museum Journal* 8 (1973) 89–104.
- J. WATT, *The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources*, in: *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Leuven 2002, 63–80.

- K. WEITZMANN, Prolegomena to a Study of the Cyprus Plates. *Metropolitan Museum Journal* 3 (1970) 97–111.
- D. WELTECKE, Die “Beschreibung der Zeiten” von Mōr Michael dem Großen (1126-1199): eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext (*CSCO. Vol. 594. Subsidia. T. 110*). Louvain 2003.
- Michael WHITBY, Theophanes’ Chronicle sources for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (565-602). *Byzantion* 53 (1983) 312–345.
- , The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare. Oxford 1988.
- Mary WHITBY, A New Image for a New Age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius, in: *The Roman and Byzantine Army in the East [colloquium proceedings]*, ed. E. Dąbrowa. Krakow 1994, 197–226.
- , Defender of the Cross: George of Pisidia on the Emperor Heraclius and his deputies, in: *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, ed. M. Whitby. Leiden – Boston – Köln 1998, 247–273.
- , George of Pisidia’s Presentation of the Emperor Heraclius and his Campaigns: Variety and Development, in: *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, ed. G. Reinink and B. Stolte. Louvain 2002, 157–174.
- J. WIENAND, Der Kaiser als Sieger: Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I. Berlin 2015.
- R. L. WILKEN, The Expugnatio Hierosolymae AD 614. *Parole de l’Orient* 16 (1990) 73–81.
- , The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven - London 1992.
- F. WINKELMANN, Der monoenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main 2001.
- W. WITAKOWSKI, The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography. Uppsala 1987.
- , The Chronicle of Jacob of Edessa, in: *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. R.B. Romeny. Leiden – Boston 2008, 25–46.
- W. WOLSKA-CONUS, Stephanos d’Athènes et Stephanos d’Alexandrie : Essai d’identification et de biographie. *RÉB* 47 (1989) 5–89.
- J. WOOD, Isidore of Seville as an Historian, in: *A Companion to Isidore of Seville*, ed. A. Fear, J. Wood. Leiden – Boston 2020, 153–181.
- Ph. WOOD, ‘We have no king but Christ’: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c.400-585). Oxford 2010.
- , The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq. Oxford 2013.
- J. WORTLEY, The legend of the Emperor Maurice, in: *Actes du XVe Congrès international d’études byzantines. Athènes - septembre 1976. Vol. 4: Histoire. Communications*. Athènes 1980, 382–391.
- C. ZUCKERMAN, Heraclius in 625. *RÉB* 60 (2002) 189–197.

- , The Khazars and Byzantium – the First Encounter, in: *The World of the Khazars: New perspectives. Selected papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*, ed. P. Golden, H. Ben-Shammai, A. Rona-Tas. Leiden – Boston 2007, 399–432.
- , Heraclius and the return of the Holy Cross. *TM 17: Constructing the seventh century* (2013) 197–218.

Siglenverzeichnis

AHR - American Historical Review

BMGS – Byzantine and Modern Greek Studies

BF – Byzantinische Forschungen

BHG – Bibliotheca Hagiographica Graeca

BHL – Bibliotheca Hagiographica Latina

BZ — Byzantinische Zeitschrift

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

CSHB — Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae

DOP – Dumbarton Oaks Papers

EHR – English Historical Review

ÉO – Échos d'Orient

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

GRBS – Greek, Roman and Byzantine Studies

JÖB – Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik

MGH – Monumenta Germaniae Historica

— SS – Scriptores

— SS Rer. Germ. – Scriptores rerum Germanicarum

PG – Patrologia graeca

PL – Patrologia latina

PO – Patrologia orientalis

RÉB – Revue des études byzantines

SSAM – Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo

TM – Travaux et Mémoires

VV – Vizantijskij Vremennik

ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

Abbildungsverzeichnis

| Abb. | Beschreibung | Seite |
|------|--|-------|
| 1 | Die Phokas-Säule in Rom (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Colonna_di_Foca_Forum_Romanum_Rome.jpg , Lizenz: gemeinfrei). | 27 |
| 2 | Phokas und die ihn überfallenden Reiterabteilungen des Herakleios. Miniatur aus der bulgarischen Übersetzung der Manasses-Chronik. 1331–1371, Bulgarien. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Slav. II, f. 118 (nach: DUJČEV, Die Miniaturen der Manasses-Chronik, Miniatur 41, Blatt 118). | 47 |
| 3 | Kaiser Herakleios übergibt die Hauptstadt der Ikone der Muttergottes und zieht ins Feld gegen die Perser. Miniatur aus der bulgarischen Übersetzung der Manasses-Chronik. 1331-1371, Bulgarien. Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Slav. II, Blatt 122. (nach: DUJČEV, Die Miniaturen der Manasses-Chronik, Miniatur 43, Blatt 122). | 99 |
| 4 | Agnolo Gaddi. Chosrau auf seinem Thron. Fresko in der östlichen Apsis der Basilica Santa Croce, Florenz, 1388–1393 [Ausschnitt] (nach: BAERT, A Heritage of Holy Wood 362). | 117 |
| 5 | Piero della Francesca. Der Thron und Tempel des Chosrau. Fresko im Chor der Kirche San Francesco in Arezzo, 1452–1466, [Ausschnitt] (nach: https://it.wikipedia.org/wiki/Storie_della_Vera_Croce#/media/File:Piero_della_Francesca_021.jpg , Lizenz: gemeinfrei). | 117 |
| 6 | Chosrau sitzend. Miniatur aus einer sächsischen Weltchronik. Gotha, Bibliothek, Cod. Membr. I 90 Fol. 65 a (nach: HERZFELD, Der Thron des Khosrô 104). | 118 |
| 7 | Blick auf Raum A („ <i>čahar taq</i> “) des Feuerheiligtums. | 119 |
| 8 | Schnitt durch Raum A des Feuerheiligtums und die Umgänge. | 119 |
| 9 | Grundriss von Raum A. Rekonstruktion (Bilder 7 – 9 nach: NAUMANN, Die Ruinen von Tacht-e Suleiman 48–50). | 119 |

- 10 Sassanidische Silberschüssel. Erste Hälfte des 7. Jh., Iran. Dia. 21.6 cm. 122
Staatliche Ermitage, St. Petersburg, Inv. no. S-43
(nach: TREWER – LUKONIN, Сасанидское серебро, Nr. 15).
- 11 Teller mit dem Kampf zwischen David und Goliath. Silber, Durchm. 49.4 131
cm. Byzantinisch, Konstantinopel, ca. 629–630. Metropolitan Museum of
Art, New York
(nach: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464377>;
Lizenz: gemeinfrei).
- 12 Zweikampf auf der Brücke. Herakleios tötet Chosrau. Tempera und Öl 138
auf Holz, niederländisch, 1460/80. Art Institute of Chicago, George F.
Harding Collection, Eingangsnummer 1990.561.
(nach: [https://www.artic.edu/artworks/111608/emperor-heraclius-
slays-the-king-of-persia](https://www.artic.edu/artworks/111608/emperor-heraclius-slays-the-king-of-persia); Lizenz: gemeinfrei).
- 13 Die Perser überfallen Tsarigrad (Konstantinopel). Miniatur aus der 149
bulgarischen Übersetzung der Manasses-Chronik [Fragment]. 1331–
1371, Bulgarien.
Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Slav. II, Blatt 122.
(nach: DUJČEV, Die Miniaturen der Manasses-Chronik, Miniatur 42, Blatt
122).
- 14 Herakleios erschlägt Chosrau. Tafel von einem Kreuz [Fragment]. 159
Maastal, 1160–1170. Paris, Musée du Louvre
(nach:
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cherub_plaque_Louvre_MR
R245.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cherub_plaque_Louvre_MR_R245.jpg), Lizenz: gemeinfrei).
- 15 Herakleios enthauptet Chosrau. Handschriftenminiatur der *Expositio in* 160
Apocalypsim von Alexander von Bremen [Fragment]. Spätes 13. Jh.,
Sachsen. Cambridge, Universitätsbibliothek
(nach: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-MM-00005-00031/164>;
Lizenz: gemeinfrei).
- 16 Jan de Beer, 1500–1528. Herakleios enthauptet Chosrau. Öl auf Holz 160
[Ausschnitt]. Paris, Musée du Louvre
(nach:
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/64/Jan_de_Beer
_-_Heraclius_decapitating_Khosrow_II.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/64/Jan_de_Beer_-_Heraclius_decapitating_Khosrow_II.jpg), Lizenz: gemeinfrei).
- 17 Relief am Nordportal der Kirche von Mren, 630–640er Jahre 221
(nach: MARANCI, Vigilant Powers 70).

- 18 „Herakleios vor den Toren Jerusalems“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz“. Miniatur zum Kreuzerhöhungsfest aus dem Sakramentar von Mont Saint-Michel, ca. 1050er Jahre. New York, Pierpont Morgan Library, MS 641, fol. 155v.
(nach: BAERT, *New Observations on the Genesis of Girona* 125). 226
- 19 Kaiser Herakleios mit dem Kreuz Christi vor den Toren Jerusalems. Miniatur zum Kreuzerhöhungsfest aus dem Perikopenbuch von St. Erentrud. Salzburg, 1140er Jahre. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 15903, fol. 86v
(nach: PIPPAL, *Das Perikopenbuch von St. Erentrud* 90). 226
- 20 Agnolo Gaddi. „Herakleios und der Engel“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz“. Freske der östlichen Apsis der Basilica Santa Croce, Florenz, 1388–1393 [Ausschnitte]
(nach: BAERT, *A Heritage of Holy Wood* 363). 227
- 21 Piero della Francesca. Herakleios mit dem Wahren Kreuz vor den Toren Jerusalems. Freske aus der Folge der der Legende um den Wahren Kreuz gewidmeten Fresken im Chor der Kirche San Francesco in Arezzo, 1452–1466
(nach:
https://it.wikipedia.org/wiki/Storie_della_Vera_Croce#/media/File:Exalt.jpg. Lizenz: gemeinfrei). 227
- 22 Brüder von Limbourg. „Herakleios vor den Toren Jerusalems“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz“. Miniaturen aus der illuminierten Handschrift „Les Belles Heures de Jean, duc de Berry“, 1405–1409, Frankreich. Metropolitan Museum of Art (The Cloisters), New York. Folio 156r, 157 v
(nach: <https://blog.metmuseum.org/artofillumination/manuscript-pages/folio-156r/>
<https://blog.metmuseum.org/artofillumination/manuscript-pages/folio-156v/>). 228
- 23 Michael Wolgemut. „Herakleios vor den Toren Jerusalems“ und „Der demütige Herakleios trägt das Kreuz Christi“. Glasmalerei am „Kaiserfenster“, Kirche St. Lorenz, Nürnberg, 1476/77
(nach:
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Crucifix_with_stained_glass_window_-_St._Lorenz_church_-_Nuremberg%2C_Germany_-_DSC01679.jpg; Lizenz: gemeinfrei). 228

