

Andreas Merkt

Die religiöse Verwandlung der Welt

Die Anfänge „moderner“ Religion
in der Spätantike

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Neuausgabe 2026

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de
Umschlagkonzeption: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Isabel Stunder, Ruach
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: PBtisk a.s., Přebram
Printed in the Czech Republic
ISBN Print 978-3-451-02650-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83633-6

*Ich zeichne euch diese schaurigen Bilder noch einmal auf, liebe Mitbürger,
um euch vor der Zukunft und den teuflischen Aufwieglern zu warnen.*

Rétif de la Bretonne (über die Französische Revolution)¹

[Religion] ist überflüssig wie Musik ...

„Ohne Musik wäre das Leben ein Irrtum“ (Nietzsche)

Peter Sloterdijk²

Always historicise!

Fredric Jameson³

Prolog: Abrahams Schwert

Auf dem Altar liegt ein Scheiterhaufen. Auf dem Scheiterhaufen ein Kind. Ein Mann greift zum Schwert, um das Kind zu töten.

Es ist nicht irgendein Mann. Und es ist nicht irgendein Kind. Den Mann verehren Juden, Christen und Muslime als Stammvater ihrer Religionen: Abraham, auf Arabisch Ibrahim. Das Kind ist sein Sohn. Isaak für Juden und Christen, Ismael im Islam.

Die jüdische und die christliche Bibel, aber auch, in leichter Variation, der Koran erzählen die Geschichte:

Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: „Abraham!“

Er antwortete: „Hier bin ich.“

Gott sprach: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar.“ (...)

Als sie an den Ort kamen, den ihm Gott genannt hatte, baute Abraham den Altar, schichtete das Holz auf, fesselte seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. Schon streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Schwert, um seinen Sohn zu schlachten. (Gen 22,1f.9f)

Gott fordert also Abraham auf, seinen eigenen Sohn zu schlachten und als Opfer darzubringen. Und das Schockierende: Abraham stellt diesen Befehl Gottes nicht in Frage. Er greift zum Schwert und ist bereit, sein Kind zu opfern.

Kann man Bibel und Koran, die eine solche Geschichte erzählen, wirklich Bücher des Friedens und der Liebe nennen? Sie sind es nicht. Zumindest nicht ohne Weiteres. Auf dieses Weitere – es geht um Auslegung, Einordnung, um Hermeneutik, also die Kunst des Verstehens – werde ich noch zurückkommen.

Neigen vielleicht umgekehrt die drei „abrahamitischen“ Religionen prinzipiell zur Gewalt? Die Opferung von Abrahams Sohn liefert für diese Auffassung zumindest ein gutes Argument. Tatsächlich ist eines unbestreitbar: Religion wurde und wird immer wieder benutzt, um Aggressionen zu schüren und zu rechtfertigen. Dass andere Religionen, auch der Hinduismus und der Buddhismus, ihre eigenen Gewaltgeschichten haben, macht dabei die monotheistischen Religionen nicht besser. Der Befund stellt vielmehr Religion grundsätzlich in Frage.

Der 11. September 2001 hat Religion wieder zum Thema gemacht und zugleich fast untrennbar mit Gewalt verbunden. Das lag nahe. Immerhin verstanden die Attentäter ihr Handeln als Dienst an Gott. Im Cockpit der Unglücksflugzeuge beteten sie Suren aus dem Koran. Motivation zogen sie aus der Vorstellung, der Crash werde sie direkt ins Paradies katapultieren, wo Jungfrauen sie erwarten würden. Und sie sahen sich durch das Wort Allahs selbst aufgefordert, so zu handeln. In ihrer spirituellen Anleitung lasen sie einen Vers aus dem Koran: „Haut ihnen [den Ungläubigen] auf den Nacken und schlagt zu auf jeden Finger von ihnen“ (Q 8,12). Derselbe Vers diente auch den Gotteskriegerern des sogenannten Islamischen Staates als Legitimation für die Enthauptung von Andersgläubigen.¹

Kein Wunder also, dass immer wieder darüber diskutiert wird, wie Religion und Gewalt sich zueinander verhalten.

Die öffentlichen Diskussionen hinterlassen Verwirrung. Zu vielfältig sind die geäußerten Meinungen. Zu verworren, emotional oder ideologisch oft ihre Begründungen. Ist Religion nun als Ganzes schädlich oder eher nützlich? Ist der Islam eine gewalttätige Religion oder nicht? Oder sind die Fragen vielleicht falsch gestellt, weil zu pauschal und undifferenziert?

Selbst die zahlreichen Gelehrten, die sich um eine differenzierte Betrachtung bemühen, darunter Kulturwissenschaftler wie Jan Assmann, Philosophen wie Peter Sloterdijk und Theologen wie Arnold Angenendt, sind weit von einem Konsens entfernt.² Nur eines scheint klar: dass nichts klar ist. Und man fühlt sich an ein Bonmot erinnert: „Das Wahre ist selten klar und das Klare selten wahr.“

Die Renaissance von Religion im öffentlichen Bewusstsein hat gezeigt, dass Religion in Gesellschaft und Politik kein vernachlässigbarer Faktor ist. Auch wenn einzelne Menschen sich als gründlich unreligiös empfinden, scheint Religion, aufs Ganze gesehen, zur *conditio humana* zu gehören. Sie ist mithin unausrottbar, solange man nicht den Menschen ausrotten will.

Es stellt sich deshalb für den Religiösen wie den Unreligiösen die Aufgabe zu unterscheiden, wie es Friedrich Wilhelm Graf formuliert hat, „zwischen schädlichen Glaubensmächten und humaner Religion“.³ Aber wie geht das? Welche Kriterien stehen für diese Unterscheidung zur Verfügung? Was macht eine Religion human?

Dieses Buch liefert einen historischen Beitrag zu diesen Fragen – keine fertigen Antworten. Es soll durch eine Aufarbeitung der Frühgeschichte unserer religiösen Welt einen historischen Verständnishorizont für derartige Fragen eröffnen. Die Angabe „in der Spätantike“ bezieht sich auf einen epochalen *Zeitraum* und ein *Diskursfeld*, dem eine fundamentale Bedeutung für das Verständnis von Religion überhaupt zukommt. Denn Religion im modernen Sinne – das zeigt dieses Buch – entsteht in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung.

Die folgenden Seiten beschreiben die Entstehung unserer religiösen Welt auf doppelte Weise. Wie in einer Doppelhelix winden sich zwei Stränge, die durch Brücken miteinander verbunden sind, um eine gemeinsame Achse. Den einen Strang bilden die ungeraden Kapitel in acht Gängen. Sie erzählen eine Geschichte oder besser im Plural: Geschichten dieser Entstehung vom Judentum des Zweiten Tempels (→ 1) bis zum frühen Islam (→ 13) und den ersten christlich-islamischen Religionsgesprächen (→ 15).

Den anderen Strang bilden die acht Stationen der geraden Kapitel. Sie unterbrechen die Narration durch Reflexion. Die Einleitung und das zweite Kapitel behandeln zwei grundlegende Themen: die fundamentale Bedeutung der Epoche von Jesus bis Mohammed (→ 0) und die Fraglichkeit von Begriffen wie Religion oder Christentum (→ 2). Die folgenden Kapitel heben jeweils einen besonderen Aspekt der neuen Religionswelt hervor, beginnend mit der zentralen Rolle heiliger Schriften (→ 4) über die gestiegene soziale, politische und individuelle Relevanz von Religion (→ 6), ihren neuen kommunitären, globalen und organisatorischen Charakter (→ 8), die religiös begründete Sorge um sich selbst und Praktiken der Selbstoptimierung (→ 10), das Verhältnis zu Wissenschaft, Kultur und Bildung (→ 12) bis hin zu theologischen Grundfragen der abrahamitischen Religionen (→ 14). Das letzte Kapitel (→ 16) wagt schließlich eine Art Resümee – einen Versuch, auf der Grundlage der historischen Erkundungen Bedingungen humaner Religion zu formulieren.

Dabei wandert der Fokus in vier Sequenzen von der Trennung der Christen von den Juden (Kapitel 1–4) und dem Verhältnis des Monotheismus zum Polytheismus im späten Rom und frühen Byzanz (5–8) über die religiösen Welten von Juden, Christen, Zoroastriern und Manichäern im Einflussgebiet des Persischen Reichs (9–12) zum frühen Islam (13–16).

Man kann jeden Strang für sich verfolgen. Wer sich nur für eine klassische Geschichte der Religionen vom Frühjudentum zum frühen Islam interessiert, mag sich auf die ungeraden Kapitel beschränken. Wem dies vielleicht zu simpel vorkommt oder wer sich lediglich für die analytische und systematische Frage nach den Merkmalen dieser Religionen interessiert, kann einfach nur die geraden Kapitel lesen. Und wem all dies zu linear und langweilig erscheint, ist vielleicht am besten beraten, sich von den Überschriften anregen zu lassen, um mal hier und mal da hineinzuschauen.

Wer aber die Einladung annimmt, alles zu lesen und nach jedem Kapitel die Brücke zu betreten, um zwischen beiden Strängen hin und her zu wechseln, wird merken, wie sehr beide Windungen zusammengehören. Die Geschichtserzählung wirft Fragen auf, die über den Horizont des Historikers hinausgehen. Umgekehrt setzt die systematische Analyse die historische Erkundung voraus. Was und wie die behandelten Religionen sind, was sie verbindet und was sie

trennt, was sie kennzeichnet und wie sie sich zueinander verhalten, erschließt sich am besten durch ihre Entstehungsgeschichte. Und das ist eine gemeinsame Geschichte, eine Verflechtungsgeschichte, eine komplexe Geschichte vielfältiger Beziehungen, eine Art Familiengeschichte.

Dabei geht es um Geschichte im doppelten Sinn. Um Stories ebenso sehr wie um History: um das große Ganze, übergreifende Zusammenhänge, rote Fäden, wiederkehrende Muster, um eine große Erzählung, aber auch um das Einzelne, individuelle Situationen mit ihren Besonderheiten, die Erwartungen unterlaufen, Kategorien sprengen und große Erzählungen relativieren oder nuancieren.

Mit anderen Worten: Wir folgen zwar, soweit möglich, einer „geraden Linie“, begeben uns aber auch auf „fünfzig Abwege“. Und beherzigen damit den Rat, den Laurence Sterne seinem Helden *Tristram Shandy* in den Mund legt: „Wenn der Historiograph nur ein bisschen Geist besitzt, wird er von der geraden Linie auf fünfzig Abwege (...) geraten müssen, die er gar nicht vermeiden kann.“⁴

Inhalt

| | |
|---|----|
| Prolog: Abrahams Schwert | 7 |
| 0) EINLEITUNG | 23 |
| <i>1 Die Ursprünge unserer religiösen Welt: Die religionsgeschichtliche „Achsenzeit“ 24 – 2 Die Bedeutung von Religion im Guten wie im Schlechten 26 – 3 Religiöse „Revolutionen“ und Innovationen 27 – 4 „Moderne“ Religion in der Spätantike? 28 – 5 „Spätantike“ – „Zeitalter des Wortes“ – „First Millennium“: Epochaler Rahmen und „Denkraum“ 30 – 6 Zwei Augen der Welt? Der geographische Raum 31 – 7 Geteilte Geschichte, geteilte Räume und geteilte Ideen 36 – 8 Interferenzen und Interdependenzen: Religiöse Verflechtungsgeschichte, histoire croisée und entangled history 37 – 9 Hilfreiche „Parallelomanie“: Histoire Comparée 38</i> | |

Erster Teil

MOSE UND JESUS

SPALTUNG EINER FAMILIE

| | |
|---|----|
| 1) UNTERGANG UND NEUBEGINN | |
| Erster Gang: Die rabbinische Erneuerung jüdischer Religion | 47 |
| <i>1 Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem und der erste Jüdische Krieg 48 – 2 Das Jahr 70: Deutung und Bedeutung 50 – 3 Der Bar-Kochba-Aufstand und die ethnische „Säuberung“ Jerusalems (132-136) 53 – 4 Diaspora: „Zerstreuung“ und Fremdheit 55 – 5 Vom Volk zur Religion? Der Mythos der Makkabäer oder: Was Juden verbindet 57 – 6 Der schein tote Rabbi: Der mythische Anfang des talmudischen Judentums 61 – 7 Der „Weingarten von Jabne“: Die religiös-kultische Neuordnung jüdischen Lebens 63 – 8 „Die Abtrünnigen mögen umkommen in einem Augenblick!“ Die Verfluchung der Dissidenten und der Nazoräer 65 – 9 Der abtrünnige Jakob und „christliche Juden“ 67</i> | |

| | |
|---|-----|
| 2) KOPFGEBURTEN? | |
| Erste Station: Konstruktionen, Konfusionen und Distinktionen in der antiken Religionsgeschichte | 73 |
| <i>1 Das Ideal der Religion und die gelebte Religion: Fluide und multiple religiöse Identitäten 74 – 2 Macht es Sinn, von „Christentum“, „Judentum“, „Gnosis“ usw. zu sprechen? Zum heuristischen Wert fragwürdiger Kategorien 77 – 3 Religion als modernes Konzept oder: Gab es in der Antike überhaupt Religion? 79 – 4 Schnabeltier und Elefant: „Christentum“ als Prototyp und hermeneutische Bedingung 80</i> | |
| 3) FAMILIENBANDE | |
| Zweiter Gang: Die Scheidung der Christen von den Juden | 84 |
| <i>1 „Brannte uns nicht das Herz in der Brust?“ Begegnungen mit einem Toten 85 – 2 Jesus von Nazareth: Auftreten und Lehre 86 – 3 „Tumulte unter den Juden“: Erste innerjüdische Reaktionen 89 – 4 Tempel und Tora: Erste Identitätskonflikte unter den Christusanhängern 91 – 5 „Neuer und schäd- licher Aberglaube“: Erste Wahrnehmungen der Christen durch die Römer 95 – 6 Die Christusanhänger und die Jüdischen Kriege 96 – 7 Weggabel, Flussmündung oder Tanzparty: Neue Sichten auf ein altes Thema 98 – 8 Jesus und die „Pharisäer“ – Christen und Juden: Der Narzissmus des kleinen Unterschieds 102 – 9 „Eure Fasttage sollt ihr nicht gemeinsam mit den Heuchlern halten!“ Christliche Distanzierung von den „Juden“ 104 – 10 Neues Testament und Talmud: Die zwiespältige Deutung der Tora 107</i> | |
| 4) DAS ZEITALTER DER HEILIGEN SCHRIFTEN | |
| Zweite Station: Mediale, kulturelle und religiöse Revolutionen | 110 |
| <i>0 Heilige Schriften: Ein Charakteristikum der spätantiken Religionen 110</i> | |
| I Von Mose bis Esra: Schlüsselszenen der religiösen Medien- geschichte | 114 |
| <i>1 Bildnis oder Schrift? Der Finger Gottes, Mose, das Goldene Kalb und die Medienfrage 114 – 2 Das „Buch im Hause des Herrn“ und die Zerstörung der Götzen 118 – 3 Esra der Schreiber: Neuer Mose und erster Rabbiner 119</i> | |
| II Das Buch als Heiligtum und Zauber | 121 |
| <i>4 Sakralisierung und Auratisierung der heiligen Schriften 121 – 5 Medizin, Magie und Martyrium: Zur Bedeutung des materiellen Substrats heiliger Texte 124 – 6 Bücherverbrennungen: Desekrierung durch Reinigung und Vernichtung 125</i> | |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| III Die Heiligen Schriften: Von der Tora zum Koran | 129 |
| 7 <i>Die Septuaginta: Heilige Schrift für Juden und Christen</i> 129 – 8 <i>Heilige Sprache oder Übersetzung: Kolonisierung oder Inkulturation?</i> 133 – 9 <i>Jüdische und christliche Bibel: Primäre und sekundäre Kanones</i> 136 – 10 <i>Avesta, Zand und die Offenbarungen Manis: Heilige Schriften der Zoroastrier und Manichäer in Persien</i> 142 – 11 <i>Der Koran</i> 146 | |
| IV Bibeln der „Heiden“? Die Chaldäischen Orakel und Hermetische Literatur, der „Theologe“ Orpheus und der „göttliche“ Homer | 146 |
| 12 <i>Die Bücher Numas und die Orakel der Sibylle</i> 147 – 13 <i>Die Chaldäischen Orakel: Weisheit der Magier</i> 148 – 14 <i>Die Hermetischen Schriften: Weisheit der Ägypter</i> 149 – 15 <i>Die Verse des göttlichen Homer und andere heilige Gedichte</i> 151 – 16 <i>Sakralisierung und religiöse Neutralisierung: Klassische Literatur zwischen Religion und Kultur</i> 153 | |
| V Die Nag-Hammadi-Codices: Eine Bibel der Gnostiker? Prekäres Wissen und Buchzensur | 155 |
| 17 <i>Zwei Fellachen, ein Krug und ein Bücherbrand</i> 155 – 18 <i>Ein Ketzzerjäger, drei Patriarchen-Pharaonen und ein kompromissloser Abt</i> 156 – 19 <i>Apokryphen und Engelgeschichten als Kloster-Lektüre?</i> 159 | |
| VI Identität und Heterotopie: Funktionen des Kanons und metakanonischer Traditionen | 163 |
| 20 <i>Kanon und Gruppenidentität: Heilige Schriften als Mittel der Selbstdefinition religiöser Gemeinschaften</i> 164 – 21 <i>Jenseits des Kanons: Metakanonische Traditionen</i> 168 | |
| VII Materialität und Performativität Heiliger Schriften: Codex, Lektüre, Lesung und Gesang | 173 |
| 22 <i>Der Codex als mobiler Datenträger, Forschungsinstrument und „Taschenbuch“</i> 176 – 23 <i>Lesen als religiöse Handlung</i> 180 – 24 <i>Lesung, Predigt und Gesang als Massenmedien</i> 183 | |
| VIII Jenseits des Geschriebenen – Variationen der Buchreligiosität von Mose bis Mohammed | 184 |
| 25 <i>Mose: Die zerbrochenen Tafeln, die Bundeslade und die mündliche Tora</i> 185 – 26 <i>Jesus: Zeichen im Sand, der tötende Buchstabe und das fleischgewordene Wort</i> 188 – 27 <i>Mani: Der „bibliophile Religionsstifter“</i> 193 – 28 <i>Mohammed: Der Koran, die „Mutter des Buches“ und das Konzept der „mündlichen Schrift“</i> 195 | |

Inhalt

| | |
|--|-----|
| IX Ambivalenzen des Schriftmediums | 196 |
| 29 <i>Skepsis gegenüber Schreibkunst und Schriftlichkeit</i> 196 – 30 <i>Externalisierung und Entfremdung versus Verinnerlichung und Aneignung</i> 198 – 31 <i>Gemeinschaftsbildung versus Individualisierung</i> 199 – 32 <i>Homogenisierung und Orthodoxie versus Pluralisierung und Häresie</i> 200 – 33 <i>Magie und Rationalität</i> 203 | |
| X Der gelesene Gott: Zur Bedeutung der Schrift als Medium religiöser Kommunikation | 204 |
| 34 <i>Vom analogen Bild zur kodierenden Schrift</i> 205 – 35 <i>Der Kampf gegen die Bilder und ihre religiöse Reintegration</i> 208 – 36 <i>Wort und Schrift als Medien der Alterität und Heterologie: Der ganz andere Gott</i> 211 – 37 <i>Das Bilderverbot und die Rationalisierung von Religion und Kultur</i> 213 – 38 <i>Ein Gott zum Nachdenken: Versachlichung und Reflexion als religiöse Praktiken</i> 215 – 39 <i>„Die Halacha ist nicht im Himmel“: Die Erniedrigung des Gotteswortes und die Erhöhung des Menschen</i> 218 | |

Zweiter Teil

DER EINE GOTT UND DIE VIELEN GÖTTER

DIE ALTEN KULTE UND DER MONOTHEISMUS IM MITTELMEERRAUM

| | |
|--|-----|
| 5) VON DER SEKTE ZUM „STAAT IM STAATE“ | |
| Dritter Gang: Unterdrückung und Aufstieg des Christentums im Kraftfeld römischer Religion und Politik | 225 |
| 1 <i>Die „Seuche des Aberglaubens“: Maßnahmen gegen die Christen von Trajan bis zu den Philosophenkaisern (100–190)</i> 226 – 2 <i>Von der Bewegung zur Institution: Bibel und Bischöfe</i> 227 – 3 <i>Wahnsinn oder Philosophie? Das ambivalente Image der Christen</i> 228 – 4 <i>„Gottlose“ und Neuerer, Asoziale und „Staatsfeinde“: Die Vorwürfe gegen die Christen</i> 231 – 5 <i>Bürger zweier Welten: Assimilation und Isolation</i> 233 – 6 <i>Sacrum commercium – Do ut des – Kaiserkult: Die politische Relevanz römischer Religion</i> 236 – 7 <i>Skandal und Wahnsinn: Der Gott am Kreuz</i> 239 – 8 <i>Faszination und Attraktivität der christlichen Gemeinden</i> 241 – 9 <i>Kirche als Parallelwelt und Kontrastgesellschaft</i> 243 – 10 <i>Die „große Kirche“ und die „Sekten“ oder: Was war zuerst da – die Orthodoxie oder die Häresie?</i> 247 – 11 <i>Kämpfe um die Identität: Die Tradition Israels, die Gnosis und die „Neue Prophetie“</i> 249 – 12 <i>„Wir haben alles besetzt!“ Das bedrohliche Erstarken der Kirche</i> 253 – 13 <i>„Das Blut der Märtyrer ist Samen für die Christen“: Die großen Verfolgungen und ihr Scheitern</i> 255 – 14 <i>Die Schlacht an der Milvischen Brücke</i> | |

(312) und der Mythos der Konstantinischen Wende 259 – 15 Konstantin: Ein christlicher Kaiser? 262

6) INNERLICHKEIT – INDIVIDUALISIERUNG – GEMEINSCHAFTSBILDUNG
 Dritte Station: Die neue individuelle, soziale und politische Bedeutung von Religion 268

1 „Was ist deine Religion?“ Eine existentielle Frage 269 – 2 Grenzzäune: „Hier darf nur bestattet werden, wer ein Gläubiger ist!“ 271 – 3 Begegnungsräume: Friedhof, Markt, Theater, Bäder und Feste 273 – 4 „Market-place of Religions“: Wert und Grenzen einer Metapher 275 – 5 „Era of Conversion“: Ein Zeitalter der Bekehrung? 279 – 6 Individualisierung: Religiöse Entscheidung und Selbstbestimmung 284 – 7 Innerlichkeit: Religion als „Herzessache“ 287 – 8 Menschenwürde und Gottesvergiftung: Ambivalente Wirkungen religiöser Innerlichkeit 290 – 9 „Das Ende des Opfers“? Spiritualisierung, Ethisierung, Demokratisierung 292 – 10 „Sanfter“ und „harter“ Monotheismus: Konvergenzen und Differenzen 298 – 11 „Komunitarisierung“: Die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft 302 – 12 Götter als Urheber der Gesetze und „Führer der Kaiser“: Zur neuen politischen Bedeutung von Religion 305

7) „EURE GÖTTER SIND DÄMONEN!“
 Viertes Gang: Der Kampf gegen das „Heidentum“ und die Entstehung orthodoxer Staaten 310

I „Sanfte Übergänge“, erste antipagane Gesetze und die Anfänge des Staatskirchentums unter Konstantius II. 311

1 Der Niedergang der alten Kulte: Der letzte Priester des Tutu 312 – 2 „Der Aberglaube höre auf!“ Der Kaiser und die Heiden 315 – 3 „Was ich will, soll als Kirchengesetz gelten“: Der Kaiser und die Kirche 317 – 4 Imperium und Mission: Politik, Handel und Religion 323 – 5 Hybrides und Säkulares: Der Kalender des Philocalus, die Via-Latina-Katakombe und ein säkularer Blick in den Mittelmeerraum 324

II Kaiser Julian und die „letzten Heiden“ 326

6 Der letzte heidnische Kaiser: Julian der „Abtrünnige“ 327 – 7 Das Projekt einer heidnischen Kirche: Die alten Kulte im neuen Religionsmodell 328 – 8 Theologie des Heidentums: Auslegung von Mythen und Riten 330 – 9 Theurgie: Die göttlichen Riten 331 – 10 Heidentum als Kultur und Tradition 333 – 11 Heidnische „Überbleibsel“? Zwischen Christianisierung und Säkularisierung der Festkultur 335

| | |
|---|-----|
| III Der theodosianische Staat und der „Hauptschöpfer der Idee eines orthodoxen Imperiums“: Ambrosius und die Kaiser | 336 |
| 12 <i>Die Schlacht am Frigidus: Die „letzte Erhebung des alten Glaubens“?</i> 338 – | |
| 13 <i>Der Streit um den Victoria-Altar (381): Die Heiden als Andere</i> 341 – | |
| 14 <i>„Hexenwahn und Ketzerverfolgung“ (385/6)? Die Hinrichtung Priscillians und der Mailänder Kirchenkampf: Die Häretiker als Andere</i> 344 – | |
| 15 <i>Der Synagogenbrand von Kallinikon (388): Die Juden als Andere</i> 346 – | |
| 16 <i>Blut und Buße (390): Das Massaker von Thessaloniki und die Demut des Kaisers</i> 353 – | |
| 17 <i>Der „Nagel des Imperiums“ (395): Die Verwandlung der römischen Welt durch Symbole, Geschichten und Rituale</i> 355 | |
| IV Der „Ideologe der Konstantinischen Wende“: Augustinus – „Vater des Abendlandes“ und „erster moderner Mensch“ | 357 |
| 18 <i>Die „Söhne der Märtyrer“: Die Donatisten im Kampf gegen Rom</i> 358 – | |
| 19 <i>„Die Furcht ist die Dienerin der Liebe“: Der erste Theoretiker der Inquisition</i> 359 – | |
| 20 <i>Eine Gemeinschaft von Heiligen? Das theologische Thema des Donatistenstreits</i> 361 – | |
| 21 <i>Über Heiligkeit und Sünde: Augustins „Verteidigung christlicher Mittelmäßigkeit“</i> 364 – | |
| 22 <i>Die Stadt Gottes: Heilsgeschichte und Weltgeschichte</i> 368 | |
| V „Gesellschaft der Gläubigen Christi“: Volk, Religion und Theokratie in den Nachfolgestaaten des Imperiums | 369 |
| 23 <i>Das Reich der Franken: Die Entstehung einer gallischen Landeskirche</i> 371 – | |
| 24 <i>Vandalen: Religiöse Abgrenzung und politische Emanzipation</i> 374 – | |
| 25 <i>Briten, Franken und Goten als neue Gottesvölker</i> 375 – | |
| 26 <i>Die Ostgoten, die Juden in Italien und der Heilige Stuhl</i> 377 – | |
| 27 <i>Im Reich der Westgoten: Antijudaismus und religiös-politische Identität in Spanien</i> 379 | |
| VI Der justinianische Gottesstaat: Sakraler Absolutismus? | 383 |
| 28 <i>Der „Goldmund“ und die Toilette aus Gold: Ein Asket und Moralprediger am Kaiserhof</i> 383 – | |
| 29 <i>Samaritaner und Juden unter Justinian</i> 386 – | |
| 30 <i>Heiden im justinianischen Staat</i> 387 – | |
| 31 <i>Häretiker und Manichäer unter Justinian</i> 389 – | |
| 32 <i>Die Spaltung der östlichen Christenheit</i> 389 – | |
| 33 <i>Justinians ökumenische Bemühungen</i> 391 – | |
| 34 <i>Sacerdotium und Imperium: Kaiser und Kirche</i> 393 – | |
| 35 <i>Klimawandel, Pandemie und Krieg: „Liturgisierung“ und „Hypersakralisierung“ als Bewältigungsstrategien und Resilienzressourcen</i> 396 – | |
| 36 <i>Kreuz und Krieg: Heraclius als „erster Kreuzritter“?</i> 398 | |

| | |
|---|-----|
| 8) THEOKRATIE, WELTRELIGION, WOHLFAHRTSORGANISATION | |
| Vierte Station: Neue politische und soziale Erscheinungsformen von Religion | 400 |
| I „Das Schwert Caesars“: | |
| Das Verhältnis zur Gewalt und zur politischen Macht | 401 |
| <i>1 Heidnische Toleranz gegen christliche Intoleranz? Symmachus und seine christlichen Gegner</i> 401 – <i>2 „Eure Götter sind Dämonen“: Die christliche Kritik am Heidentum in säkulare Sprache übersetzt – Aufklärung und Befreiung</i> 404 – <i>3 Die historische Frage: Religiöse Gewalt als Spezifikum der Christen?</i> 408 – <i>4 Die theoretische Frage: Monotheismus und Gewalt</i> 411 – <i>5 Der Monotheismus als politisches Problem?</i> 414 – <i>6 Zwei Herren dienen: Das Verhältnis zum politischen Gemeinwesen</i> 416 | |
| II „Bis an die Grenzen der Erde“: Mobilität – Internationalität – Universalität | 418 |
| <i>7 Der schöne Antinous: Hadrians Liebhaber oder religionspolitisches Konstrukt? – Die Etablierung eines reichsweiten Kults</i> 420 – <i>8 „Fremd im Tempel, doch in der Religion heimisch“: Globalisierte Kulte</i> 421 – <i>9 Von Decius bis Julian: Reichsweite religiöse Akte und Zeichen</i> 423 – <i>10 Die Aufhebung des alten Prinzips: Ein Volk – eine Religion</i> 424 – <i>11 Catholica: Christen als Global Community</i> 426 – <i>12 Judentum als Weltreligion: Das rabbinische Projekt</i> 429 – <i>13 Diaspora oder Kosmopolitität? Die Lokalisierung des Globalen</i> 432 | |
| III Ein „Heiligtum aus Menschen“: Religion als Solidargemeinschaft, Organisation und Sozialträger | 434 |
| <i>14 Gefangenenfreikauf als Akt religiöser Solidarität</i> 435 – <i>15 Die Sorge für die Toten im Alltag und in Katastrophenfällen</i> 437 – <i>16 Humanitäre Aktionen und karitative Einrichtungen</i> 439 – <i>17 Die religiöse Motivation und Begründung des sozialen Engagements</i> 441 – <i>18 Ein neues Gesellschaftsmodell</i> 444 – <i>19 Hat das Christentum die Welt besser gemacht?</i> 446 – <i>20 Organisierte Religion: Fluch und Segen</i> 452 – <i>21 Die Priesterschaft als „Organisation in der Organisation“</i> 458 – <i>22 Die Bischöfe als politische Akteure</i> 459 – <i>23 Religion als geschlossenes System</i> 461 | |

Dritter Teil

ZARATHUSTRA, MANI UND DIE RELIGIÖSE VIELFALT WESTASIENS

9) DIE RELIGION DES LICHTS

Fünfter Gang: Das „Siegel der Propheten“ und die Ausbreitung des Manichäismus zwischen Zoroastriern, Christen, Buddhisten und Muslimen 468

1 Mani der Lebendige 470 – 2 Manis verlorene Bücher und Funde manichäischer Originalquellen im 20. Jahrhundert 473 – 3 Die Religion des Lichts im Römischen Reich 474 – 4 Die Manichäer in Persien, Zentralasien und China 475 – 5 Ein komplexer Mythos: Der Vater der Größe, die Engel des Lichts und die Mächte der Finsternis 477 – 6 Eine einfache Botschaft: „Gefangenes Selbst, gedenke Deiner Heimat!“ 481 – 7 Erwählte und Hörer: Zwei gekoppelte Wege zur Erlösung 483 – 8 Veganismus und Achtsamkeit: Das Siegel des Mundes und der Hand 485 – 9 Sperma und Menstruationsblut beim Heiligen Mahl? 486 – 10 Sex, Fortpflanzung und Empfängnisverhütung: Das Siegel des Schoßes 490 – 11 Zarathustras Erbe? 491 – 12 Einordnung und Bedeutung 493

10) „FREMD IST DIE SEELE IM LEIB“

Fünfte Station: „Gnostisches“ Lebensgefühl, Körperdiskurse und die „asketische Revolution“ der Spätantike 496

I Das Gespenst der Gnosis, der „Geist der Spätantike“ und die Moderne 498

1 Karpokrates, Marcellina, Epiphanes, Valentinus: Schlaglichter auf die Vielfalt der sogenannten Gnosis 499 – 2 Was ist Gnosis? Die Botschaft vom göttlichen Selbst und seiner Gefangenschaft in der Welt 501 – 3 Gnosis und Spätantike: Entfremdung des Menschen, Entgöttlichung der Welt und Transzendenz Gottes 502 – 4 Spätantike Magie und moderne Wissenschaft: Weltbeherrschung durch Wissen 504

II Göttliches im Menschen? Der religiöse Grunddissens 506

5 „Göttlichkeit“ oder „Vergöttlichung“? Wesen und Bestimmung des Menschen 506 – 6 Mensch mit Leib und Seele: Die Bedeutung des Individuums 508 – 7 Schwanzbeißer oder ausgespuckter Jona? Alternative Lebenseinstellungen 510

| | |
|---|-----|
| III Gott und der Körper: Der Leib als theologisches Thema und spirituelle Aufgabe | 512 |
| 8 „Der Logos ist Fleisch geworden“: Die Aufwertung des Körpers 514 – 9 Eine „Hoffnung für Würmer“: Die anthropologische Bedeutung der Auferstehung 516 – 10 „Seliges Vergessen“: Plotin und Porphyrius über die Befreiung vom Körper 518 – 11 Ist der Tod etwas Gutes? Augustins paradigmatischer Weg von der platonischen Philosophie zum christlichen Glauben 520 – 12 Die Rehabilitierung der Körper: Zur politischen Bedeutung der Auferstehung 524 – 13 Leidende Körper: Jenseitsstrafen, Martyrien und der leidende Logos 526 – 14 Tote Körper: Der Reliquienkult und asketische Abtötung 529 – 15 „Wir sind aus demselben Stoff wie Männer!“ Das Bild Gottes im Körper der Frau 534 – 16 Die „Begierlichkeit des Fleisches“: Der Sex als Thema der Theologie 535 – 17 Typisch christlich? Zum „gefährlichen Mythos“ jüdisch-christlicher Sexualitätsfeindlichkeit 540 – 18 Sex als „Seismograph“ menschlicher Subjektivität und religiöse Metapher 543 | |
| IV Der Körper und die Gesellschaft: Alternative Lebensmodelle und Subversion | 545 |
| 19 Eine sexuelle Revolution der anderen Art: Romane über Jungfrauen, Selbst-Kastrationen und Sex-Streiks 547 – 20 Die Ökumene der Asketen 549 – 21 Die „größte Jugendbewegung der Antike“: Die Anfänge des christlichen Mönchtums 552 – 22 Kulturbruch 557 – 23 Domestizierung des Mönchtums 559 – 24 Zölibat als „Entweltlichung“ 562 – 25 „Gott liebt das Verblüffende der Erscheinung“: Die Funktion der Exzentriker 563 – 26 „Du bist die Ursache deines Heils!“ Asketische Leistungsmentalität 565 – 27 Emanzipation der Frauen? 568 – 28 Askese und Sex zwischen subversiver Aktion und obrigkeitlicher Kontrolle 570 | |
| 11) FREUDE UND TRÄNEN | |
| Sechster Gang: Religiöse Welten zwischen Kaukasus und Indischem Ozean | 574 |
| 1 An den Flüssen von Babylon: Die Juden im Persischen Reich 576 – 2 Die Religion des Feuers: Zarathustra und der Gott der Perser 578 – 3 Fünfte Kolonne Roms? Die Christen im Persischen Reich 581 – 4 Die schöne Schirin und der mächtige Yazdin: Konfessionelle Vielfalt und politische Verwicklungen der Christen unter Schah Chosroe II. 583 – 5 Der starke Smbat oder: Die Entstehung der armenischen Nationalkirche im Spannungsfeld von Persien und Byzanz 585 – 6 Ewiges Licht und zeitlicher Glanz: Kaukasien als Wiege christlicher Nationen, religiöses Sammelbecken und politisches Schnittfeld 587 – 7 Das Reich der Chasaren: Eine Großmacht unter jüdischer | |

Inhalt

Herrschaft 589 – 8 *Himyar und Aksum: Monotheistische Herrschaft in Südarabien und Ostafrika* 590

12) WELT, WISSENSCHAFT UND BILDUNG

Sechste Station: Religiöse Impulse für die Wissenschaft und die Intellektualisierung von Religion 593

1 *Religion und Wissenschaft* 594 – 2 *Universelle Perspektive: Religiöse Impulse für Kosmologie, Ethnographie und Geschichte* 596 – 3 *Das Forschungszentrum von Cäsarea: Religion als Katalysator wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts* 598 – 4 *Die „Mutter aller Wissenschaften“: Die Doppelhochschule von Nisibis* 600 – 5 *Cassiodors Projekt einer Hochschule* 601 – 6 *Die Halbuniversität von Gundeschapur* 602 – 7 *Das „Haus der Weisheit“ und die Medreschen* 603 – 8 *Theologie als Wissenschaft: Rationalisierung von Religion* 605 – 9 *Sammlung und Ordnung religiösen und theologisch relevanten Wissens* 607 – 10 *Theologische Wissenschaft und kirchliches Amt* 608 – 11 *Religionsgespräche, theologische Disputationen und Öffentlichkeit* 609 – 12 *Die Weltlichkeit der Welt: Entzauberung durch Religion?* 612

Vierter Teil

MOHAMMED UND DIE RELIGIONEN ABRAHAMS

13) MOHAMMED UND DER FRÜHE ISLAM

Siebter Gang: Historischer Überblick 617

1 *„Trag vor im Namen deines Herrn!“ Mohammed, der Koran, die Hadithe und die Sira-Literatur* 618 – 2 *Mekka und Medina* 620 – 3 *Juden, Christen, Hunafa: Vorislamischer „Monotheismus“ in Arabien?* 622 – 4 *Keine zwei Religionen in Arabien: Die islamische Expansion (629–732)* 625 – 5 *Die Schlacht von Kerbela (680) und die religiöse Spaltung des Islam: Sunniten und Schiiten* 626 – 6 *Das Blutmahl der Abbasiden und die politische Spaltung des Islam (750)* 628

14) „GOTT IST EINER“

Siebte Station: Jesus, Mohammed und die Einzigkeit Gottes 630

0 *Der Katholikos und der Kalif: Zwei Eminenzen im Gespräch* 630

I *Jesus: Gekreuzigter – Messias – Gott?* 633

1 *„Gottes Wort“ und „Mariens Sohn“: Jesus im Koran* 633 – 2 *Das Kreuz: Vom Gewaltsymbol zum Sinnbild für Leben und Liebe* 634 – 3 *„Sie haben ihn nicht gekreuzigt“: Die Kreuzigung im Koran* 635 – 4 *Eine Frage von*

Inhalt

| | | | |
|---|----------|--|----------|
| <i>Macht und Ehre? Die „Umwertung der Werte“</i> | 637 – 5 | <i>Das Kreuz, die Juden und der leidende Messias</i> | 638 |
| II Der Gott der Christen und der Monotheismus | | | 642 |
| 6 <i>Gott und sein Logos: Der Mensch in Gott</i> | 642 – 7 | <i>Die theologische Revolution: Gott als dynamische Beziehung</i> | 644 – 8 |
| 8 <i>Eins und Drei: Chiffren für die Unvergleichlichkeit und Unsagbarkeit Gottes</i> | 645 – 9 | <i>Rabbi Simlai und die Häretiker: Gott im Plural?</i> | 647 |
| III „Gott segne ihn und schenke ihm Heil“: Mohammed für Juden, Christen und Muslime | | | 650 |
| 10 <i>Reiter auf Esel und Kamel: Jesus und Mohammed</i> | 650 – 11 | <i>Die nützlichen Juden: Timotheus gegen den Vorwurf der Schriftfälschung</i> | 651 – 12 |
| 12 <i>„Auf dem Pfad der Propheten“: Mohammed für Christen</i> | 653 – 13 | <i>Sunna: Mohammed für Muslime</i> | 654 |
| 15) SCHÖNHEIT UND ERGEBUNG | | | |
| Achter Gang: Schillernde Islambilder | | | 658 |
| 1 <i>Befreier vom byzantinischen Joch oder „Verwüster eines kulturvollen Landes“? Erste christliche Wahrnehmungen Mohammeds und seiner Anhänger</i> | 659 – 2 | <i>„Vorläufer des Antichristen“: Apokalyptische Deutungen und der Islamisierungsschub unter Kalif Abd al-Malik (685–705)</i> | 663 – 3 |
| 3 <i>Harun ar-Raschid und der zweite Islamisierungsschub</i> | 666 – 4 | <i>Alte und „neue Juden“: Juden unter islamischer Herrschaft</i> | 667 – 5 |
| 5 <i>Das Klischee vom Morgenland: Westliche Orientbilder und Orientalismus-Kritik</i> | 669 – 6 | <i>Religion als Distinktionsmerkmal im Orient-Okzident-Konflikt</i> | 671 – 7 |
| 7 <i>Spätantike, First Millennium und europäischer Zugang: Neue Forschungsparadigmen</i> | 673 – 8 | <i>Der Islam, Europa und die Moderne: Exzentrische Identität?</i> | 674 |
| 16) DIE PERLE IM DUNKELN | | | |
| Achte Station: Humane Religion | | | 677 |
| I Religion – Vernunft – Ethik: Verschränkungen | | | 678 |
| 1 <i>Humane Religion? Anthropozentrik und Humanität</i> | 678 – 2 | <i>Ethische und handlungsorientierte Religion: Zivilisatorischer Gewinn und Gefahren</i> | 680 – 3 |
| 3 <i>Relativierende und realistische Religion: Der Umgang mit Absolutheiten und Utopismen</i> | 682 – 4 | <i>Rationale und aufklärerische Religion: Vernunft und gesunder Menschenverstand</i> | 684 – 5 |
| 5 <i>Transparente und öffentliche Religion</i> | 686 – 6 | <i>Kommunikative und dialogbereite Religion</i> | 687 – 7 |
| 7 <i>Suchende und fragende Religion: Ambiguität und Hermeneutik</i> | 687 – 8 | <i>Das Dilemma moderner Religion: Entzauberung und Verzauberung</i> | 692 |

Inhalt

| | |
|--|-----|
| II Gott und Welt: Entkoppelungen | 694 |
| 9 <i>Religion und Welt</i> 694 – 10 <i>Religion und Geschichte</i> 695 – 11 <i>Religion und Politik</i> 696 | |
| III Gott und Mensch: Vermittlungen | 698 |
| 12 <i>Furcht und Liebe</i> 698 – 13 <i>Gerechtigkeit und Gnade</i> 699 – 14 <i>Absolutheit und Bindung</i> 700 – 15 <i>Unmittelbarkeit und Vermittlung</i> 701 | |
| Epilog: Abrahams Engel | 703 |

ANHANG

| | |
|--|-----|
| Dank | 707 |
| Formalia | 710 |
| Anmerkungen | 712 |
| Stellenregister | 796 |
| 1 <i>Altes Testament / Tanach / Septuaginta</i> | 796 |
| 2 <i>Neues Testament</i> | 796 |
| 3 <i>Talmud und sonstige rabbinische Literatur</i> | 797 |
| 4 <i>Koransuren</i> | 798 |
| 5 <i>„Apokryphen“ und Pseudepigraphen (in Auswahl)</i> | 799 |
| 6 <i>Rechtssammlungen (in Auswahl)</i> | 799 |
| Personenregister | 801 |
| 1 <i>Vormoderne Personen</i> | 801 |
| 2 <i>Moderne Personen (in Auswahl)</i> | 809 |
| 3 <i>Personenkollektive</i> | 823 |
| Abbildungsnachweis | 825 |
| Hinweis zur Neuauflage | 826 |

0) EINLEITUNG

*Die Zeit ist mehr wert als der Raum. (...)
Der Zeit Vorrang zu geben bedeutet sich damit zu befassen,
Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen.*
Papst Franziskus, Evangelii Gaudium 222f

Du siehst mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit.
Gurnemanz zu Parsifal¹

The world is made by – indeed, made of – time.
Marcia Bjornerud²

Theodor, der „Vater des Trostes“ (*Abu Qurra*), Bischof im frühislamischen Harran in Mesopotamien, spielte ein Gedankenspiel. Er stellte sich vor, er habe zeit seines Lebens abgeschieden auf einem Berg gelebt, sei dann zum ersten Mal in die Städte und in die Gesellschaft von Menschen hinabgestiegen und habe dabei festgestellt, dass sie unterschiedlichen Religionen anhängen. Neun verschiedene Glaubensbekenntnisse zählt er auf.

Ich dachte über die Lehre einer jeden von ihnen nach, und ich erkannte, dass alle in drei Punkten sowohl übereinstimmten als auch sich unterschieden. Was ihre Übereinstimmung betrifft: Alle bis auf eine oder zwei behaupteten, einen Gott zu haben, Erlaubtes und Verbotenes und auch Lohn und Strafe. Was ihre Unterschiede betrifft: Sie unterscheiden sich in den Charakteristiken ihrer Götter, des Erlaubten und Verbotenen sowie des Lohnes und der Strafe.

Ich dachte noch einmal nach und sagte mir: Es geziemt Gott in seiner Güte und Gnade, als er feststellte, dass seine Geschöpfe von der Verehrung der Wahrheit abgewichen waren, dass er ihnen einen Boten und ein Buch sandte, um dies zu erkennen und sie von ihren Irrtümern zu ihr zurückzubringen. Aber es kam eine Vielfalt von Boten und Büchern (...). Es trifft zu, dass unter ihnen nur eine in Einklang mit dem ist, was man über Gottes Gnade und Vorhersehung und Schöpfung weiß. Aber wie kann man diese eine erkennen?³

Theodor lebte im Viel-Religionen-Staat der abbasidischen Kalifen. In einer Stadt wie Harran oder Bagdad konnte man melkitische, jakobitische und nestorianische Christen, Juden und Samaritaner, schiitische und sunnitische Muslime, Zoroastrier, Manichäer und Mandäer antreffen. Trotz aller Vielfalt, stellt Abu Qurra fest, haben sie vieles gemein: den Glauben an „einen Gott“, also den Monotheismus; „Erlaubtes und Verbotenes“, eine Ethik; „Lohn und Strafe“, ein Rechtssystem, basierend auf dem Prinzip retributiver Gerechtigkeit; ein „Buch“

und einen „Boten“, also den Glauben an Offenbarungen, die durch heilige Schriften und heilige Personen vermittelt werden – und schließlich: die Frage nach der Erkenntnis der richtigen Religion, also den Wahrheitsanspruch.

Sie alle, das hat bereits Abu Qurra erkannt, vertreten einen und denselben Religionstyp, der sich grundlegend von den polytheistischen Kulturen, egal ob in Rom, Persien oder Indien, unterscheidet. Er hätte noch weitere Kennzeichen nennen können: Diese Religionen bilden Gemeinschaften mit hoher Bindekraft. Man gehört ihnen nicht automatisch aufgrund von Geburt an, sondern man muss sich für sie entscheiden oder zumindest der vorgegebenen Zugehörigkeit zustimmen. Und sie lehnen in der Regel blutige Opfer ab und ersetzen sie durch spirituelle Hingabe und karitative Dienste.

Alle diese Religionen haben ihre besonderen Merkmale im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung ausgebildet. Diese Epoche fungiert deshalb in der Religionsgeschichte als eine Art „Achsenzeit“.

1 Die Ursprünge unserer religiösen Welt: Die religionsgeschichtliche „Achsenzeit“

*Die chronologische Kodierung aber verschleiert eine Natur,
die weit komplexer ist, als man es sich vorstellt, wenn man die Daten
der Geschichte in Form einer einfachen linearen Reihe begreift.*

Claude Lévi-Strauss⁴

„Achsenzeit der Religionsgeschichte“, „Spätantike“, „Epoche der Weltreligionen“, „Age of Scriptures“, „Ära des Wortes“, „First Millennium“ – alle diese Begriffe bringen grundlegende Paradigmenwechsel zum Ausdruck, die sich in den letzten Jahrzehnten ereignet haben. Es hat sich ein neues Forschungsfeld etabliert, für das herkömmliche epochale und kartographische Grenzen aufgelöst und neue Bezugsrahmen definiert wurden.

Dabei geht es nur vordergründig um zeitliche und räumliche Verschiebungen. Die eigentliche Entdeckung ist ein bis dahin kaum erschlossenes Diskursfeld, ein neu entdeckter Denkraum, eine epochale Orientierungsgröße von grundlegender Bedeutung für unsere Gegenwart. In diesem Diskursraum liegen die Ursprünge unserer religiösen Welt.

Seit den wegweisenden Arbeiten von Peter Brown gilt die Zeit zwischen Marc Aurel (161–180) und Karl dem Großen (768–814) weithin als eine eigene Epoche des Übergangs, die für die Geschichte Europas und des Vorderen Orients von grundlegender Bedeutung ist. Das betrifft auch die Religionsgeschichte. Guy Stroumsa, Martin-Buber-Professor in Jerusalem und erster Inhaber des Oxforder Lehrstuhls für abrahamitische Religionen, spricht vom „Zeitalter der Weltreligionen“ und im Anschluss an William Cantwell Smith von einem „Age of Scripture“

im Sinne eines Zeitalters der Heiligen Schriften,⁵ während der israelische Soziologe Shmuel Eisenstadt diese Epoche mit dem Begriff der Achsenzeit verbindet. Um 500 vor Christus ist es Karl Jaspers zufolge in ganz unterschiedlichen Kulturen, bei den Propheten Israels, den Philosophen Griechenlands sowie Denkern in Mittel- und Ostasien, zur Entdeckung des Humanums und Individuums sowie der Transzendenz mit der Trennung von Welt und Gott gekommen. Eisenstadt erkennt nun im Christentum und talmudischen Judentum sowie im Islam einen sekundären sowie tertiären Durchbruch der Achsenzeit: Die Kennzeichen, die Karl Jaspers für seine Achsenzeit um 500 vor Christus ausmacht, prägen nun auch die religiöse Welt.⁶

Stroumsa hält es ebenfalls nicht für abwegig, die „lange“ Spätantike eine Achsenzeit zu nennen. Allerdings sei der Begriff – wie schon in seiner ursprünglichen Anwendung durch Karl Jaspers – irreführend. Denn er lege eine globale Bedeutung nahe, könne aber allenfalls für die Kulturen des Mittelmeerraums und des Vorderen Orients Geltung beanspruchen. Darüber hinaus verschleierte er die Tatsache, dass diese Art der religiösen Transformationen sich auch zu anderen Zeiten und in anderen Kulturen ereignet.⁷ Nichtsdestoweniger ist sich Stroumsa mit vielen anderen Kennern der Religionsgeschichte einig: Es kam in dieser Zeit zu nachhaltigen „religiösen Mutationen“. In dieser Epoche bildeten sich die charakteristischen Strukturen und Texte der drei großen monotheistischen Religionen heraus. Eine Schlüsselrolle spielte dabei Stroumsa zufolge eine „religiöse Revolution“, die im 2. und 3. Jahrhundert die Mittelmeerwelt erfasste: Religion wurde in dieser Zeit auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene zu einem neuen Identitätsfaktor, wodurch das, was wir heute unter Religion verstehen, überhaupt erst entstanden ist.⁸

Diese religionsgeschichtlichen Einsichten sind untrennbar mit Revisionen des Epochenkonzepts der Spätantike verbunden, das ursprünglich auf das Römische Reich und seine westlichen Nachfolgestaaten fokussiert war. Einige Buchtitel aus dem letzten Jahrzehnt bringen den Perspektivenwechsel plakativ zum Ausdruck. Die Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth versteht den „Koran als Text der Spätantike“ und untertitelt ihr monumentales Werk mit: „Ein europäischer Zugang“.⁹ Ihr spanischer Kollege González Ferrín kennt dann auch eine „islamische Spätantike“.¹⁰ Andere wie die Iranologin Parvaneh Pourshariati sprechen im Blick auf das sassanidische Persien mit seiner zoroastrischen Orthodoxie von der „iranischen Spätantike“ und fragen nach Parallelen zur byzantinischen Orthodoxie.¹¹ Und wieder andere werfen das Netz noch weiter nach Osten aus und beziehen in eine „eurasische Spätantike“ auch China und die Steppenvölker mit ein.¹²

Auch die Sicht auf das Verhältnis der spätantiken Religionen zueinander hat sich in vielerlei Hinsicht verschoben. Der Judaist und Talmud-Forscher Peter

Schäfer beschreibt „Die Geburt des Judentums aus dem Geiste des Christentums“ (und nicht umgekehrt!).¹³ Im Gefolge von Michael Williams fordern Forscher wie David Brakke das Überdenken des Begriffs Gnosis als einer zweifelhaften Kategorie („Rethinking of a Dubious Category“).¹⁴ Und der Altphilologe Maurizio Bettini erneuerte 2014 das „Lob des Polytheismus“, das der Philosoph Odo Marquard bereits dreieinhalb Jahrzehnte zuvor angestimmt hat,¹⁵ indem er zu zeigen versucht, „was wir von den antiken Religionen lernen können“.¹⁶ Im selben Sinne erklärte fünf Jahre später auch John Heath, Professor of Classics an der Jesuiten-Universität Santa Clara in Kalifornien, aufgrund eines Vergleichs der antiken Götterwelt mit dem biblischen Gott, „warum wir mit den Göttern Homers besser dran wären“.¹⁷ In unzähligen Publikationen treten immer klarer die Verwicklungen unterschiedlicher religiöser Traditionen zutage. Beispielhaft hierfür sind zahlreiche Beiträge der Zeitschrift *Entangled Religions*.

Trotz ihrer Unterschiede eint diese und viele weitere Publikationen ein neuartiger Blick auf diese Religionen. Insbesondere ihr Zueinander, Miteinander und Gegeneinander werden neu beurteilt. Das betrifft nicht nur die ferne Vergangenheit. Denn damals ereigneten sich nachhaltige Festlegungen, die bis heute wirksam sind.

2 Die Bedeutung von Religion im Guten wie im Schlechten

*Religion ist ein tiefer und wahrscheinlich nicht zu eliminierender
Aspekt der menschlichen Gesellschaft mit einigen guten
und mit einigen schlechten Eigenschaften.*

Der atheistische Philosoph Tim Crane¹⁸

In dieser Zeit entstanden nicht nur Religionen, wie sie unserem modernen Religionsverständnis entsprechen, sondern es kam auch die Doppelgesichtigkeit dieser neuen Art von Religion zum Vorschein. In ihr treten deutlich die sozialen und psychischen Pathologien von Religion zutage. Berichte über religiösen Fanatismus und religiös motivierte Gewalt häufen sich in der Spätantike (→ 7). Auch die Ursprünge mancher religiös induzierter oder gefärbter Psychopathien liegen vielleicht in diesem Zeitraum. Die Verinnerlichung von Religion (→ 6; 10) hat eine recht zweischneidige Psychohistorie in Gang gesetzt. Einerseits hat sie dem Menschen eine neue Würde verliehen, weil er zum Gesprächspartner Gottes wurde, andererseits hat sie auch Neurosen und andere psychische Auffälligkeiten gefördert. Wer nach den Bedingungen humaner Religion fragt, kommt an einer historischen Aufarbeitung der Pathogenese unserer religiösen Welt nicht vorbei.

Zur gleichen Zeit haben Historiker Ansätze zur Humanisierung und Zivilisierung von Religion und durch Religion entdeckt: Das Opfern von Tieren und auch

Menschen, dieses uralte Mittel, um höhere Mächte zu besänftigen, wird zunehmend in Frage gestellt (→ 6).¹⁹ Religionen wandeln sich von moralfreien Kultbetrieben zu Solidargemeinschaften, die soziale und politische Verantwortung übernehmen (→ 8). Religion wird zum Gegenstand und Ort wissenschaftlicher Reflexionen. Es entsteht die Theologie als das religionsimmanente Bemühen, religiöse Inhalte der Vernunft zugänglich zu machen und im Dialog mit anderen Wissenschaften zu reflektieren (→ 12).

3 Religiöse „Revolutionen“ und Innovationen

In der Zeit zwischen Jesus und Mohammed liegen nicht nur die Anfänge der Christenheit (→ 3; 5), des talmudischen Judentums (→ 1; 3; 11) und des Islam (→ 13; 15) sowie ihrer weltanschaulichen Alternativen, nämlich der sogenannten „gnostischen“ Strömungen (→ 10), des Manichäismus (→ 9) und eines reflektierten Polytheismus oder Kosmotheismus (→ 7).²⁰ In dieser Epoche ist überhaupt erst vieles von dem entstanden, was uns heute als charakteristisch für Religionen erscheint.

Das gilt zunächst für die institutionelle Gestalt. Immer öfter treten in dieser Phase Religionen nicht nur als Kultbetriebe auf, sondern zugleich als Glaubensgemeinschaften, die bestimmte Ethiken propagieren, sozial-karitative Aufgaben erfüllen und nun auch verstärkt Einfluss auf die Politik nehmen, ohne selbst integraler Bestandteil des politischen Systems zu sein (→ 6; 8). Gleichzeitig wird Religion, bislang eher Bewahrerin von Tradition und Konvention, immer häufiger zum Promotor von Innovationen: neue Medien (→ 4; 12), neue Sozialsysteme und neue Organisationsformen (→ 8). Gegenüber den traditionellen Kultbetrieben erlangen die neuen religiösen Systeme eine verstärkte soziale und politische Relevanz (→ 8).

Ein weiteres Novum bilden die Intellektualisierung und „Modernisierung“ von Religionen: Es entsteht, wie bereits erwähnt, Theologie als ein systematisches Bemühen von Angehörigen einer Religion, ihre Vorstellungen und Praktiken rational zu verantworten und plausibel zu machen. Nun etablieren sich neue Wissensordnungen im Wirkungsfeld von Religionen, speziell in religiös konnotierten Zusammenhängen oder Institutionen wie Lehrhäusern, Klöstern, konfessionellen Hochschulen oder auch Gottesdiensten (→ 12).

Hinzu kommt, dass einige Religionen in dieser Epoche als überregional operierende Massenorganisationen auftreten. Religion erscheint in diesen Fällen so sehr internationalisiert und globalisiert, dass man erstmals von Weltreligionen sprechen kann (→ 8). Wir betreten, wie Stroumsa formuliert, das „Age of World Religions“.²¹

Auch für das Individuum gewinnt Religion in diesem Zeitraum eine neue Bedeutung (→ 6; 10). Dass Religion letztlich nicht auf Äußeres reduziert werden

sollte, auf den Vollzug von Riten oder die Zugehörigkeit zu einer Kultgemeinschaft, sondern dass es darin eigentlich um mehr geht, nicht einfach nur um ein gesellschaftliches Muss oder ein Ritensystem zur Beeinflussung der Götter, sondern um eine Herzenssache und etwas, das Sinn und Orientierung gibt, und dass diese Orientierung das Verhalten auch jenseits des eigentlich religiösen Tuns bestimmt – solche Vorstellungen setzten sich erst in der Spätantike auf breiter Linie durch.

Solche Veränderungen begannen meist punktuell an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten, bevor sie sich, oft viel später, im „Tempo eines Gletschers“ (Peter Brown) durchzusetzen begannen. Als Revolutionen erscheinen sie oft nur im Zeitraffer des Historikers. Auch verliefen sie weder linear noch waren sie exklusiv und irreversibel. Sie lassen sich nicht immer und überall eindeutig identifizieren. Oft kamen sie kaum über den Status von Ideen und Projekten hinaus.

In einer Makroperspektive zeigen sich vor allem Spannungen, Paradoxien oder auch, wenn man so will, dialektische Zusammenhänge. Der Trend zur Individualreligion wird kontrapunktiert durch die „Kommunitarisierung“ von Religion, also die Bildung von religiösen Gemeinschaften mit hoher Bindekraft. Der Verinnerlichung von Religion steht ihre zunehmende Politisierung und öffentliche Inszenierung gegenüber. Die Globalisierung von Religion in Gestalt der Weltreligionen geht einher mit einer Binnendifferenzierung in teilweise national, ethnisch oder sozial geprägte Konfessionen. Und der Etablierung von Religion als einem „Staat im Staate“ begegnete man mit massiven Vernichtungsversuchen oder auch politischen Vereinnahmungen.

Dennoch lässt sich trotz aller Komplexität und Widersprüchlichkeit zumindest so viel sagen: In der Zeit zwischen Jesus und Mohammed ereignet sich, wie es Peter Brown und Guy Stroumsa formulieren, eine „religiöse Revolution“.²² Es handelt sich um eine Revolution der Religion im doppelten Sinne: Religion verändert sich, und Religion verändert die Welt. Religion erhält in dieser formativen Phase eine zentrale Rolle für die Identität von Individuen und Gemeinschaften, für ihr Selbstverständnis und ihre Fremdwahrnehmung.²³

4 „Moderne“ Religion in der Spätantike?

Es bietet sich an, diesen neuen Typus von Religion, der in dieser Zeit entsteht, als „modern“ zu bezeichnen. Dabei kann man das Wort in dem Sinn verstehen, in dem es bereits Papst Gelasius I. verwendete, nämlich als Bezeichnung der Zeit, die bis in die Gegenwart reicht.²⁴ Es geht dann schlicht darum, in der Spätantike die fernen Ursprünge eines gegenwärtig verbreiteten Religionsverständnisses zu orten. Das ist ein Ziel dieses Buches.

Zugleich eignet sich das Wort „modern“ als heuristischer Begriff. Die Anwendung bestimmter Modernitätsmerkmale auf die spätantiken Religionen verhilft dazu, die religionsgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeit besser zu verstehen. Dieser Versuch fügt sich in den Trend ein, in der Vormoderne nach „modernen“ Phänomenen zu suchen.²⁵ In diesem Sinne hat ein Erfurter Forschungsprojekt die antiken Religionen auf ein wesentliches Kennzeichen der Moderne hin befragt: die Individualisierung.²⁶ Ähnlich verfahren kann man mit weiteren klassischen Modernitätsmerkmalen wie der „Säkularisierung“, der funktionalen Differenzierung und Bürokratisierung, der Multikulturalität und dem Totalitarismus, der Technisierung und dem Zweckrationalismus, einer durch ein Rechtssystem bestimmten Ordnung und einem Wohlfahrtssystem, der Globalisierung, Medialisierung und Bildungsexpansion. Alle diese Konzepte eröffnen neue Perspektiven, wenn wir sie auf die Religionsgeschichte des ersten Jahrtausends anwenden – selbst dann oder vielleicht auch gerade dann, wenn und insofern es sich zeigt, dass sie sich nicht zur Beschreibung spätantiker Wirklichkeiten eignen.

Mit dieser Fragestellung kann dieses Buch vielleicht auch einen bescheidenen Beitrag zu der komplexen und viel diskutierten Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moderne leisten. Bekanntlich hat man beides lange Zeit als Gegensätze betrachtet. Das Bewusstsein von Modernität als Selbstverständnis von Individuen und Gruppen schien sich gerade in Auseinandersetzung mit Religion herausgebildet zu haben. Umgekehrt betrachteten Religionsvertreter, vor allem Katholiken, Orthodoxe und Muslime, sich als Opfer der Moderne und riefen zum Kampf gegen sie auf. Die katholische Kirche ist erst mit dem 2. Vatikanischen Konzil von dieser Haltung abgerückt. Dagegen hatten maßgebliche Protestanten schon länger die Opferrolle abgelehnt und im Gegenteil die These vertreten, der Protestantismus sei durch Reformation und Aufklärung geradezu Schöpfer der Moderne.²⁷ In jüngster Zeit hat der katholische Theologe Staf Hellemans gefordert, Religion „nicht mehr vom Gegensatz zwischen Religion und Moderne aus zu deuten“. Denn „alle Religion in der Moderne“, auch noch die modernefeindlichste, sei „durch und durch modern.“²⁸ Auch der Soziologe Ulrich Beck schlägt einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel vor. Man solle Religion nicht mehr als „Opfer von Entzauberung“, sondern als „Akteur reflexiver Modernisierung“ betrachten.²⁹ Für seinen Kollegen Detlef Pollack handelt es sich jedoch bei der „Behauptung, dass Religion und Moderne kompatibel seien,“ nur „um eine neue Meistererzählung“, die „in den empirischen Daten (...) nur eine schwache Abstützung besitzt.“³⁰ Damit bleibt die grundsätzliche Frage: Kann es so etwas wie eine „moderne“ Religion überhaupt geben? Oder ist das ein Widerspruch in sich?

5 „Spätantike“ – „Zeitalter des Wortes“ – „First Millennium“:
Epochaler Rahmen und „Denkraum“

*Die Geschichte zu periodisieren ist ein komplexer Vorgang,
sowohl behaftet mit Subjektivität als auch mit dem Bestreben,
ein mehrheitsfähiges Ergebnis zu erzielen.
Meines Dafürhaltens ist dies ein sehr spannender Gegenstand der Geschichte.*
Jacques Le Goff³¹

*Periodisierungen sind stets nachträgliche Konstrukte,
die dem Erkenntnisinteresse folgen, unter dem ein geschichtlicher Prozess
analysiert wird. Sie dienen also nicht der exakten Wiedergabe
des betreffenden Geschehens, sondern der Betonung bestimmter Aspekte.*
Volker H. Schmidt³²

Schon Alois Riegl 1901 und Eduard Meyer 1910 schlugen vor, die Antike zu verlängern.³³ Doch erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts setzte sich diese Ausweitung auf breiter Linie durch, und zwar unter maßgeblichem Einfluss von Peter Browns *World of Late Antiquity* aus dem Jahre 1971.³⁴ Seitdem hat sich das Konzept der Spätantike als äußerst fruchtbar erwiesen, und dies gerade auch dadurch, dass es vielfältig in Frage gestellt und modifiziert wurde.³⁵

Um das Konzept nun auch für die Religionsgeschichte fruchtbar zu machen, ist es ratsam, hier und da noch etwas früher anzusetzen als mit der Spätantike, die man meist im 3., gelegentlich auch im 2. Jahrhundert beginnen lässt. Ein Wandel in der Bedeutung von Religion lässt sich, wie John Scheid und Jörg Rüpke gezeigt haben, schon in der letzten Phase des republikanischen Rom feststellen. Für die Monotheismen bedeutete zwar die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 eine entscheidende Zäsur. Aber schon zwei Jahrhunderte zuvor hatte die Makkabäerzeit einschneidende Änderungen gebracht, die dann das Christentum, das talmudische Judentum, den Manichäismus und letztlich auch den Islam prägten, vom Auferstehungsglauben bis zu einer mehr religiös als ethnisch markierten Gruppenidentität. Und auch für das philosophische „Heidentum“ stellt bereits das 2. Jahrhundert vor Christus eine „Wasserscheide“ dar mit dem Niedergang der traditionellen Schulen, der Wiederbelebung des Pythagoreismus und der „ökumenischen“ Verbreitung von Kulte.³⁶

Peter Browns Schlüsselwerk trägt den bezeichnenden Untertitel: *From Marcus Aurelius to Mohammed*. Die Wahl Mohammeds, der eigentlich ins frühe 7. Jahrhundert gehört, anstelle von Karl dem Großen, der treffender den Endpunkt der Brown'schen Spätantike um 800 markiert, zeigt programmatisch sowohl die historiographische „Ostintegration“ als auch die Erweiterung der religions-, kultur-

und politikgeschichtlichen Perspektive.³⁷ Garth Fowden plädiert für die Einbeziehung des Islam in eine auch die Anfänge des talmudischen Judentums und des Christentums umfassende Epoche – besonders im Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart. Dabei fungiere der Islam nicht, wie Pirenne und andere meinten, als Totengräber; er bilde vielmehr das „natürliche Ende“ der Antike.³⁸ Da nun der Islam sich erst um das Jahr 1000 so grundlegend konturiert hat, dass er mit den anderen beiden Monotheismen, Judentum und Christentum, verglichen werden kann, hält Fowden das gesamte erste Jahrtausend für eine historische Einheit. Dem stimmt der Islamwissenschaftler und Arabist Thomas Bauer zu, der die Zeit zwischen 250 und 1050 für den Großraum zwischen Gibraltar und dem Hindukusch als eine Epoche der Transformation der romano-graeco-iranischen Antike betrachtet.³⁹ Dementsprechend verwendet das vorliegende Buch den Begriff „Spätantike“ nicht nur in dem „langen“ Brown’schen Sinne vom 2. bis 8. Jahrhundert, sondern bezieht hier und da noch breitere Rahmenbereiche mit unscharfen Grenzen und fließenden Übergängen mit ein.

Sinnvoller als eine trennscharfe, epochale Abgrenzung erscheint es ohnehin, „Spätantike“ als einen „Denkraum“ (Neuwirth) zu begreifen. Es geht um mehr als eine Epoche und eine Region. Wir betreten vielmehr eine Art Raum-Zeit-Kontinuum, eine Diskurswelt, die nicht vergangen ist, sondern bis heute globale Bedeutung hat.

6 Zwei Augen der Welt? Der geographische Raum

*The distinction of North and South is real and intelligible;
and our pursuit is terminated on either side by the poles of the Earth.
But the difference of East and West is arbitrary, and shifts round the globe.*
Edward Gibbon⁴⁰

Die neue Perspektive überwindet eine traditionelle Einäugigkeit. Sie berücksichtigt gleichermaßen „beide Augen der Welt“. So hatte Schah Chosroe II. in einem Brief an den byzantinischen Kaiser Mauritius die jahrhundertealte politische Dualität von Rom und Persien beschrieben⁴¹ – eine versöhnliche Metapher, die eine Gleichberechtigung von Ost und West zum Ausdruck bringt, verwendet von einem politischen Führer, der auch den interreligiösen Dialog förderte. Am Hof des Sassanidenkönigs kamen Christen, Juden und Zoroastrier zusammen.

Tatsächlich war der geographische Raum zwischen dem Atlantischen und dem Indischen Ozean über Jahrhunderte vom Antagonismus der beiden Großmächte bestimmt. Doch die Metapher der zwei Augen trägt. Das gilt auch für entsprechende Meistererzählungen persischer wie römischer Provenienz, die eine bipolare politische Welt suggerieren. Vielmehr umfasste das Territorium

von Indien bis Irland eine mit den Zeiten dynamisch wechselnde Vielfalt politischer und kultureller Zentren mit multilateralen Beziehungen. Die Komplexität der Verhältnisse dieses transnationalen Raumes lässt sich an einer berühmten Episode veranschaulichen, die sich gegen Ende der in den Blick genommenen Epoche ereignete.⁴²

Die Hauptrollen spielten ein Christ, ein Jude, ein Muslim sowie – ein Elefant. Dieses Tier traf im Sommer des Jahres 802 in Aachen am Hof des Frankenkönigs ein. Es war ein Präsent des Kalifen von Bagdad, Harun ar-Raschid, und trug den Namen Abul Abbas, der auf die Dynastie der Abbasiden anspielte, die das ostislamische Reich regierten. Zum Gefolge gehörte auch ein jüdischer Kaufmann namens Isaak, den Karl der Große Jahre zuvor nach Bagdad geschickt hatte, um den Kalifen als Verbündeten im Kampf gegen die oströmische Kaiserin Irene zu gewinnen.

Politische Interessen ließen religiöse Differenzen in den Hintergrund treten und brachten die Kulturen der Araber und der Franken in Kontakt. Den christlichen Kaiser und den islamischen Kalifen einten gemeinsame Feinde, die orthodoxen Byzantiner und die muslimischen Umayyaden, die Spanien beherrschten. Und als Vermittler fungierte ein Jude. So vielfältig wie die religiösen Zugehörigkeiten präsentierte sich auch das Machtgefüge. Die politische Welt war nun weniger denn je bipolar.

Dies entsprach auch der Wahrnehmung zumindest einiger Zeitgenossen. Im 3. Jahrhundert zählte der persische Prophet Mani unter den Großreichen neben Rom und Iran (Persien) nicht nur Silis (China), sondern auch Aksum (Äthiopien) auf.⁴³ Und der persische Schah-an-Schah Chosroe I. (531–579) soll in seinem Thronsaal drei Throne für die Herrscher der anderen Großmächte freigehalten haben: Byzanz, China und das Reich der Chasaren, das sich zur Zeit seiner größten Ausdehnung vom Schwarzen bis zum Chinesischen Meer erstreckte. Tatsächlich dürfte es sich bei der dritten Großmacht um die Hephtaliten gehandelt haben, denn die Chasaren stiegen erst nach dem Tod Chosroes zu einer Weltmacht auf. Die Anekdote, die in einer Quelle aus dem 12. Jahrhundert überliefert ist, reflektiert jedoch die spätere Bedeutung des Chasarenreichs (→ 11.7).⁴⁴

Die multipolare Welt war trotz der zunehmenden Internationalität von Religionen auch in religionspolitischer Hinsicht von vielfältigen Schwerpunkten geprägt. Das zeigt eine Momentaufnahme der politischen Landkarte um das Jahr 800 (die wegen der ständig wechselnden Grenzen nur den ungefähren Einflussbereich der Großmächte abbilden kann).