

Konstantins Bekehrung zum Christentum

Von Pedro Barceló

»Man freute sich der gegenwärtigen Güter und harrete dazu der künftigen. Und an jeglichem Orte wurden Erlasse des siegreichen Kaisers, voll von Menschenfreundlichkeit, angeschlagen und Gesetze, die da Zeugnis gaben von seiner Freigebigkeit und echten Gottesfurcht.« (Euseb. HE X 9,8) Mit diesen Worten zur Lage des Reiches beschloß der Kirchenvater Eusebius von Caesarea seine Kirchengeschichte und gab damit zugleich eine von Enthusiasmus getragene Bewertung der konstantinischen Regierung, die am 22. Mai 337 mit dem überraschenden Tod Kaiser Konstantins in Nicomedia endete.

Der Name Konstantin der Große rief bereits bei seinen Zeitgenossen, zu denen der eingangs zitierte Eusebius gehörte, ähnlich vielfältige Assoziationen hervor, wie sie auch die Nachwelt mit ihm bis heute verbindet.¹ Für den historisch Gebildeten mögen die Gründung von Konstantinopel sowie die Heeres- und Verwaltungsreform, welche die Geschicke des spätrömischen Reiches wesentlich mitprägten, wichtige Stichworte sein. Für das breitere Publikum hingegen ist Konstantins Name untrennbar mit seiner Bekehrung zum Christentum und damit mit dem kometenhaften Aufstieg dieser bisher verfolgten Glaubensgemeinschaft verbunden: Wurde er nicht in der Lateranbasilika von Papst Silvester getauft, und vermachte er nicht im Gegenzug der Kirche von Rom einen riesigen Landbesitz, das Patrimonium Petri? Auch wenn der Historiker nüchtern feststellen muß, daß die Taufe eine Legende und die sogenannte konstantinische Schenkung, auf welche sich die Päpste der karolingischen Zeit beriefen, eine Fälschung ist, so bleibt dennoch genügend Stoff aus seiner Biographie übrig, um daraus einen Mythos zu stricken, der uns noch heute in seinen Bann zieht.

Im Zentrum des Konstantinmythos steht seine Bekehrung, die wiederum in

Form einer Vision vermittelt wird. Am Vorabend des 28. Oktober im Jahre 312 ließ Kaiser Konstantin, einer göttlichen Weisung gemäß, die ihm – so der Kirchenvater Laktanz – im Traum offenbart worden war, vor der Schlacht an der Milvischen Brücke christliche Symbole an den Schilden seiner Soldaten anbringen und errang den kaum noch für möglich gehaltenen Sieg. Wie bedeutungsvoll gerade diese Episode für die nun einsetzende Erfolgsgeschichte des Christentums werden sollte, liegt auf der Hand. Von nun an ließ sich der staatlich geförderte Prozeß der Verchristlichung des Imperium Romanum mit seinen unwiderstehlichen Folgen nicht mehr aufhalten.² Bis zum heutigen Tage sind die meisten europäischen Nachfolgestaaten des römischen Reiches christlich geprägt.

Wie dürfen wir uns Konstantins Vision vorstellen? Wer sah wen? Wer sprach mit wem? Wie spielte sich das Ganze ab: in Trance, im Traum oder gar im wachen Zustand? Oder war alles nur Einbildung oder gar erfunden? Solche Gedanken aufwerfen, kann zweierlei bedeuten. Entweder man versucht wie P. Weiß, die diesem Visionserlebnis zugrundeliegenden Realien zu rekonstruieren,³ oder man stellt – wie in einer jüngeren Forschungskontroverse⁴ – die Frage, wie das Verhältnis zwischen persönlicher Religiosität und politischem Machtkalkül in der Religionspolitik Konstantins zu beurteilen sei. Tatsächlich ist Konstantins Hinwendung zum Christentum eines der meistbehandelten Themen in der Altertumswissenschaft. Die Frage, warum gerade dieser Kaiser ausgerechnet den Gott der Christen bevorzugte, ist bis heute nicht restlos geklärt. Von Seiten der Quellen fehlen eindeutige Antworten. Man hat ausgiebig über die Persönlichkeitsstruktur Konstantins räsoniert, über seine Psyche spekuliert, sein Verständnis von Kaisertum, Politik

und Religion lange debattiert. Man hat ebenso das Wesen und die Beschaffenheit des Christentums in diesem Zusammenhang erörtert. Schließlich hat man Konstantins Schritt als etwas Einmaliges, aber auch als Prozeß beziehungsweise als Beginn oder Endpunkt einer längeren Entwicklung zu begreifen versucht.

Ein erster Blick auf die überlieferten literarischen Quellen zum Sachverhalt des Jahres 312 veranschaulicht, wie sehr sich die Legende eines »gottgefälligen Kaisers« in zunehmendem Maße der politischen Biographie Konstantins, noch zu seinen Lebzeiten, bemächtigte. Der Angesprochene wird zu einer providentiellen Gestalt hochstilisiert, deren historisches Wirken als eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit begriffen.

Insgesamt verfügen wir über vier Versionen, die uns die Ereignisse vor der Entscheidungsschlacht an der Milvischen Brücke schildern.⁵ Die größte Zeitnähe kann der Panegyriker des Jahres 313 beanspruchen. In einer prunkvollen Ansprache, welche die kaiserlichen Taten des Vorjahres verherrlichte und in Anwesenheit Konstantins vor der Hofgesellschaft gehalten wurde, war zu hören: »Denn welcher Gott, welche gegenwärtige Majestät hat Dich [Konstantin] so aufgemuntert, daß Du gegen die Ratschläge der Menschen, gegen die Warnungen der Opferschauer und obwohl fast alle Deine Begleiter und Führer nicht nur still murmurten, sondern ihre Angst auch offen bekundeten, von Dir aus erkanntest, daß die Zeit der Befreiung der Stadt gekommen war? Du hast, Konstantin, in der Tat irgendeine geheime Verbindung mit dem göttlichen Geist, der, nachdem er alle Sorge um uns den minderen Göttern überlassen hat, allein Dich gewürdigt hat, sich Dir direkt zu zeigen. Andernfalls, tapferster Imperator, gib Rechenschaft darüber, womit Du gesiegt hast!« (Paneg. 12 (11) 2, 4 f.).⁶

Während der heidnische Redner lediglich Überlegungen hinsichtlich der in Frage



Piero della Francesca: Der Traum des Konstantin. Fresko, San Francesco, Arezzo.

Eusebios dagegen, der zwei unterschiedliche Einblendungen des Vorganges bietet, schreibt zunächst, etwa zeitgleich mit Laktanz, in der wenige Jahre nach den Ereignissen entstandenen Kirchengeschichte: »Konstantin rief durch Gebete den himmlischen Gott und seinen Logos, Jesus Christus, den Retter aller Menschen, als Bundesgenossen an« (Euseb. Hist. Eccl. IX 9, 2). Doch zwei Jahrzehnte später, in der nach Konstantins Tod abgefaßten Vita Constantini, sieht bei Eusebios das Szenario nicht mehr ganz so nüchtern aus. Anders als bei Laktanz wird das Visionserlebnis vor Beginn des Feldzuges angesetzt. Hier lesen wir: »Um die Mittagszeit, als der Tag bereit war, sich zu neigen, da, so sagte er [Konstantin], habe er mit eigenen Augen am Himmel selbst über der Sonne ein aus Licht gebildetes Siegeszeichen des Kreuzes erblickt, und ferner sei diesem Zeichen eine Schrift beigelegt gewesen, die sagte: Durch dieses siege! Ein Erschrecken habe aber wegen dieser Vision ihn und das ganze Heer ergriffen, das ihn, als er gerade irgendwohin auf dem Marsch war, begleitet hatte und so Zuschauer des Wunderzeichens geworden war. Und er sei unschlüssig gewesen, was dieses Wunderzeichen zu bedeuten habe. Aber während er darüber nachdachte und vielerlei Überlegungen anstellte, überraschte ihn die Nacht. Im Schlaf jedoch sei ihm der Gesalbte des Herrn [Christus] erschienen und habe ihm befohlen, das am Himmel erschienene Zeichen abzubilden, um es bei den Kämpfen mit den Feinden als Schutzzeichen zu gebrauchen« (Euseb. VC I 28 f.).

Versuchen wir, den überlieferten Berichten einen Hauch von Glaubwürdigkeit abzugewinnen, so muß man sich zunächst den situativen Kontext, in dem Konstantin eingebettet ist und der von einer Vision beherrscht wird, vergegenwärtigen. Visionserlebnisse waren für antike Herrscherpersönlichkeiten keine Seltenheit. Sie hatten eine nachvollziehbare Genese, eine klar umrissene Funktion und erzeugten immer eine be-

kommenen Gottheit anstellte, die Konstantins Sieg vor den Toren Roms ermöglicht hatte, ohne eine Festlegung zu treffen, beantwortete sie der Christ Laktanz nur wenige Jahre später (um 315) mit bemerkenswerter Eindeutigkeit. Christus war es, der für diesen Erfolg verantwortlich zeichnete. Laktanz erzählt von einem Traum, der Kon-

stantin veranlaßte, den Beistand des christlichen Gottes anzurufen: »Im Schlaf wurde Konstantin ermahnt, das himmlische Zeichen Gottes auf den Schulden anzubringen und so die Schlacht zu beginnen. Er tat wie befohlen, und indem er den Buchstaben X umlegte und die Spitze umbog, brachte er Christus auf den Schulden an« (Lact., De mort. pers. 44, 5).



Links: Haupt des Maxentius (?). Marmor, 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts. Langres, Frankreich. Bild: Jastrow, HISTORICUM. – Rechts: Piero della Francesca: Schlacht an der Milvischen Brücke. Fresko, San Francesco, Arezzo.

stimmte Wirkung. Das Bedürfnis, den göttlichen Willen mittels übernatürlicher Zeichen zu erkunden und zu verdeutlichen, war ungebrochen.

So war es nicht das erste Mal, daß Konstantin mittels Visionen göttliche Botschaften erhielt. Der Panegyrikus des Jahres 310 berichtet uns, wie Konstantin mit dem in Gallien als Sonnengott verehrten Apollo in Beziehung trat: »Du [Konstantin] hast ihn [Apollo] wirklich gesehen und dich in seinen Zügen wiedererkannt, den Gott, dem nach alten Seherprüchen die Herrschaft über die ganze Welt gebührt. Und diese Weissagungen sind, wie ich meine, jetzt erst [in Dir] erfüllt worden; denn Du, Kaiser, bist, wie jener Gott, jugendlich, fröhlich, heilspendend und über alle Maßen schön!« (Paneg. 6 (7) 21, 5–6).

Zweifelsohne gingen die Zeitgenossen davon aus, daß Menschen und Götter durch Vorzeichen, Träume oder Visionen in eine besonders innige Verbindung zueinan-

der treten konnten. Dies war besonders wichtig, wenn militärische Entscheidungen bevorstanden. So etwas war 310 geschehen, als Konstantin mit Apollos Hilfe die von Maximian ausgehende Bedrohung abzuwehren vermochte und seine Herrschaft festigte.⁷

Dort, wo menschlicher Beistand versagte, konnte die Inanspruchnahme göttlicher Kräfte demnach die Lücke füllen. Sowohl Konstantin als auch seine Konkurrenten um die höchste Macht im Staate standen in einem Wettlauf um die Gunst der Soldaten, der Reichsbevölkerung und der Götter. Aus diesem Grunde war diese Form der Kommunikation mit den himmlischen Mächten eine öffentliche Angelegenheit. Jede bewußte Verkündigung einer Offenbarung oder Vision kam einer wohlüberlegten und sorgfältig inszenierten Präsentation der eigenen politischen, genauer religionspolitischen Konzepte gleich.

Im Erfolg sah man einen Beweis des göttlichen Eingreifens in die Geschicke der Menschen. Die Feststellung einer menschlich-göttlichen Übereinstimmung legitimierte die ergriffenen Maßnahmen und schuf die Gewißheit, richtig gehandelt zu haben. In dieser Welt beiderseitiger Abhängigkeit, der gegenseitigen Protektion und des ständigen Vergewisserns vermochten diejenigen herauszuragen, die sich auf besonders enge Beziehungen zum Jenseits berufen konnten.

In einer Zeit der Ambitionen und Herausforderungen bedeutete die Inanspruchnahme göttlichen Beistands mehr als eine Rückversicherung für den eigenen Ehrgeiz. Sie konnte einen entscheidenden Beitrag auf der Suche nach Identität, Ordnung und Errettung leisten. Wie andere Zeitgenossen befand sich auch Konstantin in einem Spannungsverhältnis zwischen Suche und Aus erwählung. Die Vision war das Mittel, die in Frage kommende Schutzgottheit zu finden. Sie ermöglichte eine wechselseitige Kommunikation und stellte gleichsam eine schicksalhafte Verbindung her. Ausgelöst wurde sie durch krisenhafte, extreme Situationen, bei denen es um Macht und Herrschaft ging, also das eigene Schicksal auf dem Spiel stand.

Ein Blick auf die bewegte Szenerie der Zeit kann dies verdeutlichen.⁸ Als Konstantin am 25. Juli des Jahres 306 von der britanischen Armee in der Manier eines »Soldatenkaisers« zum Augustus erhoben wurde, stellte dieser Akt das geltende System der diocletianischen Tetrarchie in Frage.⁹ Nach einem fieberhaften Tauziehen um die Führungspositionen im römischen Reich ge-



lang im September desselben Jahres eine Verhandlungslösung. Der Senior Augustus Galerius willigte ein, Konstantin als Caesar anzuerkennen, womit dieser einen Platz innerhalb des tetrarchischen Kollegiums fand.¹⁰ Der bisherige Caesar Severus avancierte zum Augustus des Westens, und Konstantin wurde ihm als Caesar unterstellt und mit der Regierung von Hispanien, Gallien und Britannien betraut. Ansonsten blieb alles beim alten. Der Augustus Galerius und sein Caesar Maximinus Daia teilten sich die Regierung der Ostprovinzen des Reiches. Dennoch blieb Konstantins Stellung prekär. Dafür sprachen die Umstände seiner Proklamation. Sie hatte vollendete Tatsachen geschaffen und die übrigen Tetrarchen (Galerius, Severus, Maximinus Daia) gezwungen, sich damit abzufinden. Konstantin war ihnen aufoktroiert worden. Verschärft wurde die Lage im Reich zusätzlich dadurch, daß Konstantins Vorgehen Nachahmer fand. Als am 28. Oktober des Jahres 306 Maxentius in Rom zum Augustus ausgerufen wurde, zeigte sich Galerius nicht mehr bereit, dies hinzunehmen, und antwortete darauf mit Krieg (Frühjahr 307). Anders als Konstantin, der lediglich die durch den Tod seines Vaters Constantius entstandene Vakanz im Kaiserkollegium ausnutzte, hatte sich Maxentius ohne zwingende Gründe, also nur seinen Machtambitionen folgend, des Throns bemächtigt und damit die Funktionsfähigkeit des von Galerius geleiteten Kaiserkollegiums erheblich beeinträchtigt.

Inmitten dieser explosiven Situation gab Konstantin zwei Beweise für seine politische Unabhängigkeit. Zum einen schloß er

sich nicht der Front gegen Maxentius an.¹¹ Die andere für unser Thema wichtige Maßnahme betraf die Religionspolitik. Wie Laktanz glaubwürdig versichert, ergriff Konstantin nach der Regierungsübernahme eine bedeutsame christenfreundliche Initiative: »Nachdem Konstantin die Herrschaft übernommen hatte, tat er nichts Eiligeres, als den Christen die Anbetung ihres Gottes zu ermöglichen. Dies war seine erste Maßnahme (sanctio) betreffs der Wiederherstellung der heiligen Religion« (Lact., De mort. pers. 24, 9). Laktanz läßt klar erkennen, daß Konstantin den Christen seines Reichsteiles, der Gallien, Britannien und Hispanien umfaßte,¹² die ungehinderte Kultausübung gewährte.¹³

Bei seinem ausgedehnten Aufenthalt im Osten des Reiches am Hofe des Diocletian hatte er die Christenverfolgung erlebt und dabei erfahren, wie vergeblich und kontraproduktiv staatliche Zwangsmaßnahmen sein konnten. Es ist daher denkbar, daß er sich in seinem Reichsteil eine solche Konfliktlage ersparen wollte.¹⁴ Ferner diente eine Abweichung von der religionspolitischen Norm der Tetrarchie der eigenen Profilierung. Sie war in einer Zeit (306–324) der wachsenden politischen Instabilität besonders nötig. Eine tolerante Haltung zu den Christen nahm im übrigen auch Maxentius ein, dem Galerius von vornherein jede Anerkennung seines Herrschaftsanspruches versagt hatte.¹⁵

Eine derartige Sympathiebekundung für einen dem offiziellen Pantheon der Tetrarchie diametral entgegengesetzten, ja ihn ausschließenden Gott, nämlich Christus, stellte auch das System der Herrschaftsteilung in Frage, das durch die polytheistischen Gott-

heiten symbolisiert wurde. Dies war eine politische Aussage, und als solche ist sie registriert und verstanden worden. Aber es war auch eine mögliche Option, um Konstantins Anspruch auf die Gesamtherrschaft im römischen Reich Ausdruck zu verleihen. Mit der Unterstützung einer christenfreundlichen Initiative vollzog Konstantin eine Distanzierung zu den im tetrarchischen System fest verankerten Gottheiten.

Nachdem Konstantin mit seiner religionspolitischen Maßnahme sein christenfreundliches Selbstverständnis zu formen begonnen hatte, mußte es ihm nun vorrangig darum gehen, sich gegenüber Maxentius' Machtambitionen erfolgreich zur Wehr zu setzen. Dessen Thronusurpation führte in den folgenden Jahren zu einem permanenten Bürgerkrieg. Jeder Kaiser ging gegen seine Konkurrenten offensiv vor oder mußte sich gegen ständige Anfechtungen des eigenen Herrschaftsanspruches zur Wehr setzen.¹⁶ Severus fiel im Frühjahr des Jahres 307 im Kampf gegen Maxentius, und kurz darauf scheiterte Galerius bei dem Versuch, Maxentius zu entthronen (Aur. Vict. Caes. 40, 6 ff.).

Als Maxentius von Severus und Galerius bedrängt wurde, kam ihm sein Vater Maximian zu Hilfe. Nicht ungenügend hatte dieser sein erzwungenes »Rentnerdasein« aufgegeben und sich kräftig in die Tagespolitik eingemischt, indem er sein ruhendes Kaisertum wieder aktivierte. Auf der Suche nach Verbündeten schloß er mit Konstantin einen Pakt, der mit einer Eheverbindung besiegelt wurde. Im Jahre 307 heiratete Konstantin Maximians Tochter Fausta. Als Gegenleistung erhielt er von Maximian den

Augustustitel, der ihm von Galerius verweigert worden war.¹⁷ Damit stellte Konstantin seine Herrschaft auf die Grundlage der Tetrarchie, da Maximian zusammen mit Diocletian Initiator und Leitfigur dieser Regierungsform gewesen war, der damals noch die höchste Legitimität zuerkannt wurde. Im Frühjahr des Jahres 308 kam es jedoch zwischen Maxentius und Maximian zum Zerwürfnis, das letzteren zwang, Italien fluchtartig zu verlassen und am gallischen Hof Konstantins Zuflucht zu suchen.¹⁸

Galerius, Maximin, Konstantin, Maxentius und auch Maximian, sie alle wollten herrschen. Ihr Anspruch höhnte aber das tetrarchische Kaisermodell aus. Daher fand am 11. November 308 eine Kaiserkonferenz in Carnuntum statt. Von ihr erwartete man eine Lösung der Legitimitätskrise im Reich. Das Ergebnis war für Konstantin enttäuschend. Nicht nur, daß seinem Verbündeten Maximian definitiv die Anerkennung versagt und dieser in den Ruhestand versetzt wurde. Noch gravierender wirkte sich der Umstand aus, daß an Stelle des verstorbenen Severus Licinius zum neuen Augustus des Westens erhoben wurde, was zur Folge hatte, daß Konstantin zur Aufgabe seines Augustustitels gezwungen wurde. Natürlich weigerte er sich, diese Beschlüsse, die einer Zurücksetzung gleichkamen, anzuerkennen, was eine Fortdauer der Spannungen bedeutete.

Die nächste Aufregung wurde von Maximian verursacht. Erbittert über seine Absetzung nutzte er, sobald er nach Gallien zurückgekehrt war, die nächstbeste Gelegenheit, um einen Staatsstreich zu inszenieren (Frühjahr 310). Die wagemutige Unternehmung konnte jedoch von Konstantin vereitelt werden, der daraufhin seinen Schwiegervater hinrichten ließ (Paneg. 6 (7) 16 ff.; Lact., De mort. pers. 29 ff.). Für Konstantin war damit plötzlich eine neue Lage entstanden. Er hatte bislang kraft der von Maximian verliehenen Augustuswürde seine Herrschaftsansprüche begründet. Die gegen ihn gerichtete Rebellion Maximians machte dies zunichte. Konstantin stand vor der Notwendigkeit, sich neu zu orientieren. Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten.

Um der neuen Situation gerecht zu werden, proklamierte ein Panegyriker im Juli des Jahres 310 auf Konstantins Geheiß dessen Abstammung von Claudius Gothicus, einem fast in Vergessenheit geratenen Herrscher des 3. Jahrhunderts (Paneg. 6 (7) 2 ff.).¹⁹ Mit der Herstellung dieser konstruierten Herrscherkontinuität brach Konstantin endgültig mit dem tetrarchischen System. Nach der gewaltsamen Beseitigung Maxi-

ans konnte er sich ohnehin schlecht auf diesen (immerhin war Maximian auch der Förderer von Konstantins Vater Constantius gewesen) als Legitimationsträger berufen. In diesem Kontext bekommt die vom Lobredner anlässlich des glücklichen Ausgangs der Maximianaffäre verkündete Apollovision ebenfalls eine besondere Bedeutung. Sie erfüllte die Funktion, Sol-Apollo, das Symbol des Lichtes und der Sonne, als neue Schutzgottheit des konstantinischen Kaiserhauses zu präsentieren.²⁰

Allerdings erfuhr die vorherrschende politische Lage im römischen Reich eine dramatische Zuspitzung, als ein Machtkampf mit Maxentius drohte. Zuvor sind aber wichtige Entwicklungen zu verzeichnen, die nicht ohne Einfluß auf die weitere Gestaltung der konstantinischen Religionspolitik bleiben sollten. Noch vor seinem Tod verkündete Kaiser Galerius (30. April 311) ein Gesetz, das den Christen im römischen Reich Schonung und Duldung gewährte. Die als Edikt von Serdika bekannt gewordene Maßnahme hob die Ächtung des Christentums auf und machte aus dieser bisher außerhalb der Legalität wirkenden Glaubensgemeinschaft eine *religio licita* (Lact., De mort. pers. 34).²¹ Im Augenblick seiner höchsten Bedrückung hatte sich das Christentum zur Gegenwehr aufgerafft und dem römischen Staat seine Unüberwindbarkeit vorgeführt. Konstantin nahm dies sehr bewußt zur Kenntnis. Mit Galerius' Nachfolger Licinius schloß er ein Stillhalteabkommen, um freie Hand gegen Maxentius zu erhalten. In den mittlerweile vergangenen sechs Jahren seiner Regierung hatte sich Konstantins Herrscherstellung gefestigt. Für die Realisierung seines Planes einer Gesamtherrschaft über das römische Reich stand ihm jedoch Maxentius im Wege.

Bislang war Konstantins politisches und militärisches Verhalten insgesamt von einer Mischung aus Selbstbewußtsein und Behutsamkeit geprägt gewesen. Als er sich aber im Frühjahr des Jahres 312, gegen den Rat seiner Generäle und Auguren (Paneg. 12 (11) 2, 4), entschloß, den Krieg gegen Maxentius zu eröffnen,²² ging er ein hohes Risiko ein, an dem bereits zwei militärisch bewährte Kaiser, Severus und Galerius, gescheitert waren. Maxentius war bei den Soldaten seines Reichsteils, der die Kerngebiete Italien und Afrika umfaßte, mindestens genauso populär wie Konstantin bei der gallischen Armee. Eine Abfallbewegung von Maxentius zu Konstantin kam schwerlich in Betracht. Hinzu kommt, daß Maxentius, durch die Erfahrungen der Vergangenheit vorsichtig geworden, Italien in Verteidi-

gungsbereitschaft versetzt hatte. Überdies galt die Stadt Rom, Maxentius' Residenz, als uneinnehmbar. Erst kürzlich hatte er die Aurelianische Mauer verstärken lassen und die Stadt auf eine Belagerung vorbereitet. Truppen und Vorräte waren in ausreichendem Maße vorhanden.

Konstantins strategische Lage war somit äußerst ungünstig,²³ und je länger der Feldzug dauerte, mittlerweile war es Oktober geworden, desto geringer waren seine Erfolgsaussichten. Die Entscheidung mußte in Rom fallen. Aber auch hier waren bei nüchterner Abwägung der Tatsachen die Chancen Konstantins äußerst gering. Wenn wir den Berichten der christlichen Autoren Glauben schenken wollen, so trat Konstantin in dieser fast aussichtslos erscheinenden Lage mit dem Gott der Christen mittels einer Vision in Kontakt.²⁴ Dieser verhieß ihm den Sieg über seine Feinde. Die Frage, ob und wie die Schilde der Soldaten mit christlichen Symbolen bemalt wurden, ist von untergeordneter Bedeutung. Hatte nicht einige Zeit zuvor Minucius Felix (Octavius 29, 6 f.) ausgeführt: »Auch die Feldzeichen und die Standarten und die Lagerfähnen, was sind sie anderes als vergoldete oder mit Gold geschmückte Kreuze?«²⁵

Die Vision, die Schilde der Soldaten, die Anrufung des Christengottes und derartiges mehr bedurften der späteren Interpretation. Eindeutig sind dagegen die sich nun überstürzenden Ereignisse, deren Faktizität unbestritten ist, wenn wir sie auch letztlich nicht ganz zu verstehen vermögen. Daß Maxentius den Kampf um Rom nicht von seiner uneinnehmbaren Position in der befestigten Stadt aus führte, sondern Konstantin entgegenzog und zunächst bei Saxa rubra eine offene Schlacht anbot, die Konstantin gewann, war eine Überraschung. Vielleicht fühlte sich Maxentius so überlegen, daß er den Krieg abkürzen wollte. Anstatt die Belagerungsarmee zu zermürben, eröffnete er durch sein schwer zu verstehendes Verhalten Konstantin die einzige Möglichkeit, die fast gescheiterte Unternehmung doch noch glücklich zu beenden. In einem an der Milvischen Brücke mit äußerster Erbitterung geführten Kampf vermochte Konstantin das Blatt zu wenden: Maxentius verlor die Schlacht und sein Leben.²⁶ Völlig unerwartet konnte Konstantin am 29. Oktober des Jahres 312 siegreich in Rom einziehen.

Die Anrufung des Christengottes hatte sich in einer für Konstantin äußerst prekären Situation bewährt. Ihm verdankte er seine politische Existenz als neuer Maximus Augustus des Westens. Nach Überwindung



Haupt des Konstantin. Marmor, römisch, 4. Jahrhundert. Museo Chiaramonti. Bild: Jastrow, HISTORICUM.

sollte ihn bald der monotheistische Grundzug des Christentums dessen Unvereinbarkeit mit anderen Gottheiten lehren. Doch aus der Perspektive des Jahres 312 war vieles, was später eintrat, noch nicht vorhersehbar. Entgegen der in der Forschung geäußerten Skepsis dürfte Konstantin den Gang zum Capitol,²⁷ dem Wohnsitz der traditionellen Götter Roms, doch angetreten haben. Zwar teilt uns der Panegyriker des Jahres 313 nichts darüber mit; auf der anderen Seite sagt er ebenso wenig, daß es sich bei der Schutzgottheit Konstantins um Christus gehandelt habe.²⁸ Mit Bezug darauf hat Klaus Rosen eine treffende Formulierung gefunden: »Der Standpunkt des Kaisers lag 313 irgendwo in einem Quadrat, das aus traditioneller Religion, Solkult, philosophischem Monotheismus und Christentum gebildet wurde.«²⁹

Der Erlass der von Lactanz berichteten *sanctio*, die den Christen Erleichterungen gewährte, entsprang grundsätzlichen religionspolitischen Erwägungen. Konstantin wollte damit bestimmte Wirkungen erzielen. Um derartiges zu inszenieren, bedurfte es keiner Vision oder Anrufung einer Gottheit. Die Umstände und Folgen des damit in Gang gekommenen Prozesses erforderten dies nicht. Eine ganz andere Qualität kann demgegenüber die in der Notlage des Jahres 312 erfolgte Anrufung des christlichen Gottes beanspruchen. Obwohl beiden Maßnahmen eine christenfreundliche Ausrichtung innewohnte, sind sie dennoch verschieden. Indem wir uns diesen Unterschied deutlich machen, können wir die Bedeutung der Vision wahrnehmen. Sie entsteht in einer Krisenlage, auf die sie einwirkt, indem sie entscheidend zu deren Lösung beitragen kann. Der damit erzielte plötzliche Erfolg zieht eine auf Reduplizität angelegte Wirkung nach sich: Indem der von der Vision Erleuchtete mit dieser Unterstützung sich existenziell zu behaupten vermag, wird er zum Protektor der angerufenen Gottheit.

Die Gefährdung Konstantins im Jahre 312 war ungleich größer als 310, und insofern war auch der Bedarf an wirkungsvoller göttlicher Hilfe größer. Ferner hatte kein römischer Kaiser vor ihm den bisher geächzten Christus für ein siegesverheißendes Visionserlebnis vereinnahmt. Insofern waren

zahlreicher Schwierigkeiten hatte er es geschafft, aus schier auswegloser Lage seinen übermächtigen Konkurrenten auszuschalten. Was als Vabanquespiel zu enden drohte, erwies sich als entscheidender Schritt auf dem Weg zur Gesamtherrschaft über das römische Reich. Eine dem Kaiser nahe ste-

hende Gottheit hatte ihm dabei maßgeblich geholfen. Konstantins Schlachtenhelfer war jener von Galerius zugelassene Gott der Christen, der nun als Abbild des gerade errungenen Sieges erschien. Mag Konstantin in Christus zunächst eine weitere hilfreiche Gottheit unter anderen erblickt haben, so

wesentliche Bestandteile des durch die Christusvision ins Leben gerufene Szenarios neu. Damit war die Frage nach dem Stellenwert von Christus im konstantinischen Reich aufgeworfen. Entscheidend wurde nun, wie sich die Integration des christlichen Gottes in eine polytheistische religiöse Landschaft bewerkstelligen ließ.

Nach den Ereignissen des Jahres 312 fing Konstantin an, Christus als eine allmächtige und höchste Gottheit anzusehen.³⁰ Doch erst der Rombesuch des Jahres 326, als Konstantin auf Anraten eines christlichen Bischofs den bereits begonnenen Zug zum Capitol abbrach, machte die verwandelte religionspolitische Lage augenfällig (Zos. II 29, 5), indem er im Zentrum des Reiches ein Bekenntnis zu Christus abgab, das sich gleichzeitig als Abkehr von den alten Göttern manifestierte.³¹

Durch sein Bekenntnis zum Gott der Christen hatte sich Konstantin dessen Botschaft oder wenigstens Teile davon zu eigen gemacht. Die Protektion, die Konstantin vom Gott der Christen erfuhr und die er jenem wiederum gewährte, ermöglichte seine Eingliederung in die römische Welt. Dessen Ausschließlichkeitsanspruch korrespondierte mit dem Anspruch Konstantins auf die Gesamtherrschaft. Christus, der den traditionellen Göttern die Partizipation an der unteilbaren Göttlichkeit verwehrte, verlieh den nun deutlich zutage tretenden Zielsetzungen Konstantins eine unverwechselbare Handschrift.³²

Betrachten wir Konstantins Visionen rückblickend – und wir können mindestens zwei davon konstatieren –, so läßt sich sagen, daß diese mit seiner militärischen Sieghaftigkeit sowie mit der Befestigung und Legitimation seiner Herrschaft in Zusammenhang standen. Die Inanspruchnahme von Apollo, dann Christus war stets mit einer Antwort auf politische Herausforderungen verbunden. Insofern erlebte Konstantin politische Visionen. Sie wurden nachträglich theologisiert, wie uns die Ausführungen der Panegyriker, vor allem aber Laktanz und Eusebios zeigen. Visionen dienten nicht nur der Offenbarung, sondern vor allem der Deutung des göttlichen Willens. Wer in der Lage war, diesen Kommunikationsfluß zu kontrollieren, erwarb Herrschaftswissen und damit die Kompetenz, die Zukunft zu bewältigen. Es ist nur folgerichtig, daß die Gesetzgebung der konstantinischen Epoche jeden Versuch der nicht autorisierten Zukunftserforschung, zum Beispiel in Form von Traumdeutungen, Orakelbefragungen, Magie und ähnlichem als Hochverrat ansah und unter Strafe

stellte. Diese Entwicklung, die sich erstmalig unter Diocletian angebahnt hatte, wurde unter der Regierung Konstantins und seiner Nachfolger konsequent fortgeführt.³³ Nur der Kaiser sollte befähigt sein, direkt mit der höchsten Gottheit in Verbindung zu treten. Dem Urheber und Empfänger einer Vision brachte sie Prestige und den Ruf der Auserwähltheit ganz besonders dann, wenn, wie das Beispiel Konstantins lehrt, diese von Erfolg gekrönt wurde. Es ist kein Zufall, daß erfolglose Kaiser keine Visionen erlebten.

Was zur Tradition des römischen Kaisertums gehörte, nämlich die Auswahl einer Leitgottheit,³⁴ sollte, bedingt durch die monotheistische Natur des Christentums, zur Neugestaltung der römischen Religion führen. Die entscheidende Frage mußte folglich lauten, wie Konstantin zukünftig mit dieser neuen prekären Konstellation umzugehen gedachte.

Konstantins Religionspolitik war, im Ganzen betrachtet, angelegt als religiöse Einheitspolitik und dabei stets um Ausgleich bemüht. Er unterstützte Mehrheiten oder schuf diese, indem er mittels Synodalbeschlüsse einen weiten, für alle Seiten annehmbaren Rahmen zu gestalten versuchte,³⁵ unter dem sich ein möglichst großer Teil der Kirche, wie auch des Staates, finden konnte. Gegen Quertreiber ging er jedoch rigoros vor.³⁶ Die primär auf seine Person zugeschnittene Religionspolitik³⁷ wurde auch von der Dankbarkeit einer leidgeprüften Kirche getragen, die ihm zugute hielt, daß er die diocletianische Verfolgung beendet, das Christentum von seiner Illegalität befreit und zur privilegierten und vom Kaiser bevorzugten Leitreligion erhoben hatte.³⁸

Bekenntnisfragen wurden erst dann virulent, wenn der Kaiser sich als aktives Mitglied der Kirche verstand. Dies brachte eine Verchristlichung der Herrschaft, das heißt eine Monopolisierung³⁹ und Sakralisierung⁴⁰ der kaiserlichen Mittlerfunktion mit sich. Derlei Tendenzen waren – wenngleich unter anderen religiösen Vorzeichen – bereits bei Diocletian hervorgetreten. Die christliche Lebenssicht und der Absolutheitsanspruch auf den Vollzug des göttlichen Willens erlangten jedoch unter der Alleinherrschaft Konstantins erstmals politische Bedeutung.⁴¹ Besonders deutlich trat dies auf dem Konzil von Nicaea (325) in Erscheinung, wo die disziplinarische Auseinandersetzung des alexandrinischen Bischofs Alexander mit seinem Presbyter Arius sich zu einem theologischen Streit um das Wesen Christi ausgeweitet hatte. Konstantin trat

dort als Schiedsrichter zwischen den verfeindeten Parteien auf (Euseb. VC III 13) und erwirkte einen einstimmigen Beschluß in einer dogmatischen Frage (Euseb. VC III 14).⁴² Formal handelte es sich bei dieser Bischofsversammlung um eine Verquickung von traditioneller Synode und kaiserlichem *consilium*, bei dem Konstantin als Kaiser staatlicher *index* war. Hier trat die Vermischung alter Kircheninstitutionen mit Anleihen aus staatlichen Rechtsverfahren deutlich zutage.⁴³

Die Ambivalenz der Reichssynode ist symptomatisch für das gesamte Verhältnis zwischen Kirche und Staat im frühen 4. Jahrhundert. Über den Stellenwert von Glaubenseinheit und Kirchenfrieden im Regierungsprogramm Konstantins berichtet Eusebios von Caesarea: »Denn für schlimmer als jeder Krieg und jeder furchtbare Kampf gilt mir der innere Zwist der Kirche Gottes und schmerzlicher scheint mir dies als Kämpfe nach außen.« (Euseb. VC III 12) Die Beschlüsse der Synode, die Verurteilung der Lehren des Arius sowie seines Anhangs, und das berühmte *symbolon homoousios*, das Konstantin auf Anraten des Hosius von Córdoba durchsetzte (Euseb. VC IV 13),⁴⁴ waren ein Akt kaiserlicher Autorität. Konstantin stellte sich mit den bischöflichen Synodalen auf eine Stufe und griff aktiv in die theologische Debatte ein, um einen Ausgleich zu erwirken.⁴⁵ Der Kaiser erschien als Gestalter der Religionspolitik, eine Stellung, die ihre traditionellen Wurzeln in der Einheit von Religion und Staat hatte, und nun auch theoretisch von Eusebios bestätigt wurde.⁴⁶

Religiöse Geschlossenheit sollte das Reich stabilisieren. Konstantin wollte als Gegenleistung für die der Kirche gewährten Vergünstigungen Einheit und Kirchenfrieden. Schien dies gefährdet, was ja unmittelbare Auswirkungen auf die Innenpolitik des Reichs hatte, so sah er sich zum Einschreiten gezwungen. Unter die Fürsorge für einen Kult, in diesem Fall für den christlichen Glauben, eine Aufgabe, die dem Kaiser als *pontifex maximus*⁴⁷ schon aus traditionell heidnischen Wurzeln oblag,⁴⁸ fiel nun nicht mehr der Schutz der sich auf dem Rückzug befindlichen heidnischen Kulte.⁴⁹ Mit wachsender Ausbreitung, Institutionalisierung und Integration der christlichen Kirche in staatliche Strukturen mußten interne Differenzen, gleich ob sie in theologischen Meinungsverschiedenheiten, im Konkurrenzdenken kirchenpolitischer Art, in disziplinarischen Streitfragen oder in einer Verquickung dieser Faktoren begründet lagen, zunehmend Relevanz für die staatliche Politik erhalten. Differenzen gab es, wie die



Taufe Konstantins. Werkstatt Raffaels, 1520–1524. Vatikanpalast, Konstantin-Stanza.

Episode um das Konzil von Nicaea (325) exemplarisch andeutet, zur Genüge.

Konstantin hatte sich als Schutzherr der neuen Kirche empfunden und sie an seine Person gebunden. Aus einem Gefühl der Dankbarkeit gegenüber Konstantin wollten die maßgeblichen Kleriker nicht wahrhaben, wie sehr er als *pontifex maximus* und Patron der Kirche in ihr wirkte und mitregierte, ja als ihr sichtbares Oberhaupt auftrat.⁵⁰

Konstantins Herrschaft stellte damit einen Sonderfall dar. Die untereinander zerstrittenen christlichen Gemeinden wurden durch die Klammer eines starken Kaisertums zusammengehalten, was zur Folge hatte, daß kirchenpolitische Probleme einer reichsweiten Lösung bedurften, bisweilen kraft kaiserlicher Autorität. Abspaltungstendenzen, gleich welcher Art, gaben die Ausschließlichkeit theologischer Relevanz auf. Konnte ein Herrscher als Schiedsrichter Konsens für das Gesamtreich herstellen, so änderte sich die Situation mit der Aufteilung der Macht. Frontstellungen, die direkt den Staat betreffen mußten, waren somit abzusehen. Die Söhne Konstantins traten ein anderes Erbe als der Vater an.

Das Ende der Ära Konstantins hatte einen deutlichen Einschnitt in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens bedeutet, wovon insbesondere die Innenpolitik betroffen war. Die Kirchenpolitik hatte sich nach dem Tod Konstantins in verschiedene regionale Bereiche segmentiert, woraus sich ein höchst komplexes Wechselspiel von Parteien und sich ändernden Konstellationen rivalisierender Bischofsstühle ergab, die nicht mehr durch die einheitsspendende Klammer eines starken Kaisertums zusammengehalten werden konnten. Somit hatte nicht nur das Defizit kaiserlicher Autorität⁵¹

unmittelbare Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, sondern vor allem der Umstand, daß sich die Herrschaft nicht mehr auf eine Spitze konzentrierte, die als Schiedsrichter⁵² einen Ausgleich zwischen rivalisierenden Parteien hätte erzielen können. Drei Augusti und eine Kirche, präziser: ein Konglomerat von Einzelkirchen⁵³ – unter dieser Kurzformel könnte man die sich abzeichnende Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche, wenn auch nur unter einem Aspekt, subsumieren.

Konstantins Rolle innerhalb dieses vielgestaltigen Umschichtungsprozesses des römischen Reiches im 4. Jahrhundert muß vor dem aufgezeigten Hintergrund seiner Bekehrung zum Christentum neu bewertet werden. Die von der althistorischen Forschung mit Blick auf Diocletian getroffene Feststellung, daß er wie kein anderer Herrscher zuvor den römischen Staat umgestaltet habe,⁵⁴ trifft noch viel eher auf den in seine Fußstapfen tretenden Konstantin zu. Mit seinem Namen verbinden sich die entscheidenden Weichenstellungen des spätantiken Kaiserreiches: Die Heeres- und Verwaltungsreform, die neue Herrschaftsideologie, die Gründung Konstantinopels und schließlich der politische Auftritt des Christentums mögen als Stichworte dafür dienen.⁵⁵

Doch vieles von dem, was als Merkmal der Epoche gilt und rückblickend betrachtet wie eine Einheit aussieht, weswegen es mit dem Sammelbegriff diocletianisch-konstantinische Reformen bezeichnet wird, erweist sich bei näherem Betrachten als durchaus diskontinuierlich. Bereits Konstantins Weg zum Thron war alles andere als geradlinig. Die in der Folgezeit vielen gleichzeitig amtie-

renden Kaiser (Galerius, Severus, Licinius, Maximinus Daia, Maximian, Konstantin, Maxentius) offenbarten neben der Zerrissenheit des Reiches die Schattenseiten des tetrarchischen Systems. Diese zeigten sich in den unzähligen Bürgerkriegen: Severus–Maxentius (307/08), Galerius–Maxentius (307/08), Maximian–Konstantin (310), Konstantin–Maxentius (312), Licinius–Konstantin (316, 323), in deren Verlauf das Konzept der Regierungspluralität zusammenbrach und die Alleinherrschaft des konstantinischen Hauses sich Bahn brach.⁵⁶

Von entscheidender Bedeutung wurde die Einbeziehung des christlichen Gottes in der Szenerie dieser Machtkämpfe. Kult- und Religionsangelegenheiten, seit altersher unauflöslicher Bestandteil der *res publica*, erfuhren eine bisher nicht gekannte Dynamisierung.⁵⁷ Mit dem Aufkommen des Christentums vermehrten sich die Möglichkeiten der öffentlichen Diskussion von Glaubensinhalten. Theologie, Kirchenrecht und Personalfragen der priesterlichen Amtsführung wandelten sich von Privatangelegenheiten einer am Rande der Legalität wirkenden Sekte zu staatsrelevanten Grundsatzthemen.

Durch seine Stellungnahme für Christus nahm Konstantin das Heft der religionspolitischen Initiative in die Hand und bestimmte die Gangart dieser Entwicklung. Nach seinem Sieg über Maxentius (312) war seine Haltung gegenüber seiner neuen Schutzgottheit von Fürsorge bestimmt.⁵⁸ Bereits gegen Ende des Jahres 312 brachte er seine Vorliebe durch eine symbolträchtige Geste zum Ausdruck: Auf dem Gelände der kaiserlichen Gardetruppen, deren Kaserne er abzureißen befahl, ließ Konstantin die Lateranbasilika errichten,⁵⁹ die sich im Laufe der Jahrhunderte als Mittelpunkt der westlichen Christenheit behaupten sollte. Schließlich bevorzugte er nach der Erringung der Alleinherrschaft (324) die Christen in immer stärkerem Maße.⁶⁰ Komplexer wird das Bild, wenn wir unseren Blick auf die Zustände innerhalb der Kirche richten. Die mit der christlichen Mehrheitskirche sich heftig befehdenden Sonderkirchen, Donatisten oder Arianer, konnten nur mit Mühe und dank des kaiserlichen Ansehens auf die Ein-

heit eingeschworen werden, doch ganz gelang dies nie.

Mit dem Tod Konstantins veränderte sich das zu seinen Lebzeiten austarierte Stillhalteabkommen zwischen den widerstrebenden Tendenzen innerhalb des christlichen Lagers. Gegensätze wurden offener und schärfer ausgetragen, theologische Streitfragen gerieten zu regelrechten machtpolitischen Kontroversen.⁶¹

Konstantin ist wie kein anderer für die religiöse Ausgestaltung des römischen Reiches und damit für seine christliche Prägung verantwortlich. Das Verständnis seiner Religionspolitik bleibt uns aber weitgehend verschlossen, wenn wir sie antithetisch betrachten, so als sei sie entweder nur vom machtpolitischen Impetus getragen oder gar ausschließlich vom tiefen religiösen Gefühl inspiriert gewesen. Erst wenn beide Stränge seines Handelns, nämlich sein unleugbares Machtkalkül und seine ebenso evidente religiöse Betroffenheit als ein in seine widersprüchliche Persönlichkeitsstruktur konvergierendes Ganzes gesehen werden, läßt sich der homo politicus Konstantin aus dem Reich der Imagination in die Ebene der Historie überführen.

Anmerkungen

- Kritische Einschätzungen zur konstantinischen Regierung bei Eutrop. X 7,1; 8,1. Vgl. A. Piganiol, *L'Empire Chrétien (325–395)*, Paris 1972 (Erstausgabe 1947), 77–79.
- Die Forschungsliteratur zu dieser Thematik ist unüberschaubar; sie annähernd vollständig berücksichtigen zu wollen, ist ein aussichtsloses Unterfangen. Die aufgeführten Anmerkungen reflektieren lediglich einige, allerdings aus meiner Sicht wichtige Forschungspositionen.
- Demnach handelte es sich – so P. Weiss, Die Vision Constantins, in: J. Bleicken (Hg.), *Colloquium zum Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*, Kallmütz 1993, 143–169 – bei der Vision des Jahres 310 um einen Halo, eine ring- oder säulenartige Lichterscheinung um die Sonne, die in Zusammenhang mit Sol-Apollo gebracht, später allerdings umgedeutet und auf Christus bezogen wurde.
- In einer 1992 veröffentlichten Monographie, die das Verhältnis Konstantins zu den Christen thematisiert, setzt sich J. Bleicken mit Konstantins Hinwendung zum Christentum auseinander und betont dabei den machtpolitischen Impetus seiner Religionspolitik. Dagegen hat K. Bringmann 1995 Stellung bezogen, indem er die religiöse Komponente als wichtige Motivation der konstantinischen Christenpolitik unterstreicht. Ich verweise auf beide Arbeiten, die nicht nur lehrreich sind, sondern aufgrund ihres souveränen Umgangs mit den einschlägigen Quellen und Forschungspositionen einen unumgänglichen Referenzpunkt für jede Beschäftigung mit der Materie darstellen: J. Bleicken, *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992; K. Bringmann, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, *Historische Zeitschrift* 260 (1995), 21–47.
- Ausführliche Forschungsdiskussion über Konstantins Visionen bei Bleicken, Constantin der Große (Anm. 4), 25–33; Weiss, Die Vision Constantins (Anm. 3), 143 ff.; vgl. auch C. Piétri, Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft, in: J.-M. Mayeur/C. Piétri (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 2: Das Entstehen der ersten Christenheit*, Freiburg u. a. 1996, 193–244, hier 199–205.
- C. E. V. Nixon/B. S. Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, Los Angeles u. a. 1994, 295 ff.
- Etwas ähnliches war geschehen, als der Sonnengott von Emessa einst Kaiser Aurelian den Sieg über seine Feinde verkündet hatte und Aurelian ihm dafür durch eine besondere Verehrung dankte. (SHA Aur. 25, 4–6; 24, 2–8). Die Deutung von H. Brandt, Die heidnische Vision Aurelians (HA, A 24, 2–8) und die christliche Vision Konstantins des Großen, in: G. Bonamente/G. Paci (Hg.), *Historiae Augustae Colloquium Macerataense*, Bari 1995, 107–117, hier 107 ff., in der aurelianischen Vision eine antichristlich gefärbte Transposition zur konstantinischen Vision von 312 zu sehen, kann ich nicht nachvollziehen.
- Vgl. dazu Bleicken, Constantin der Große (Anm. 4), 6 ff.; B. Bleckmann, *Konstantin der Große*, Reinbek bei Hamburg 1996, 41 ff.
- F. Kolb, Die Gestalt des spätantiken Kaisertums unter besonderer Berücksichtigung der Tetrarchie, in: F. Paschoud/J. Szidat (Hg.), *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart 1997, 35–45, hier 45.
- T. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart 1990, 13–25.
- Die im Reichsteil des Maxentius geprägten Münzen und Inschriften erwähnen Konstantin. Vgl. C. H. V. Sutherland, RIC VI, 368 ff.; Grünewald, Constantinus Maximus Augustus (Anm. 10), 24 f.
- P. Barceló, Hispania en el primer decenio del siglo IV d C, *Hispania Antiqua* 8 (1978), 77–88, hier 77 ff.; ders., Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Großen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke, *Hermes* 116 (1988), 76–94, hier 83 ff.
- Bleicken, Constantin der Große (Anm. 4), 10 f. stellt dies in Frage und sieht in Laktanz' Bemerkung eine »devote Huldigung eines Constantin nach 313 auch persönlich nahstehenden Mannes [...]«, der die Passivität des Kaisers gegenüber den Verfolgungsedikten zu einem aktiven Eintreten für die Christen aufwertet. Man kann dagegenhalten, ob eine solche devote Huldigung nötig war oder gar erwartet wurde. Soweit ich sehe, nehmen lediglich Grünewald, Constantinus Maximus Augustus (Anm. 10), 82 und T. D. Barnes, Christentum und dynastische Politik (300–325), in: Paschoud/Szidat (Hg.), Usurpationen in der Spätantike (Anm. 9), 99–109, hier 105 f., diese Laktanzbemerkung ernst. Vgl. auch S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government. AD 284–324*, Oxford 1996, 185.
- Als willkommener Nebeneffekt winkte darüber hinaus die Beteiligung christlicher Soldaten an seinen Feldzügen. Vgl. dazu K. Rosen, Constantins Weg zum Christentum und die Panegyrici Latini, in: G. Bonamente (Hg.), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata 1993, 853–863, hier 855 ff.
- Dazu J. Ziegler, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr., Kallmütz 1970, 35 ff. Konstantin, der die militärischen Kapazitäten seiner Rivalen gut einzuschätzen vermochte, hat offenbar mit keiner gegen ihn gerichteten Strafaktion gerechnet. Eingedenk seiner durch die natürlichen Barrieren der Alpen und des Rheins abgeschirmten gallischen Provinzen wollte er seinen Mitherrschern verdeutlichen, daß er willens war, die in seinem Reichsteil geltenden gesetzlichen Regelungen nach eigenem Ermessen zu erlassen. Dies betraf Fragen der Herrschaftslegitimation ebenso wie jene der Religionspolitik.
- Zu den Ereignissen dieser Zeit vgl. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge/Mass. 1981, 28 ff.
- Grünewald, Constantinus Maximus Augustus (Anm. 10), 25 ff.
- Ebenda, 41 ff.
- Nixon/Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors* (Anm. 6), 219 ff.; A. Lippold, Konstantin und die Christen bis 312 n. Chr., in: ders., *Die Historia Augusta. Eine Sammlung römischer Biographien aus der Zeit Konstantins*, hrsg. Von G. H. Waldherr, Stuttgart 1998, 245–253.
- Grünewald, Constantinus Maximus Augustus (Anm. 10), 50–61; Nixon/Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors* (Anm. 6), 248–251.
- Zum historischen Hintergrund des Toleranzedikts des Galerius vgl. Bleicken, Constantin der Große (Anm. 4), 6–13.
- Nixon/Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors* (Anm. 6), 296.
- In Mittelitalien erlitt Konstantin gar eine empfindliche Schlappe, die von dem Panegyriker zwar verschwiegen wird, aber aus einer Bemerkung des Laktanz erschlossen werden kann. Vgl. dazu Lact., *De mort. pers.* 44, 3.
- Vgl. dazu Weiss, Die Vision Constantins (Anm. 3), 164 ff.
- Vgl. dazu M. Clauss, *Konstantin der Große und seine Zeit*, München 1996, 36 f.
- W. Kuhoff, Ein Mythos in der römischen Geschichte: Der Sieg Konstantins des Großen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr., *Chiron* 21 (1991), 127–174, hier 143 ff.
- Dazu J. Straub, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, *Historia* 4 (1955), 297–313, hier 297 ff.
- Ziegler, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser (Anm. 15), 42–53.
- Rosen, Constantins Weg zum Christentum (Anm. 14), 857.

30. Bringmann, Die konstantinische Wende (Anm. 4), 39.
31. H.-U. Wiemer, Libanios und Zosimos über den Rombesuch Konstantins I. im Jahre 326, *Historia* 43 (1994), 469–494, hier 483 ff.; Clauss, Konstantin der Große (Anm. 25), 9 ff.
32. Der christliche Eingott beanspruchte mehr Macht als alle heidnischen Götter zusammen. Wer sich auf ihn ausschließlich berufen und als dessen Schützling gelten konnte, durfte sich als allmächtig fühlen. Zur theologischen Positionierung Konstantins nach 313 vgl. Piétri, Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation (Anm. 5), 242–344.
33. M. T. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main 1993, 20 ff.
34. G. Gottlieb, Tradition und Neuerung, in: G. Gottlieb/P. Barceló (Hg.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, München 1992, 87 ff.
35. Nach Euseb. VC IV 13 ging die Annahme des *homoousios* durch die Synode von Nicaea eindeutig auf die Initiative Konstantins zurück.
36. Erwähnt sei Athanasios, der in Nicaea die Verurteilung seiner Widersacher erleben durfte, zehn Jahre später aber auf der Synode von Tyros (335) selbst verbannt wurde. Vgl. Euseb. VC IV 41.42; Thdt. HE I 29; Ath. Apol. sec. 71–87; Sokr. HE I 28; Soz. HE II 25; dazu E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius, Gesammelte Schriften III*, ND Berlin 1951, 246–258; K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandria (328–346)*, Bonn 1975, 66–79.
37. Vgl. die von manchen Forschern als Herrschaftsideologie beziehungsweise als Hoftheologie titulierte Konstantin-Panegyrik bei Eusebios. W. Schneemelcher, *Kirche und Staat im 4. Jahrhundert*, Bonner Akademische Reden Bd. 37, Bonn 1970, 15.
38. H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955, 1–27.
39. J. Martin, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, *Saeculum* 35 (1984), 115–131, hier 118.
40. K. M. Girardet, Das christliche Priestertum Konstantins des Großen, *Chiron* 10 (1980), 569–592.
41. J. Karayannopoulos, Konstantin der Große und der Kaiserkult, *Historia* 5 (1956), 341–357; W. Ensslin, Der Kaiser in der Spätantike, *Historische Zeitschrift* 177 (1954), 449–468.
42. Die Akten des Konzils von Nicaea sind nicht erhalten; das Synodalschreiben wird wiedergegeben von Thdt. HE I 9; Sokr. HE I 9; Gelasios Kyzik. HE II 33. Vgl. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977; A. Demandt, *Die Spätantike*, München 1989, 72–74.
43. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht (Anm. 36), 28, 33 f.; Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Anm. 36), 181. Von einer Autonomie kirchlicher Synoden konnte so keine Rede mehr sein. Der Kaiser lud zur Versammlung ein, beteiligte sich bei der Beschlußfindung und behielt sich vor, getroffene Entscheidungen zu prüfen. Vgl. auch E. Wolf, Zur Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt, zu ihrer theologischen Begründung und kirchlichen Rezeption, in: G. Ruhbach (Hg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, 168–186.
44. Bemerkenswert war die Durchsetzung deshalb, weil östliche wie westliche Synodalteilnehmer, die zudem in geringer Zahl erschienen waren, mit der Formel wenig anfangen konnten. Das nicaenische Symbolon erfuhr eine verzögerte Rezeption. Anders W. A. Bierner, Das vornicaenische *homoousios* als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), 151–175. Der Osten mußte sich anlässlich der Absetzung des Paulus von Samosata (268 Synode zu Antiochia) bereits mit dem *homoousios* auseinandersetzen. Der Begriff war also geläufig.
45. Dieses Eingreifen wurde von theologischer Seite kritisiert. Vgl. H. Lietzmann, Die Anfänge des Problems Kirche und Staat, in: Ruhbach (Hg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* (Anm. 43), 1–13, hier 10; H. v. Campenhausen, Die ersten Konflikte zwischen Kirche und Staat und ihre bleibende Bedeutung, in: ebenda, 14–21.
46. Die Wirkung dieser Herrschaftskonzeption wird auch bei Lucifer von Calaris deutlich. Vgl. K. M. Girardet, Kaiser Konstantin II. als »Episcopus Episcoporum« und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris), *Historia* 26 (1977), 95–128.
47. Zu den Pontifikalfunktionen vgl. G. J. Szemler, Art. Pontifex, in: *RE Suppl.* XV, München 1978, Sp. 331–396.
48. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht (Anm. 36), 41; Ziegler, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser (Anm. 15), 90.
49. Die Zurückdrängung des Heidentums war ein Vorgang, der erst allmählich einsetzte und keinesfalls zu früh, etwa mit der sogenannten konstantinischen Wende, angesetzt werden darf. Dazu J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929; J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977. Im 4. Jahrhundert war das Christentum eine hauptsächlich städtische Religion, wobei ein deutliches Gefälle zwischen dem Ost- und Westteil des Reichs bezüglich der Dichte der Bistümer bestand. Vgl. A. H. M. Jones, Der soziale Hintergrund des Kampfes zwischen Heidentum und Christentum, in: R. Klein (Hg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1982, 337–363.
50. Vgl. dazu K. M. Girardet, *Konstantin der Große und das Reichskonzil von Arles (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte*, Chambéry/Genf 1989, 165 f.
51. J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, ND Darmstadt 1964, 134 f.; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums I*, Tübingen 1930, 137.
52. G. Gottlieb, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973, 23.
53. Die stärkere Berücksichtigung regionaler Faktoren der Provinzkirchen, statt die der globalen Einheiten wie Ost- und Westkirche, betont zu Recht A. Momigliano, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 5.
54. F. Kolb, *Diocletian und die Erste Tetrarchie*, Berlin/New York 1987; Demandt, *Die Spätantike* (Anm. 42), 46 ff.; F. Vittinghoff, Staat, Kirche und Dynastie beim Tode Konstantins, in: A. Dihle (Hg.), *L'Église et l'Empire au IV^e Siècle. Entretiens sur l'Antiquité Classique XXXIV*, Vandœuvres/Genf 1989, 1–34, hier 2 ff.; J. Martin, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1995, 1 ff.; P. Barceló, Diocletian 284–305, in: M. Clauß (Hg.), *Die römischen Kaiser*, München 1997, 258–272.
55. Clauss, Konstantin der Große (Anm. 25), 58–93; Bleckmann, Konstantin der Große (Anm. 8), 109 ff.; H. Brandt, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der konstantinischen Dynastie (284–363)*, Berlin 1998, 27–37.
56. Grünewald, Constantinus Maximus Augustus (Anm. 10), passim; P. Barceló, Trajan, Maxentius und Constantin: Ein Beitrag zur Deutung des Jahres 312, *Boreas* 14/15 (1991/92), 145–156, hier 145 ff.
57. Martin, Spätantike und Völkerwanderung (Anm. 54), 7 ff.
58. Bringmann, Die konstantinische Wende (Anm. 4), 21–47; Clauss, Konstantin der Große (Anm. 25), 33 ff.; P. Barceló, Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum, in: C. Batsch/U. Egelhaaf-Gaiser/R. Stepper (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag – Conflit et normalité*, Potsdamer Altertumswiss. Beiträge 1 (1999), 253–269, hier 263 ff.
59. Dazu Barceló, Trajan, Maxentius und Constantin (Anm. 56), 154 ff.
60. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Anm. 38), 24; Gottlieb, Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian (Anm. 52), 23 f. Die allmähliche Wandlung des Kaisers – oder um es mit den Worten Krafts zu sagen: *Constantins religiöse Entwicklung* – hat in seiner Münzprägung einen plastischen Ausdruck gefunden. Zwischen 308 und 323 ließ er Münzen mit dem Bild des Sonnengottes schlagen. Nach dem Sieg über Licinius verschwinden diese Motive. Stattdessen taucht eine Reihe von allgemeinen Begriffsinhalten auf, die durchaus eine christliche Deutung erlauben. Seit 315 lassen sich christliche Symbole auf seinen Münzen beobachten, vgl. J. Garbsch/B. Overbeck, *Spätantike zwischen Heidentum und Christentum. Ausstellungskatalog der Prähistorischen Staatssammlung*, Bd. 17, München 1989, 107 ff.
61. Martin, Spätantike und Völkerwanderung (Anm. 54), 16 ff.; C. Piétri/L. Piétri (Hg.), Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, dt. Ausg. hg. von N. Brox, Freiburg/Basel/Wien 1996, 256 ff.

Prof. Dr. Dr. h.c. Pedro Barceló, Historisches Institut, Geschichte des Altertums, Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, D-14469 Potsdam, barcelo@uni-potsdam.de