

Der christliche Kaiser und die Kirche

Von Hanns Christof Brennecke

Konstantin I. war der erste römische Kaiser, der sich – bei aller bis zu seinem Lebensende wahrgenommenen Verantwortung als *pontifex maximus*¹ auch für den Erhalt und Bestand des traditionellen Kultbetriebes – doch ganz und gar selbst als Christ verstand und sowohl von den christlichen als auch den nichtchristlichen Zeitgenossen als Christ entweder gefeiert oder geschmäht, aber eigentlich von allen als solcher angesehen wurde, obwohl er sich erst unmittelbar vor seinem Tod taufen ließ. Der Aufschub der Taufe bis möglichst zum Lebensende war allerdings gar nicht so selten, weil die Taufe als unter Umständen letzte Möglichkeit der Tilgung von Sünden in diesem Leben angesehen wurde, und spielte so für die Beurteilung der Zeitgenossen keine Rolle.

Seit Jacob Burckhardts ganz vom Genieverständnis des 19. Jahrhunderts her geprägten Urteil, daß ein antiker Herrscher grundsätzlich nicht religiös begriffen werden darf, da er wesentlich unreligiös ist,² ist die Frage nach Konstantins Christentum unendlich oft diskutiert worden. So kann es hier nicht darum gehen, wie dieses Christentum zu beurteilen ist, was aller Wahrscheinlichkeit nach sein Inhalt war oder ob wir das heute als »christlich« ansehen können – oder wollen.

Was aber heißt es eigentlich, wenn zu Beginn der Spätantike ein in der inzwischen dreihundertjährigen imperialen Tradition stehender römischer Augustus sich als Christ versteht und dies nun angesichts einer außerordentlich massiven Kaiserideologie, die seit den Anfängen des römischen Kaisertums unter Octavian-Augustus diese neue Institution des Prinzipats immer auch sakral verstanden, gedeutet und propagiert hatte?³

Wie konnte ein neues Selbstverständnis eines sich – wie auch immer – christlich verstehenden Kaisertums mit dem Selbstverständnis einer Kirche in Übereinstimmung zu bringen sein, die ebenfalls in einer nun ganz anderen Tradition, eben einer christlichen Tradition von Herrschaft stand, die ihr biblisch und durch die Erfahrungen von

drei Jahrhunderten in einem dieses Christentum prinzipiell ablehnenden Imperium Romanum vorgegeben war? Gab es Übereinstimmungen oder Brüche zwischen beiden Auffassungen, oder waren sie sogar generell unvereinbar?

»Kirche« als Sozialform christlichen Glaubens, ohne die es Christentum eben nicht gab, war in ganz anderer Weise als die meisten in der beginnenden Spätantike verbreiteten Kulte eben auch eine das ganze Reich umfassende Organisation in hierarchischer Gliederung innerhalb der einzelnen Gemeinden, dabei mit einem durchaus globalen Bewußtsein von der im ganzen Imperium verbreiteten Kirche, wobei die Verbreitung des Christentums im Imperium Romanum geographisch durchaus unterschiedlich war. Der Schwerpunkt lag im Osten des Reiches, in Kleinasien, Syrien und Ägypten. Im Westen war Rom ein christliches Zentrum von besonderer Ausstrahlungskraft, vor allem aber in Nordafrika gab es ein dichtes Netz christlicher Gemeinden. Gelegentliche Kirchenspaltungen, auch das Ausscheiden von als außerhalb der wahren Kirche stehend angesehenen Gruppen änderte an diesem Bewußtsein nichts. Außerhalb des Imperium Romanum dagegen gab es so gut wie keine christlichen Gemeinden, bekannt sind uns einige in Persien und bei den im ehemaligen Dacien siedelnden Goten, die durch meist kriegerische politische Zufälle wie Grenzverschiebungen oder Beutezüge außerhalb der Reichsgrenzen lebten.

Seit Mitte des 2. Jahrhunderts läßt sich bei einigen christlichen Theologen, denen es um eine Integration des Christentums in die kaiserzeitliche Gesellschaft ging, eine Vorstellung von der providentiellen Zuordnung von Kirche und Imperium Romanum erkennen. Besonders die Geburt Jesu zur Zeit der Herrschaft des Augustus (vgl. die Weihnachtsgeschichte Lk 2) wurde in diesem Sinne interpretiert: »*Erst jetzt, zu Beginn des römischen Kaiserreiches, erschien allen übrigen Menschen und den Heiden des ganzen Erdkreises, da sie vorbereitet und bereits fähig waren, die Erkenntnis des Vaters anzunehmen, derselbe*

Lehrer der Tugenden, der Diener des Vaters in allem Guten, der erhabene und himmlische Logos in Menschengestalt, ohne sich seinem körperlichen Wesen nach von unserer Natur zu unterscheiden.«⁴

Wie also versteht Konstantin als Christ seine Herrschaft über das Imperium Romanum? Wie reagiert die eben noch unter Diokletian und seinen Mitkaisern und unmittelbaren Nachfolger verfolgte Kirche auf einen Kaiser, der sich als Christ verstand? Und welche Folgen hatte dieses neue religiöse Selbstverständnis eines römischen Kaisers für die Kirche damals und später?

Auch wenn trotz aller temporären Konfliktsituationen und der grundsätzlich unklaren Rechtsstellung der Christen im römischen Reich bis zum 4. Jahrhundert die gesellschaftliche Integration des Christentums und auch die seiner Sozialgestalt »Kirche« in die kaiserzeitliche Gesellschaft besonders seit dem 3. Jahrhundert weit vorangeschritten war, ergab sich allein durch die Tatsache des christlichen Bekenntnisses eines römischen Kaisers eine neue und interpretationsbedürftige Situation – auf beiden Seiten.

Nach allem, was erkennbar ist, hat Konstantin diese notwendige Neuinterpretation kaiserlicher Herrschaft, also die Ausformulierung einer nun christlichen Kaiserideologie, energisch in die Hand genommen.

Von der Seite der christlichen Kirche und ihrer Funktionseliten sind es für die erste und von diesem »Paradigmenwechsel« unmittelbar betroffene Generation nach unserer Kenntnis eigentlich nur Euseb von Caesarea und in geringerem Maße der lateinische Rhetor Laktanz gewesen, die dieses Problem und diese Aufgabe gesehen und in Angriff genommen haben.

Die Sakralität des Augustus

Wie in den antiken orientalischen Kulturen und den hellenistischen Diadochenreichen wurde das römische Kaisertum von Anfang an sakral gedeutet und legitimiert. Herrschaft bedarf – nicht nur in der Antike, sondern auch im Mittelalter und bis weit in die Neuzeit – einer sakralen Legitimation und



Forum Constantini, Konstantinopel: Konstantinssäule.

Interpretation. Und die eigentlich unerhörte Neuerung des Prinzipats hatte eine solche Legitimation auch bitter nötig. Auch in Israel und Juda hatte das Königtum nicht nur eine sakrale Funktion, sondern wurde ebenfalls und völlig selbstverständlich sakral gedeutet. Daran zu erinnern scheint angesichts der sakralen Interpretation eines christlichen römischen Kaisertums nicht unwichtig. Aus dem Osten hatte das Imperium Romanum auch Formen von Herrscherkulten importiert, die sowohl dem lebenden als auch dem toten Kaiser gelten konnten, der nach seinem Tode durch die *consecratio* als *divus* in das Pantheon aufgenommen wurde.

Als Konstantin im Jahre 306 in York den Purpur ergriff beziehungsweise von den in Britannien stehenden Truppen zum neuen Augustus ausgerufen wurde, stand

er in einer inzwischen Jahrhunderte alten Tradition sakraler Deutung des römischen Kaisertums, die in der Tetrarchie allerdings einen bisher nie gekannten Höhepunkt erreicht hatte.

Als Usurpator, der gegen das tetrarchische Prinzip angetreten war, das in Anknüpfung an das Adoptivkaisertum die leiblichen Söhne der jeweiligen Herrscher prinzipiell von der Macht ausgeschlossen hatte, bedurfte Konstantin sicher in besonderer Weise einer sakralen Herrschaftslegitimation. Die christlichen Geschichtsschreiber und Zeitgenossen Laktanz und Euseb haben das Illegale seiner Machtergreifung etwas vertuscht, indem sie das dynastische Prinzip als das eigentlich Normale hervorhoben, die nicht-christlichen haben ihm das dagegen heftig angekreidet.⁵ Mit diesem Putsch gegen das tetrarchische System, das sich dann

mehr nolens als volens mit ihm zu arrangieren suchte, hat sich Konstantin auch eine neue sakrale Legitimation gegen die vorhandene tetrarchische zugelegt.

Seit etwa 310 ist er als Nachfahre des *divus Claudius* und Sohn des *divus Constantinus*, also Nachfahre und Sohn vergöttlichter Kaiser, mit Apollo identifiziert worden, als den ein gallischer Panegyriker ihn preist. Aus diesem Panegyricus, der natürlich das Selbstverständnis des Kaisers zum Ausdruck bringt, erfahren wir, daß er, nachdem ihm eine Epiphanie des Gottes zuteil geworden war, als Erscheinung, ja als Inkarnation dieses Gottes auf Erden angesehen wurde.⁶

Apollo wurde in der Spätantike häufig mit dem fast monotheistisch verstandenen *Sol invictus*/Helios identifiziert, sodaß man an dieser sakralen Legitimation des eben nicht ganz legitimen Kaisers auch die zeittypischen Tendenzen zu einem solaren Monotheismus (auf populärplatonischem Hintergrund) ausmachen kann.

Die hier nun interessierende Frage ist, wie es sich mit dieser einerseits traditionellen, in ihrer Hinwendung zum solaren Monotheismus wiederum sehr modernen, für Konstantin in jeder Hinsicht notwendigen Sakralität seines Kaisertums nach seiner Zuwendung zum Christentum verhalten hat?

Wie ein von Gott eingesetzter allgemeiner Bischof

Es bedarf inzwischen keiner langen Begründung mehr, wenn hier die sogenannte »Bekehrung« Konstantins zum christlichen Glauben, die Laktanz und Euseb ganz im Sinne des Kaisers als Bekehrungserlebnis, als *subito conversio* beschrieben haben,⁷ als eher langsamer und allmählicher Prozeß verstanden wird.

Die Hinwendung des Kaisers zum Christentum, wobei Gott für ihn in erster Linie als Schlachtenlenker erscheint, wird jedenfalls ab 312 deutlich.

Die Folgen für die Kirche, wie sie sich sehr schnell in den Auseinandersetzungen in den africanischen Kirchen um die Heiligkeit der Kirche und ihrer Amtsträger zeigen

sollten, machen dies nun sofort nach dem Sieg gegen Maxentius im Herbst 312 deutlich. »Der Kirche Gottes widmete er seine besondere Aufmerksamkeit aus persönlichem Interesse. Wenn sie untereinander an verschiedenen Orten uneins waren, dann berief er wie ein von Gott eingesetzter allgemeiner Bischof Synoden der Diener Gottes ein«, so Euseb von Caesarea wie selbstverständlich in seinem Nachruf auf den Kaiser.⁸

Für Euseb, der den Kaiser durchaus als Empfänger göttlicher Offenbarung und als Vollstrecker des göttlichen Heilswillens sieht, hat Konstantin nicht nur eine bischöfliche, also Aufsichtsfunktion, sondern ist in gewisser Weise auch Priester. Und im Anhang zum X. Buch der Kirchengeschichte bietet Euseb kommentarlos die Einberufungsschreiben des Kaisers zu solchen Synoden aus den ersten Jahren seiner Herrschaft, die eher als Marschbefehle zu verstehen sind. Euseb interpretiert dieses massive Eingreifen des Kaisers in kirchliche Angelegenheiten als gleichsam bischöfliches und priesterliches Handeln des ja noch ungetauften Kaisers. Konstantin selbst hat sich später auch, wie ebenfalls Euseb bezeugt, als Bischof der äußeren Angelegenheiten der Kirche gesehen und so seine Rolle in der Kirche verstanden.⁹

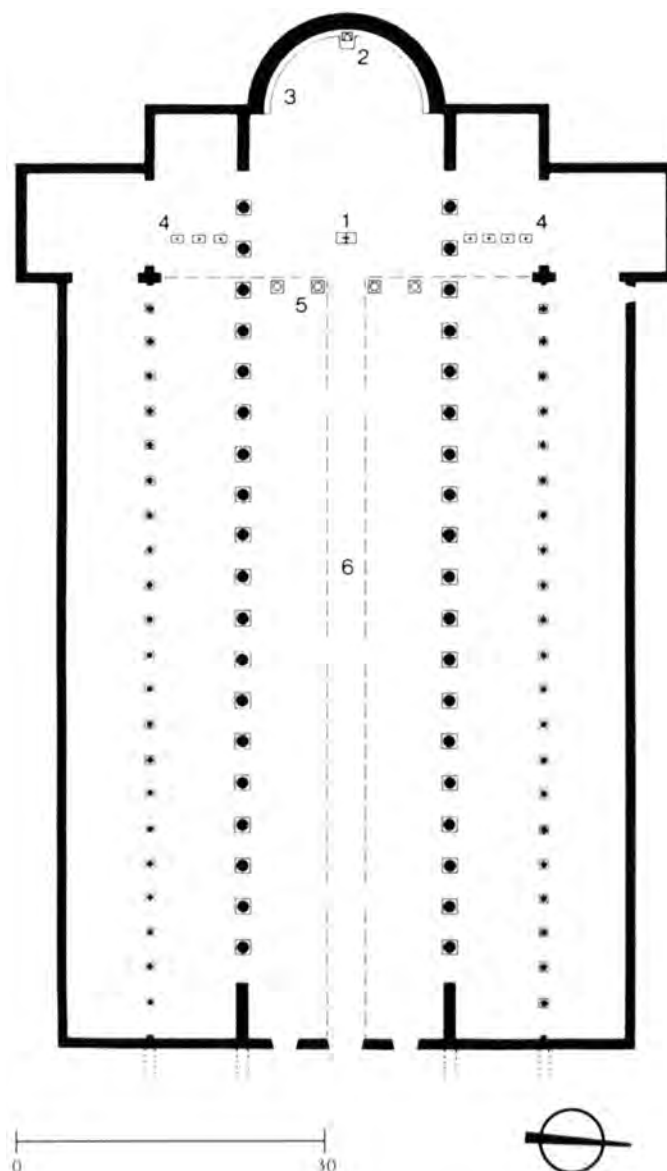
Bis zum 3. Jahrhundert hatte die christliche Kirche in den sogenannten Synoden¹⁰ sich eine institutionalisierte Möglichkeit geschaffen, Probleme des christlichen Glaubens, der Lehre, aber auch der kirchlichen Disziplin überregional zu diskutieren und zu lösen. Dabei repräsentiert jede Synode, egal wo sie zusammentritt, egal wie viele Bischöfe dort zusammenkommen, die ganze Kirche und ist Ausdruck ihrer Einheit (was allerdings nicht immer funktionierte und letztlich zum Eingreifen des Kaisers geführt hatte).

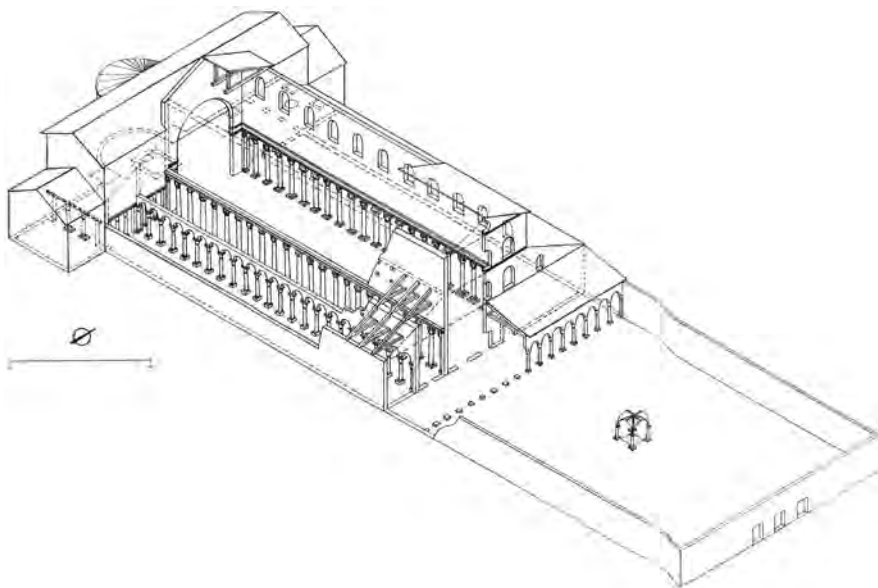
Wie war es dazu gekommen, daß der Kaiser in diese gewachsene institutionalisierte Form kirchlicher Konfliktbewältigung eingreifen konnte?

Als Konstantin, im Bewußtsein, seinen Sieg über Maxentius dem Gott der Christen zu verdanken, den Kirchen Wiedergutmachung für die während der Verfolgung erlittenen materiellen Schäden auszahlen lassen wollte, stieß er in Africa auf die Kirchenspaltung der Donatisten, die den Anspruch erhoben, allein die *Ecclesia catholica* zu sein, und die kaiserlichen Zuwendungen beanspruchten. 312 hatten sie auf einer Synode den karthagischen Bischof wegen angeblichen Fehlverhaltens während der Verfolgung abgesetzt. Dieses Urteil war allerdings außerhalb Africas nicht rezipiert worden.

Die kaiserlichen Beamten wollten selbstverständlich die Wiedergutmachung an den von den Donatisten abgesetzten Bischof von Karthago auszahlen. Zur Untersuchung ihrer Ansprüche auf die kaiserlichen Gelder fordern die Donatisten (der Anführer hieß Donatus) ein kaiserliches Gerichtsverfahren. Konstantin reagiert aber nun ganz anders, als die Donatisten erwartet hatten. Er befiehlt den Bischof Miltiades von Rom und drei gallischen Bischöfen, die nach Rom kommandiert werden, die Klagen der Donatisten zu untersuchen. Miltiades zieht noch weitere fünfzehn italische Bischöfe als Berater hinzu. Wie kaum anders zu erwarten angesichts der Tatsache, daß die Entscheidung einer Synode gegen den Bischof von Karthago nirgends anerkannt worden war, wird der Bischof von Karthago unschuldig befunden. Der Kaiser übernimmt die Entscheidung der Synode in Rom und

setzt sie nun durchaus mit Polizeigewalt durch. Die Bischöfe tagen auf Anordnung des Kaisers als ein kaiserliches *consilium* in der Form der traditionellen Bischofssynode, weil der Kaiser eben durch ein weltliches Gericht (wie die Donatisten wohl erwartet hatten) den Fall der Donatisten nicht entscheiden konnte. Indem auf Initiative des Kaisers eine Mischform aus kaiserlichem *consilium* und traditioneller kirchlicher Synode entsteht, wobei der Kaiser die Themen vorgibt, die Bischöfe auf eigene Kosten zusammenruft, die dann der kirchlichen Tradition gemäß nach kirchlichen Kriterien entscheiden, den Kaiser aber das endgültige Urteil sprechen und vollziehen lassen, wird man ab 313 von einer neuen sowohl kirchlichen als auch kaiserlichen Institution einer »Reichssynode« sprechen können.¹¹ Von den Zeitgenossen ist uns keinerlei Protest, keinerlei Erstaunen über diese revolutionäre





Links: San Giovanni in Laterano, Rom: Grundriß mit hypothetischer Rekonstruktion der liturgischen Einrichtungen (nach De Blaauw). – Rechts: Alt St. Peter, Rekonstruktion.

Neuerung überliefert, im Gegenteil, die Kirche hat sich sehr schnell und intensiv dieses neuen Instruments bedient.

Als Konstantin nach dem Sieg über Licinius bei Chrysopolis am 18. September 324 Alleinherrscher über das Imperium Romanum wurde, war die Kirche der östlichen Reichshälfte durch die überaus heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem alexandrinischen Presbyter Arius und seinem Bischof Alexander über die Frage einer christlichen Trinitätslehre nahezu gespalten. Diese Auseinandersetzung, zunächst ein Streit unter verschiedenen Vertretern der Logos-theologie in der Tradition des Origenes in der ägyptischen Metropole Alexandrien, hatte in den letzten Jahren der Herrschaft des Licinius immer weitere Kreise gezogen. Synoden hatten sich in diesem Streit für Arius oder Bischof Alexander entschieden.¹²

Unmittelbar nach seinem Sieg über Licinius greift Konstantin in diese Auseinandersetzung wieder kraft seiner Verantwortung als *pontifex maximus* ein. Seinen theologischen Berater, den spanischen Bischof Ossius, schickte er mit einem Brief nach Alexandrien,¹³ in dem er die verfeindeten Kirchenmänner zur Eintracht ermahnt. Erstaunlich ist, wie gut Konstantin über die Auseinandersetzung informiert ist, auch wenn er offenbar das theologische Problem und die Brisanz, die sich aus ihm ergab, nicht wirklich einzuschätzen wußte. Ihm geht es um die Bewahrung der kirchlichen Einheit, den beteiligten Theologen dagegen um die Frage der Wahrheit und des persönlichen Heils.

Für Juni 325 lud er die Bischöfe in erster Linie des Ostens, aber auch des Westens zur großen Synode nach Nicaea ein, die der Kai-

ser wohl unabhängig von den dogmatischen Kontroversen als eine Art kirchlicher Siegesfeier angesichts seines Sieges über Licinius und seine Alleinherrschaft über das Imperium Romanum schon unmittelbar nach seinem Sieg über seinen Schwager geplant hatte und die als die erste ökumenische Synode in die Geschichte eingehen sollte.¹⁴

Über die Rolle des Kaisers auf der Synode, bei deren Sitzungen er zumindest teilweise anwesend war, ist viel diskutiert worden, ebenso über die Frage, ob er selbst bei der Formulierung des theologischen Bekenntnisses der Synode mitgewirkt hat, wie Euseb behauptet. Ohne Frage hat er auf der Synode eine wichtige Rolle gespielt, die Euseb mehr als zehn Jahre später literarisch stilisiert, aber wohl nicht grundsätzlich falsch wiedergegeben hat.¹⁵ Eusebs Bericht vom Beginn der Synode gibt sicher ein zutreffendes Stimmungsbild wieder: »Als sich allerdings die ganze Versammlung in der gebührenden Ordnung gesetzt hatte, da herrschte allgemeines Schweigen in Erwartung des Einzugs des Kaisers. Und es kam als erster ein Mann aus dem Gefolge des Kaisers und ein zweiter und ein dritter ... Alle erhoben sich (von ihren Plätzen) auf ein verabredetes Zeichen hin, das den Einzug des Kaisers anzeigte. Er selbst schritt nun durch ihre Mitte wie ein himmlischer Engel Gottes ...«¹⁶

Die Rede, die Euseb dem Kaiser in den Mund legt,¹⁷ ist natürlich literarische Fiktion, faßt aber die Intention des Kaisers durchaus richtig zusammen. Der Anlaß ist der Sieg über Licinius. Die nun zur Behandlung anstehende Spaltung der Kirche des Ostens gefährdet seinen großen Sieg, weil sie die Einheit zersprengt. Euseb nennt ihn verschiedentlich den Vorsitzenden der Synode;

er erteilt den Bischöfen das Wort. Für den Kaiser war viel wichtiger als die dogmatischen Kontroversen die Frage eines einheitlichen Ostertermins, wie aus seinen Briefen nach der Synode hervorgeht. Die korrekte Einhaltung der Festtermine war eben traditionell die Aufgabe des *pontifex maximus*.

An den von der Synode verurteilten Arius hat er einen Brief geschrieben und dessen kirchliche Verurteilung durch ein Edikt in Kraft gesetzt.¹⁸ Der Kaiser ist es, der anschließend alle christlichen Bischöfe über die Ergebnisse der Synode informiert: »Nachdem ich aus der Wohlfahrt des Gemeinwesens erfahren habe, wie große Gnade der göttlichen Macht erwachsen ist, entschloss ich mich, vor allen Dingen dafür zu sorgen, dass beim seligen Volke der katholischen Kirche ein Glaube, reine Liebe und einmütige Frömmigkeit gegenüber dem allmächtigen Gott bewahrt werde.«¹⁹

Als Arius nach etwa zwei Jahren eine gewisse Kompromißbereitschaft zeigte, hat auf Befehl Konstantins eine von ihm einberufene Synode den in Nicaea Verurteilten gegen massiven Widerstand Bischof Alexanders wieder in die Kirche aufgenommen. Gegen die Widerstände gegen eine Rehabilitierung des Arius ist Konstantin dann ebenfalls mit drakonischer Strenge, aber letztlich doch erfolglos vorgegangen.

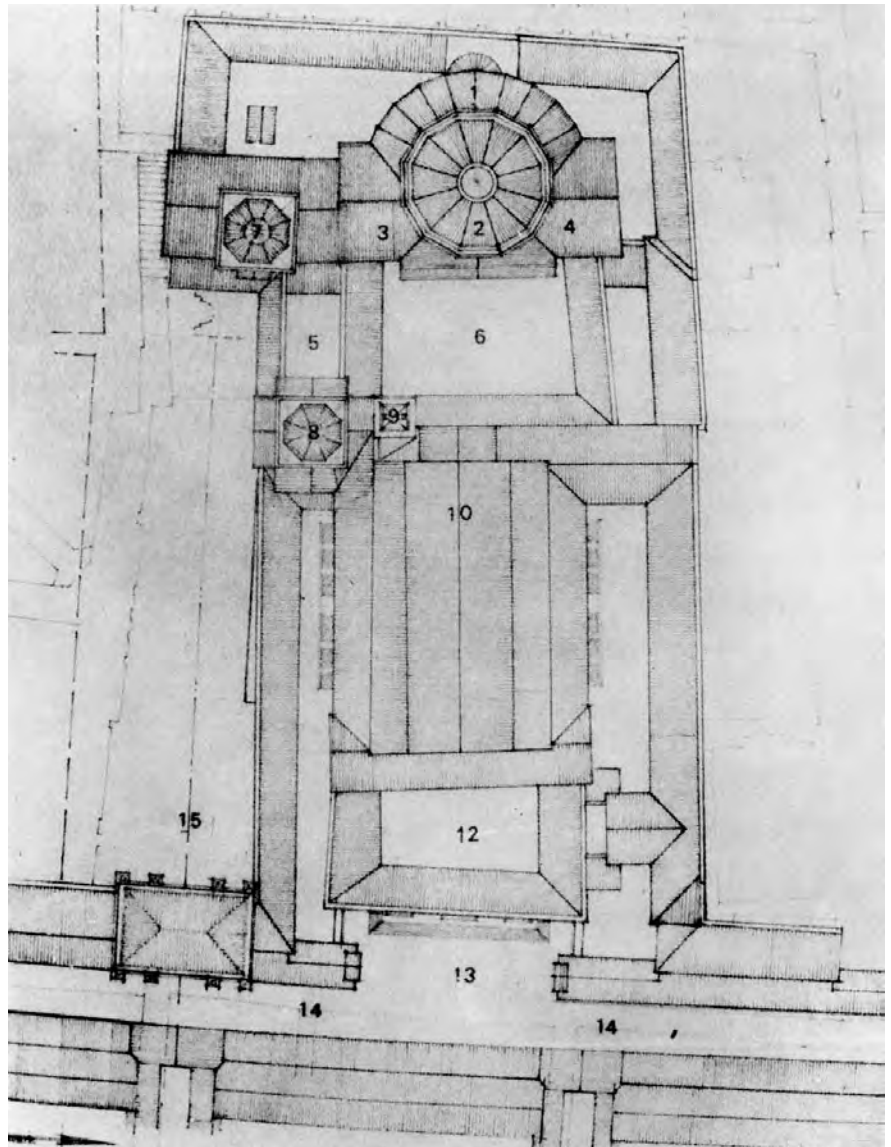
Mit der Synode von Nicaea war die Kontroverse um Arius und seine Anhänger nicht erledigt. Bis zu seinem Tod hat Konstantin hier von seiner Verantwortung als *pontifex maximus* massiv in die innerkirchlichen Auseinandersetzungen eingegriffen, die hier nicht im einzelnen weiter verfolgt werden sollen.

Als *pontifex maximus* hatte Konstantin nun eben auch Verantwortung für die christliche Kirche, man kann in gewisser Weise von einer Art Verchristlichung dieses traditionellen Amtes der römischen Kaiser sprechen, und wenn christliche Theologen das als ein quasi bischöfliches Amt in der Kirche interpretiert haben, trafen sie durchaus die Intention des Kaisers.

Aus seiner Verantwortung als *pontifex maximus* hat er Kirchen gebaut, um die ordnungsgemäße Durchführung des christlichen Kultes zu ermöglichen. Die vorkonstantinische Zeit kennt noch keinen wirkli-

chen christlichen Sakralbau. Aus Elementen der kaiserlichen Repräsentationsarchitektur ist im Umkreis des kaiserlichen Hofes vermutlich der Bautyp der frühchristlichen Basilika entwickelt worden, der uns erstmals schon 312 in der dem römischen Bischof übereigneten Lateranbasilika entgegentritt. An den Gräbern christlicher Märtyrer werden in Rom, allerdings meist außerhalb der Aurelianischen Mauer, Memorialbasiliken zum Märtyrergedächtnis gebaut dort, wo der Märtyrer im Tod die Welt überwunden hatte. Über der Stelle am Vatikan, die man für den Ort des Grabes des Apostelfürsten Petrus hielt, ließ er unter großem technischen Aufwand die Petrusbasilika errichten. Als er später auch über den Osten herrschte, sind auf seine Initiative Kirchen an den wichtigsten Stellen der christlichen Heilsgeschichte im Heiligen Land, vor allem in Jerusalem, gebaut worden. Die Grabeskirche, die zur Zeit ihrer Erbauung Auferstehungskirche (Anastasis) hieß, markierte den Ort des Sterbens, vor allem aber der Auferstehung Christi. In Bethlehem ließ er über dem angenommenen Ort der Geburt Jesu eine Kirche errichten. Die Vorstellung, Orte der christlichen Heilsgeschichte, sei es nun der Geschichte Jesu oder der für ihren Glauben in den Tod gegangenen Märtyrer, zu errichten, war dem Christentum bisher völlig fremd gewesen.

Bei alldem hat er aber die traditionellen Aufgaben eines heidnischen *pontifex maximus* dabei durchaus weiterhin wahrgenommen. Und die Kirche hatte seit dem Ende der Verfolgungen eben auch Verantwortung für die *salus imperii*, wie das Galeriusedikt, mit dem 311 zumindest im Westen die Verfolgung beendet wurde, sowie die sogenannte »Mailänder Übereinkunft« zwischen Konstantin und Licinius aus dem Jahr 313 deutlich machen. Das Christentum war nun prinzipiell mit den anderen Kulturen gleichberechtigt, und ein Kaiser hatte es zu seiner persönlichen Religion gemacht. Die Synode von Nicaea hat dies nicht nur erkannt, sondern durchaus positiv aufgenommen, indem in den von der Synode überlieferten sogenannten Canones nun die kirchlichen Strukturen denen des Reiches weithin angeglichen werden. Und die Bischöfe hat Konstantin in die Verantwortung für die *salus imperii* eingebunden, indem er ihnen, die von allen *munera* befreit wurden und den *cursus publicus* benutzen durften, zumindest teilweise die Zivilgerichtsbarkeit übertrug. Die verschiedenen Privilegien für die Funktionsebene der Kirche machen deutlich, wie Konstantin sie in den Beamtenapparat integrierte.



Konstantin – Christus

Hat Konstantin auch als Christ sein Kaisertum sakral verstanden, hat er eine neue christliche sakrale Begründung zu konstruieren versucht?

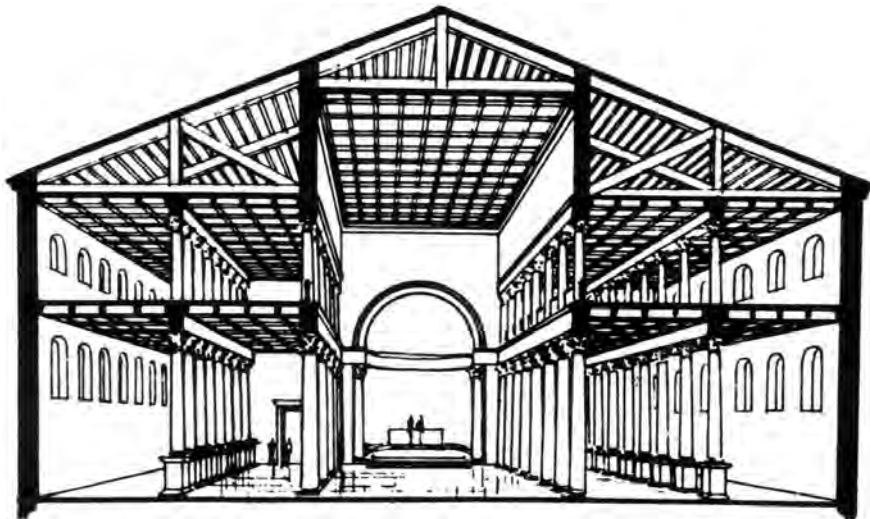
Wenn Konstantin, wie der gallische Panegyriker von 310 bezeugt, damals mit Apollo/Sol identifiziert wurde und sich auch selbst mit diesem Gott identifizierte, muß nun nach 312 auch nach seinem Verständnis von Christus und seiner Beziehung zu ihm gefragt werden. Hat sich der christliche Konstantin dann etwa auch mit Christus identifiziert, sich als sein Statthalter auf Erden angesehen?

In den in erstaunlich reicher Zahl erhaltenen Briefen des Kaisers – die meisten überliefert uns Euseb – kommt der Aspekt einer Sakralität seines Amtes durchaus zum Ausdruck. Sie zeigen, daß und wie Konstantin für sich ein ganz unmittelbares Gottesverhältnis postulierte, und dies eben na-

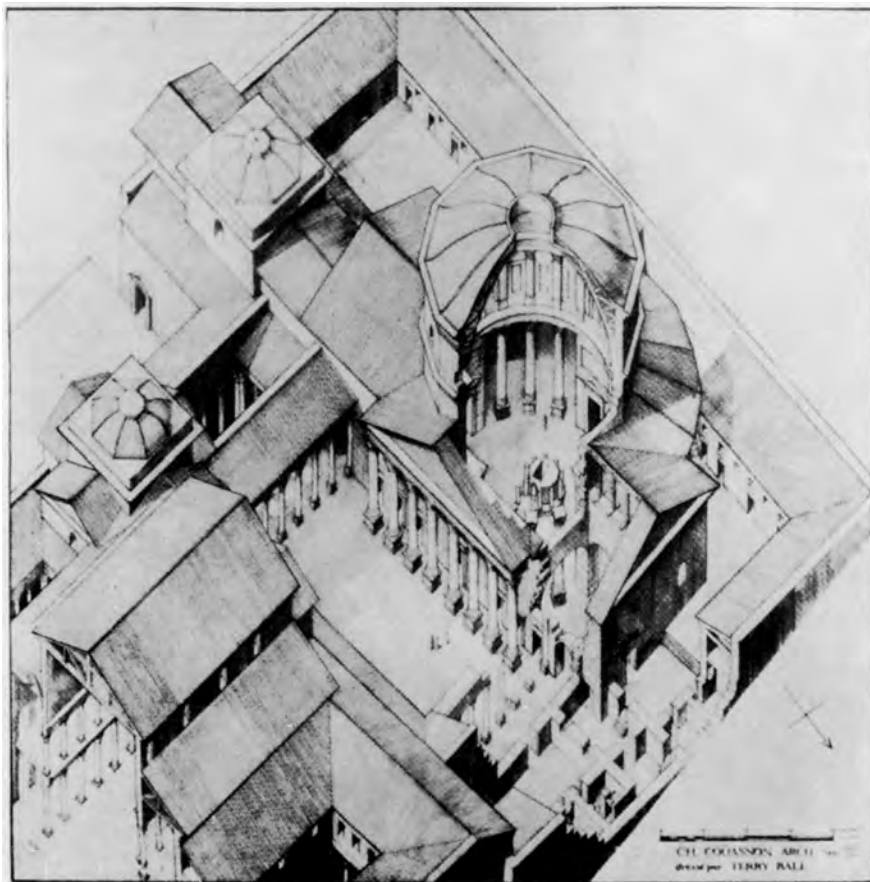
hezu unabhängig von einem christlichen Klerus.

Durch die göttliche Vorsehung ist er, der sich immer wieder als »Diener Gottes« bezeichnet, in sein Amt berufen worden. Durch göttliche Offenbarung weiß er, und zwar eigentlich er allein, welche Verehrung Gott angemessen ist.

Grundsätzlich ändert sich der Ton der Briefe auch nicht nach dem Sieg über Licinius, der Konstantin noch einmal bis zu seinem Tode zum Alleinherrscher über das Imperium Romanum machen sollte. Konstantin ist überzeugt, daß ihm Gott den Sieg gegeben hat, daß er das Werkzeug Gottes ist, durch ihn wirkt Gott Heil und Rettung, er steht in unmittelbarer Verbindung mit Gott.²⁰ In einem Brief an Euseb kann er vom Zusammenwirken der göttlichen Vorsehung und seinem Dienst als Kaiser sprechen. Immer wieder betont Konstantin in seinen Briefen seine Rolle in der Vorse-



Jerusalem, Grabeskirche, Links: Rekonstruktion nach Ch. Coüasnon. – Rechts oben: Rekonstruktionszeichnung von P. Lampl. – Rechts unten: Rotunde, Rekonstruktion nach Ch. Coüasnon.



hung Gottes als sein unmittelbares Werkzeug. Dahinter steht natürlich auch eine massive Geschichtstheologie, wie sie aber im 4. Jahrhundert bei vielen christlichen Autoren bezeugt ist.

Die Interpretation der Briefe Konstantins hat immer zu berücksichtigen, daß sie je aus einem ganz aktuellen Anlaß und sicher durch eine Kanzlei verfaßt wurden, fast ausschließlich ganz praktische kirchliche Angelegenheiten betreffen und uns (jedenfalls bei Eusebius als Tradenten) in einer Übersetzung aus dem Lateinischen vorliegen. Eine

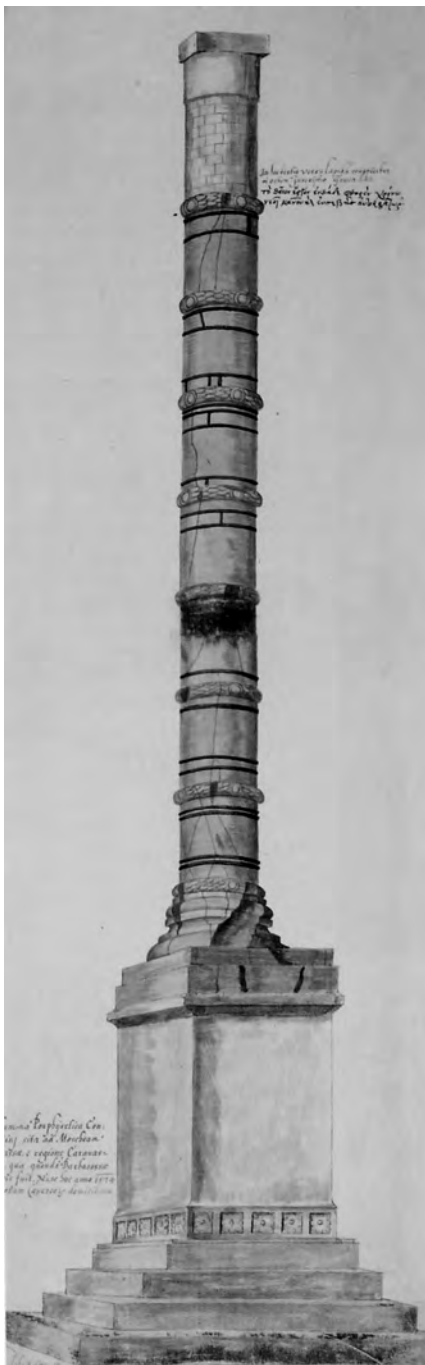
gewisse Ausnahme bildet ein ebenfalls bei Euseb überlieferter Brief an den persischen Großkönig,²¹ den man gelegentlich auch als die konstantinischste aller von Konstantin überlieferten Schriften bezeichnet hat. Dieser Brief macht deutlich, daß und wie Konstantin, der – wie er schreibt – mit Gottes Hilfe die ganze Ökumene²² befriedet hat, sich von Gott als dessen unmittelbarer Bundesgenosse auch in die Verantwortung für die Christen außerhalb der römischen Grenzen gerufen sieht. Der gewollte außenpolitische Effekt ist natürlich nicht zu übersehen.

Wie Konstantin die ihm von Gott unmittelbar übertragene Verantwortung für die Christen außerhalb des römischen Reiches in praktische Außenpolitik und Diplomatie sehr pragmatisch dann umsetzen konnte, zeigt die Anwesenheit eines gotischen Bischofs auf der Synode von Nicaea und die noch an das Lebensende Konstantins zu datierende Ordination des Lektors Wulfila zum Bischof der Christen im gotischen Reich durch Eusebius von Konstantinopel im Zusammenhang einer diplomatischen gotischen Gesandtschaft in der Hauptstadt.

In seinem unter dem irreführenden Namen *de vita Constantini* überlieferten Nachruf auf den verstorbenen Kaiser berichtet Euseb von in lateinischer Sprache am Hof gehaltenen Reden oder Predigten Konstantins, die dann im Auftrag des Kaisers ins Griechische übersetzt wurden. Eine solche Karfreitagspredigt des Kaisers überliefert Euseb dann im Anhang zu seinem Nachruf.²³ Selbstverständlich ist bei dieser Rede nicht eindeutig auszumachen, was hier auf kaiserliche Ghost Writer und vor allem auf die sicher theologisch gebildeten Übersetzer zurückgeht. Nach den jüngsten Untersuchungen muß diese *oratio ad sanctos* (der Titel ist nicht einheitlich überliefert), die früher meist als unecht galt, als wesentlich konstantinisch angesehen werden.

Der Schluß dieser »Predigt« thematisiert eine geschichtstheologische Sicht der eigenen Erwählung des Kaisers durch Gott. Gott ist der Urheber aller seiner »Heldentaten«, durch die er als Werkzeug der göttlichen Vorsehung erscheint. Er ist der Vollstrecker des göttlichen Weltregiments auf Erden.

Die in christlichem literarischen Zusammenhang überlieferten Texte (meist Briefe) Konstantins zeigen, daß und wie sich der erste christliche Kaiser als eigentlich alleinige Mittlerinstanz zwischen Gott, seinem Logos und den Menschen verstand. Die christliche Kirche ist für ihn, der ja noch nicht getauft ist und außer auf dem Totenbett nie an der Eucharistie hatte teilnehmen dürfen, eigentlich nur Mittel zum Zweck. Im Rahmen eines antiken Herrschaftsverständnisses waren diese Aussagen aber auch für christliche Theologen offenbar vorstell- und



Forum Constantini, Konstantinopel: Konstantinssäule. Zeichnung 1574 und Darstellung in der Tabula Peutingeriana.



akzeptierbar. Ein deutlicher Protest gegen ein solches christliches Herrscherverständnis ist jedenfalls nicht überliefert.

Angesichts der einerseits eindeutigen Option Konstantins für das Christentum mußte seine imperiale Selbstdarstellung in der neuen, oft als dezidiert christlich angesehenen Hauptstadt Konstantinopel in seinen letzten Lebensjahren irritieren. Die noch immer gelegentlich diskutierte Alternative »heidnisch« oder »christlich« führt aber in die Irre. Auch die eher pragmatische Lösung, daß Konstantin den Heiden ein Heide, den Christen ein Christ sein wollte, reicht zumindest nicht ganz aus. Allein die Münzprägungen machen deutlich, daß Konstantin auch als Christ das Kaisertum sakral deutete, sich selbst als *divus* verstand. Daß er auch so gesehen wurde, zeigen einige Quellen, die sich interessanterweise nicht ohne weiteres als »heidnisch« oder »christlich« klassifizieren lassen, sondern die noch fließenden Übergänge im 4. Jahrhundert deutlich machen.

Der Poet *Publius Optatianus Porphyrius*, wohl ein Altersgenosse Eusebs, der vielleicht Christ war, jedenfalls gelegentlich auf das christliche Bekenntnis des Kaisers durchaus positiv anspielt, hat Konstantin aus dem Exil eine ganze Sammlung panegyrischer Gedichte zum zwanzigjährigen Regierungsjubiläum zugesandt: »Von Osten her verlangen die Völker nach Deinem hoch ehrentwerten Namen, du einzigartiges Licht der Welt, in fortwährenden Gebeten (vota). Deine denkwürdige Gottheit (numen) wünschen sie sehnlichst herbei, ihr wollen sie dienen.«²⁴

Hier wird die traditionelle sakrale Kaiserideologie, seine Anrufung als *divus* ganz unbefangen mit positiven Hinweisen auf das Christentum des Kaisers verbunden. Und Konstantin hat es ihm gedankt, ihm nicht nur die Rückkehr aus dem Exil erlaubt, sondern ihn dann noch zweimal, 329 und 333, zum Stadtpräfekten gemacht.

In der von ihm gegründeten und nach ihm benannten neuen Hauptstadt ließ Konstantin auf dem Forum eine gewaltige Porphyssäule mit seinem Standbild errichten. Leider haben wir keine unmittelbaren zeitgenössischen Berichte über die inzwischen verlorengegangene Statue. Aus byzan-

tinischen Quellen seit dem 6. Jahrhundert, einer Darstellung in der *Tabula Peutingeriana* und späten Zeichnungen, steht zweifelsfrei fest, daß Konstantin sich hier im Zentrum seiner neuen Hauptstadt fast am Ende seiner Herrschaft als Sol/Helios mit dem typischen Strahlenkranz und dem Globus als Zeichen der Weltherrschaft hat darstellen lassen. Auch die durch byzantinische Schriftsteller überlieferte Inschrift bezeugt diese Deutung. Die ältere Forschung hat diese Statue entweder als Beweis für das Heidentum des Kaisers bis an sein Lebensende angesehen oder in apologetischer Absicht die Bedeutung heruntergespielt. Ich denke, daß auch hier die Alternative »christlich« oder »heidnisch« falsch ist. In diesem herausragenden Monument kaiserlicher Selbstinszenierung wird man eine Identifizierung Konstantins mit Sol=Christus sehen müssen. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang auch eine Inschrift an einer Konstantinstatue im pisidischen Termessos, die ebenfalls nach 324 zu datieren ist: *Constantin dem (neuen) Helios, der alles überschaut*. Offenbar sahen auch viele Christen in dieser Identifikation wenig Probleme.

Euseb berichtet in *de vita Constantini* IV 58–71 aus eigener Anschauung über den Tod des Kaisers am 22. Mai 337, die Begräbnisfeierlichkeiten und die durch Abriß und Überbauung in türkischer Zeit archäologisch nicht mehr nachweisbare Apostelkirche als das von Konstantin ausdrücklich für sich selbst geplante und errichtete Grabmal. Leider klafft bei der Beschreibung des Baues eine größere Lücke im Text. Im Gedenken an die zwölf Apostel, so Euseb, errichtete der Kaiser zwölf Stelen für die Apostel, in deren Mitte sein Sarkophag stand. Nach Eusebs Interpretation ließ sich Konstantin also gleichsam als dreizehnter Apostel inmitten der Gruppe der zwölf Apostel begraben, um so der Gebete an den Apostelstelen teilhaftig zu werden. Im Anschluß an diese Beschreibung, die leider keine Schlüsse auf das Aussehen der Kirche zuläßt, berichtet Euseb noch von der Taufe des Kaisers und daß er sich eigentlich wie Christus im Jordan hatte taufen lassen wollen.

Jedem unbefangenen Leser ist deutlich, daß es sich um eine Interpretation Eusebs der von Konstantin noch zu Lebzeiten genauestens geplanten eigenen Grablege handelt, die wohl kaum die Intentionen des Kaisers wiedergibt. Was aber war die Intention des Kaisers bei diesem merkwürdigen Arrangement? Andere, von Euseb unabhängige Quellen über die Beisetzung Konstantins stehen uns leider nicht zur Verfügung. Angesichts der späteren Verehrung

Konstantins im Osten als »Apostelgleicher« und dreizehnter Apostel in Parallele zu Paulus, die aller Wahrscheinlichkeit nach durch Euseb erst angestoßen worden ist und wohl nicht auf den Kaiser selbst zurückgeht, hat Eusebs Interpretation weithin plausibel erscheinen können. Nach seinem Bericht hatte aber der Sarkophag des Kaisers eine derartig hervorragende Stellung im Zentrum der Apostelstelen, daß die Interpretation, die er dem Grab Konstantins gibt, so nicht stimmen kann. Alles deutet darauf hin, daß Konstantin sich gleichsam als »Christus« im Kreise der Apostel habe bestatten lassen, verstanden wohl als Christusgleicher, als irdisches Abbild beziehungsweise Statthalter Christi, was gleichsam als der erste Versuch einer christlichen Fortführung der traditionellen Consecration eines toten Kaisers verstanden werden muß.²⁵

Die Porphyrsäule in Konstantinopel und das Begräbnis des Kaisers ergeben das uns irritierende Bild des wohl direkt auf Konstantin zurückgehenden Versuches, in einer Angleichung seiner Person an Sol/Christus eine neue, nun christliche Kaiserideologie zu formulieren. Wir haben es also mit einem fast bruchlos erscheinenden Übergang von einer nichtchristlichen zu einem ersten Versuch einer christlichen Kaiserideologie zu tun.

Dreizehnter Apostel

Die christliche Kirche hatte offenbar kaum Probleme, den christlichen Kaiser nun auch als einen eben christlichen *pontifex maximus* zu akzeptieren, jedenfalls hat sie die Eingriffe des Kaisers in die kirchlichen Angelegenheiten nicht nur erduldet, sondern akzeptiert und gelegentlich sogar gefordert.

Der erste Versuch einer neuen christlichen Kaiserideologie, einer nahezu Identifizierung von Konstantin mit Christus, ist dagegen ganz offensichtlich für den hochgebildeten Theologen und Bischof Euseb von Caesarea bei aller Liebe und Verehrung für Konstantin, die ihm die Nachwelt übel angekreidet hat, eben nicht akzeptabel gewesen. Seine Interpretation des Grabes des ersten christlichen Kaisers muß als deutliche theologische Korrektur der Vorstellungen Konstantins angesehen werden, dem er jede göttliche Stellung abspricht, indem er ihn als der Fürbitte der Apostel bedürftig unter diese einreihet. Nach dem Bericht über den Bau der Kirche für sein Grab berichtet Euseb: »Das alles weihte der Kaiser ein und verwiegte für alle Zeiten das Andenken der Apostel unseres Erlösers. Er ließ ihn also bauen, doch hatte er dabei noch etwas anderes im Sinn, was zuerst

verborgen blieb, aber schließlich bei seinem Ende allen offenbar wurde. Er liess nämlich für den gebührenden Zeitpunkt seines Endes dort für sich einen Platz anlegen, weil er aufgrund seines ungeheuren Glaubenseifers plante, dass seine eigene (irdische) Hülle nach seinem Tod Anteil an der Anrufung der Apostel bekommen sollte, so dass er auch nach seinem Ende der Gebete für würdig erachtet werden könnte, die dort zu Ehren der Apostel erklingen würden ...«²⁶

Die theologische Anstößigkeit dieses von Konstantin offenbar minutiös geplanten Konzeptes ist auch später empfunden worden. Unter Constantius II., dem letzten überlebenden Sohn Konstantins, wurde in den fünfziger Jahren durch die Translation von Apostelreliquien die Kirche mit dem Grab Konstantins wirklich erst zu einer Apostelkirche und der Kaiser mehr oder weniger ausquartiert.

Die besondere Sakralität eines christlichen Kaisertums hat nach Konstantin im Osten und Westen je sehr verschiedene Ausprägungen gefunden. Seit Konstantin aber haben alle christlichen Kaiser die Rolle eines christlichen *pontifex maximus* in der Kirche wahrgenommen. Knapp ein Jahrhundert später stellt der Kirchenhistoriker Sokrates im Proömium zum fünften Buch seiner Kirchengeschichte knapp und deutlich fest: »Seit die Kaiser anfangen, Christen zu sein, hängen von ihnen die Angelegenheiten der Kirche ab, und die größten Synoden geschahen und geschehen nach ihrem Willen.«²⁷

Anmerkungen

1. Das Amt des *pontifex maximus* hatten seit Augustus die Kaiser, die so die Oberaufsicht über das offizielle religiöse Leben des Imperium Romanum hatten. Sie hatten die Verantwortung für den ordnungsgemäßen offiziellen Kult der Götter.
2. J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, 21880 = Jacob Burckhardt, *Gesammelte Werke* I, Berlin o. J., 271.
3. M. Clauss, *Kaiser und Gott*, Darmstadt 2002.
4. Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* I 2,23.
5. Besonders Eutropius, *Brev.* X 2, und im 5. Jahrhundert Zosimus, *hist.* II 8f.
6. *Panegyrici latini* VII (6), 21.
7. Die von den beiden Autoren im Abstand von etwa zwanzig Jahren ziemlich unterschiedlich beschriebene Darstellung der berühmten Vision vor der Schlacht gegen Maxentius an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312 findet sich bei Laktantius, *de mortuis persecutorum* 44; bei Eusebius, *de vita Constantini* I 28–30.
8. Eusebius, *de vita Constantini* I 44. Es handelt sich bei diesem Werk nicht um eine Biographie, sondern um einen Panegyricus auf den verstorbenen Kaiser!
9. Eusebius, *de vita Constantini* IV 24. In der Forschung ist umstritten, ob es sich bei dieser

Formulierung um ein Bischofsamt für die äußeren Angelegenheiten der Kirche oder ein Bischofsamt über die Menschen außerhalb der christlichen Kirche, die Heiden handelt. Der griechische Text ist an dieser Stelle nicht ganz eindeutig.

10. Deutsch: Zusammenkünfte. Das lateinische Wort *concilium* bedeutet dasselbe. Eine Unterscheidung zwischen Synode und Konzil kennt die antike Kirche nicht, sie ist erst neuzeitlich.
11. Seit seiner Bonner Dissertation hat der Saarbrücker Historiker K. M. Girardet dieser Frage eine große Anzahl von Einzeluntersuchungen gewidmet.
12. H. C. Brennecke/U. Heil/A. v. Stockhausen/A. Wintjes, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 3. Lieferung, *Athanasius Werke* III 1,1, Berlin/New York 2007, 77–126, die deutschen Übersetzungen der kritischen Edition der Dokumente dieser Auseinandersetzung von H.-G. Opitz aus den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, sowie XIX–XXXVIII ein Versuch einer Chronologie der Ereignisse bis zur Synode von Nizäa.
13. Brennecke/Heil/v. Stockhausen/Wintjes, *Dokumente* (Anm. 12), Dokument 19 (= Opitz, Urkunde 17).
14. Akten der Synode sind nicht erhalten. Die überlieferten Briefe des Kaisers und anderer in deutscher Übersetzung bei Brennecke/Heil/v. Stockhausen/Wintjes, *Dokumente* (Anm. 12), 105–120.
15. Eusebius, *de vita Constantini* III 6–11.
16. Eusebius, *de vita Constantini* III 10,2–3.
17. Ebenda III 12.
18. Brennecke/Heil/v. Stockhausen/Wintjes, *Dokumente* (Anm. 12), Dokument 27f.
19. Ebenda, Dok. 30,1.
20. Besonders betont im Brief an Shapur bei Eusebius, *de vita Constantini* IV 9–13.
21. Eusebius, *de vita Constantini* IV 9–13.
22. Ökumene = Imperium Romanum.
23. In den modernen kritischen Ausgaben der *vita Constantini* leider nicht mit abgedruckt. Der Text dieser Predigt findet sich nur in älteren Ausgaben; eine deutsche Übersetzung fehlt bisher.
24. Übersetzung nach M. Clauss, *Konstantin der Große und seine Zeit*, München 1996, 54 ff.
25. St. Rebenich, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 4 (2000), 301–324.
26. Eusebius, *de vita Constantini* IV 60,1f.
27. Sokrates, *Kirchengeschichte*, hg. von G. C. Hansen, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Neue Folge 1, Berlin 1996, 275,3 f. Eine deutsche Übersetzung dieser Kirchengeschichte des 5. Jahrhunderts steht bisher leider nicht zur Verfügung.

Prof. Dr. Hanns Christof Brennecke, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I (Ältere Kirchengeschichte), Institut für Kirchengeschichte, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstraße 6, D–91054 Erlangen, Hanns.C.Brennecke@theologie.uni-erlangen.de