

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΝΕΑ ΣΕΙΡΑ

ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΙΜΗΤΙΚΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ
ΣΤΟΝ ΟΜΟΤΙΜΟ ΚΑΘΗΓΗΤΗ
ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΑΘ. ΓΛΑΒΙΝΑ

ΑΝΑΤΥΠΟ



ΤΟΜΟΣ 16
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2006

Dr. IOANNIS KOUREMBELES / Aristoteles-Universität von Thessaloniki

BISCHOFSAMT UND KAISERAMT
IN DER KONSTANTINISCHEN EPOCHE:
EINE HISTORISCH-THEOLOGISCHE BETRACHTUNG

EINFÜHRUNG

Meiner Ansicht nach ist es ohne bestimmte theologische Hinweise schwer, die Bedeutung zu verstehen, welche der Institution des Bischofsamtes während der Zeit von Konstantin d. Gr. verliehen wurde. Daher werde ich als Erstes versuchen, diejenigen wichtigen theologischen Bemerkungen, die ich für unerlässlich erachte und die einen historischen Wert haben, in Umrissen zu beschreiben. Vorab möchte ich außerdem noch anmerken, dass die Wende der konstantinischen Zeit bei mir den Vorrang in diesem Vortrag besitzt, in der auch die Aufgaben des Bischofs eine Änderung erfahren. Aus diesem Grund trage ich meine Auffassungen vor.

Es wird gesagt, dass die Religionspolitik von Konstantin d. Gr.¹ in der Geschichte der Menschheit nicht so sehr deswegen eine besondere

1. Zur hier behandelten Politik und allgemein dem Werk Konstantins aus religiöser Sicht kann man Informationen aus den folgenden Texten schöpfen: E. Gibbon, *Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Reiches*, Leipzig 1801; J. Burckhard, *Die Zeit Konstantins des Großen*, Basel 1853; E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, 1913; N. H. Baznes, *Constantine the Great and the Christian Church*, 2. Aufl. H. Chandwick 1972; Ch. Pietri, *Mythes et réalités de l'Église constantinienne*, in: *Les Quatre Fleuves* 3 (1975) S. 22-39; G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, in: *RSR* 8 (1928) S. 516-551; N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church* (PBA 15), London 1929 (Oxford ²1972); H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, in: *AAWG.PH III-34*, Göttingen 1954; Ders., *Konstantin der Große* (UB 29), Stuttgart 1958; J. Vogt, *Bemerkungen zum Gang der Konstantinforschung*, in: A. Stuißer (Hrsg.), *Mullus. Festschrift für Th. Lauser* (JbAC.Ergbd. 1), Münster 1964, S. 374-379; Ders., *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, München ²1960; Ders., *Constantinus der Große*, in: *RAC III*, S. 306-379; J. H. Diesner, *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin 1964.

Bedeutung erlangte, weil ein römischer Kaiser das Grundprinzip der Religionsfreiheit ins Leben rief oder weil er selbst zum Christentum übertrat², sondern vor allem, weil diese seine Initiative schließlich mit der Ersetzung der *kosmozentrischen* Weltanschauung der griechisch-römischen Antike durch die entsprechende *theozentrische* Lehre des Christentums verbunden wurde³. Offenkundig getreu dem *synkretischen Enotheismus* seines Vaters⁴, räumt Konstantin dem monotheistischen Christentum Raum ein, weil er wohl die Ökumenizität überzeugend fand, welche der christliche Monotheismus, der Gott in der Welt mit Körper erschienen sein ließ, aber nicht wollte, dass sich Gott mit der Welt vermischt, in jener für einen ökumenischen Vorschlag günstigen Zeit beanspruchte⁵. Wir müssen daran denken, dass wir über eine Epoche sprechen, in der man vielleicht in recht großem Unterschied zu heute glaubte, dass die göttliche Güte zum materiellen (und nicht nur zum spirituellen) Fortschritt des Menschen in enger Beziehung steht. Die Verehrung des Allmächtigsten, der Gottheit, war ein Teil des menschlichen Lebens und prägte die alltägliche Realität.

Es ist darüber hinaus bekannt, dass in dieser Zeit Konstantins

2. Das geschah 312, und wie es scheint, «*The first Christian emperor was residing in the west for several years after his conversion, and most probably attended the Council of Arles throughout its sessions*» [(vgl. Ch. Odahl, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, in: *The Journal of Religious History*, 17/3 (1993) S. 274-289, hier S. 283)].

3. Siehe V. Pheidas, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία (Kirchengeschichte)*, Band A, Athen 2002, S. 320. Ich hätte gerne über *theanthropozentrische* (und nicht einfach über *theozentrische*) Lehre gesprochen.

4. Vgl. N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, 2006, S. 116.

5. Tatsächlich wird im *Panegyrikos* nunmehr, im Jahre 311, die Anrufung Gottes anonym mit dem Geist verbunden, der die gesamte Welt regiert, während die apophatische (ökumenische) Annäherung im *Panegyrikos* von 313 noch deutlicher ist, wo es heißt, dass der eine Gott so viele Namen habe, wie die Völker der Ökumene Sprachen haben, und es handele sich um eine Macht, die sich über dem Himmel befinde. Siehe mehr in Pheidas, a.a.O., S. 321. Es ist anzumerken, dass der christliche Monotheismus, wie wir weiter unten sehen werden, einen monotheistischen Vorschlag deutlich machte, der die göttliche innere Kommunion nicht annullierte. Ganz im Gegenteil spürte er einen in dem Maß realen Gott, in dem er dem Menschen gemäß seinen Fähigkeiten erlaubt, diese innere Kommunion als keine Bedrohung für die göttliche Einheit zu erkennen. Der synkretische Enotheismus erlebte also eine Unzulänglichkeit gegenüber dem überblickenden Ausdruck des Christentums, der Gott in der Welt existieren lassen wollte, aber keinen Gott wünschte, der aus den Begrenzungen der Welt hervorgegangen ist.

Eusebius von Cäsarea⁶ in seinem Denken und seinen Schriften eine *politische Theologie* bevorzugt, welche als die stabile Basis der gesamten byzantinischen politischen Ideologie angesehen wird, indem er sagt, dass der Träger der Königsmacht der «Auserwählte» und «Freund» Gottes sein müsse, der seine *gottgegebene* Königsherrschaft über die gesamte Ökumene ausüben müsse. Offenbar wurden durch diese Perspektive das «charismatische Verhältnis» Konstantins zum Christentum und das christliche Verständnis der Königsmacht präsentiert. Diese war nunmehr «verpflichtet», ihre Substanz aus dem *triadischen Monotheismus* des Christentums zu schöpfen, wo *der Kaiser als Träger einer Institution von Gottes Gnaden existieren konnte und nicht als institutioneller Ausdruck einer Gottheit*. Apostel Paulus hatte diese theologische Grundlage gelegt und ihren christologischen Charakter betont. Die Kirche als Leib Jesu war zugleich auch die, welche den Körper ihrer Welt suchte. Sie mochte nicht von dieser Welt sein, weil ihr Haupt das göttliche Wort selbst ist, aber sie befindet sich in dieser Welt, da das Wort die gesamte Weltlichkeit erfasste und würdigte und das «τὸ εἶναι ἴσα ἀνθρώπῳ» (*das gleich dem Menschen Sein*), also seine anerzogene *Wesensgleichheit* mit den Menschen nicht für Hybris (Entwürdigung - Abwertung) erachtete⁷.

6. Zur *Vita Constantini (VC)* des Eusebius: der griechische Text wurde von F. Winkelmann in: Eusebius Werke, Bd. 1: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Berlin 1975, herausgegeben. Eine Übersetzung ins Englische von E. C. Richardson in: *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2. Reihe, Bd. 1, Grand Rapids 1986. Für das Werk von Eusebius' Kirchengeschichte gibt es auch die deutsche Übersetzung von Ph. Haeuser und H. A. Gärtner in der von H. Kraft, *Eusebius' Kirchengeschichte*, München 1967 herausgegebenen Edition. Zu diesem Werk von Eusebius siehe auch K. Mbonis *Τὸ ἔργον Εὐσεβίου τοῦ Παμφύλου «Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως»*, Athen 1939 (in Griechisch).

7. Diese dogmatische Wahrheit wird klar im Konzil von Chalkedon ausgedrückt. In der Zeit Konstantins werden jedoch alle grundlegenden theologischen Fundamente gesetzt, die in Chalkedon als ökumenisch bewertet werden, und erst auf diesem Konzil (451) nimmt man den Adjektiv «ökumenisch» als Titel für Nikaia-Konstantinopel an. Was den Terminus «Homousios» betrifft (vor und nach Nizäa) vgl. A. M. Ritter, *Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen*, in: Ders. (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, FS für C. Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, S. 404-423; W. A. Bienert, *Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit*, in: ZKG 90 (1979) S. 151-175; H. Ch. Brennecke, *Zum Prozess gegen Paul von Samosata. Die Frage nach der Verurteilung des Homousios*, in: ZNW 75 (1984) S. 270-290;

Daher kann Konstantin, wie wir ihn vor allem in den Schriften des Eusebius von Cäsarea beschrieben sehen, dem weltlichen Ausdruck des Christentums Raum gewähren, begreift jedoch zugleich, dass das Christentum kein weltliches ekklesiastisches Objekt hat (und auch nicht sucht), und daher im Grunde genommen keine weltliche Vertretung von der Person des Kaisers oder dem Klerus (den Priestern) beansprucht. Die Bekämpfung der Lehre des Arius zeigte eindeutig, dass das Christentum letztendlich keinen geschaffenen Vermittler zwischen Gott und den Menschen akzeptieren konnte. Das Wort (Logos) ist Gott und umgibt (trägt) die Welt, ohne sich mit ihr zu durchmischen.

Wir wollen jedoch näher betrachten, was Konstantin selbst angeht: Konstantin blieb noch immer der *Pontifex maximus*, verzichtete also nicht vollständig auf diejenigen traditionellen Riten, die ihm als nicht allzu unvereinbar mit dem christlichen Glauben erschienen. Zwar verweigerte er im Jahre 313 die Teilnahme am heidnischen Triumphzug und schaffte im Jahre 315 die heidnischen Riten der Zehnjahresfeier ab, doch akzeptierte er den Titel eines *Pontifex maximus*, der ihm die Oberaufsicht über den heidnischen Kult und die Priesterschaft gab⁸. Offenbar glaubte er, dass die dynamische Ökumenizität des Christentums auch die Bewahrung der alten heidnischen Religiosität stützen könnte. Das gleiche konnte nicht durch die Erwählung der alten heidnischen Religion erfolgen, da diese sich gegenüber der religiösen Verschiedenartigkeit nicht als tolerant erwiesen hatte (das Christentum war noch nicht in der Praxis als Staatsreligion auf diese Toleranz überprüft worden). Nur so blieb also die römische Religion die offizielle Religion, und in dieser hatte Konstantin offensichtlich einen Platz *religiöser Existenz*. Er begriff wahrscheinlich, dass das Christentum, das gegen die institutionelle Vergöttlichung des Kaisers war, einen Kaiser forderte, der nicht die Beziehung zum Göttlichen zu religionisieren drohte⁹. Augenscheinlich rang er, wie ich glaube, bis zu

F. Dinsen, *Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, (Diss. Theol. Masch.), Kiel 1976; Ch. Stead, *Homousios*, in: RAC XVI, Stuttgart 1994, S. 364-433.

8. Zum von Konstantin übernommenen Amt des *Pontifex maximus* und dem Weiterbestehen dieses Titels im Osten bis 379 und im Westen bis 382 (Gratian) vgl. J.-R. Palanque, *L'Empereur Gratien et le grand pontificat*, in: Byz. 50 (1980) S. 137-147.

9. Trotzdem war die «kirchliche Gesetzgebung» Konstantins ein erster Schritt in Richtung der Religionisierung des christlichen Lebens. Das Christentum genoss

seinem Lebensende mit diesem *theologischen Ereignis*, und mit ständiger persönlicher Besorgnis kam er zu dem Schluss, die *christliche Staatsform* zu unterstützen, welche die Einheit und den Frieden forderte¹⁰. Seine Darstellung als charismatischer Empfänger des göttlichen Rufes impliziert also nicht die Realisierung der göttlichen Vertretung in seiner Person. Auf jeden Fall waren im Rahmen der neuen Religionspolitik, die er umsetzte, seine Maßnahmen in Richtung auf die Religionsfreiheit Schritte, die im Prinzip die heidnische – nicht ökumenische – Religion abschafften, die nicht in der Lage war, sich den ökumenischen Flügelschlägen der neuen Politik zu öffnen.

Konstantin entfaltete einen ständigen Kontakt zu den Bischöfen¹¹, offenbar zielte er auf die weltliche Realisierung der ökumenischen Beziehung und der Begegnung der Gemeinden unter der dauerhaften Vorherrschaft Gottes. Theologisch gesehen befindet sich dieser Gott *in sich* (ad intra) in Kommunion mit seinem triadischen Wesen und *nach außen* (ad extra) mit einer Welt, die in der Leibesoffenbarung Gottes (Abendmahl) vereint wird, ohne dass jedoch diese Offenbarung die Identifikation Gottes mit der Welt legalisiert¹².

einen de jure ganz besonderen Status, und wir können zwar nicht von einer Staatsreligion sprechen (eine vor den theodosianischen Gesetzen völlig anachronistisch erscheinende Bezeichnung), aber doch von einer Glaubensgemeinschaft, der immer stärker ein offizieller Rang zuerkannt wurde, allein aufgrund der sie betreffenden Gesetzestexte. Bibliographisch zu diesem Thema vgl. K. Vogt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936=Aalen²1965, insbesondere S. 1-43; K.-L. Noethlich, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Phil., masch., Köln 1971, S. 6-45; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècle)*, Paris²1989.

10. Offenbar spürte er, dass die durch den Apostel Paul bekannte *«Politische Theologie»* das christliche Denken beherrschte. In ihr war kein Platz für die Hervorhebung des Trägers der Kaisermacht (König) sondern für die getragene Macht (Königtum). Das ist wichtig, denn während die offizielle heidnische Religion zum Kaiserkult geführt hatte, wehrte das Christentum diese Verquickung ab, ohne jedoch die Heiligkeit der Kaisermacht zu leugnen. In dieser Heiligkeit war Platz für einen christlichen Kaiser, der charismatisch seine Macht beweisen könnte, indem er im ekklesiastischen Leib Christi, welcher der einzige *König der Könige* ist, an der Kommunion teilnimmt. Konstantin befahl daher, dass seine Statuen aus den heidnischen Tempeln entfernt und die Opfergaben an den Kaiser verboten werden.

11. Siehe *Eusebius-Kirchengeschichte*, 1, 52. 2,4. 3,6 ff.

12. Auch Konstantin selbst verwendet ein dem oben Angeführten analoges Schema (*ad intra- ad extra*), um sein Verhältnis zu den Bischöfen darzulegen. Der Ausdruck Konstantins bei seinem Festmahl mit den Bischöfen ist bezeichnend. Er

Auf diese Weise blieb Gott prinzipiell ökumenisch, egal, ob der Kaiser mit ihm in seinen weltlichen Schlachten siegte (oder mit dem Symbol seines Kreuzes)¹³ oder nicht¹⁴. Des weiteren blieb er nicht durch die Institution des Bischofs ökumenisch, sondern weil die bischöfliche Ausdrucksweise bedeutete (oder zumindest theologisch bedeuten sollte), dass die Funktionalität eines harmonisch funktionierenden Raumes bestätigt würde, wo das einzige mögliche Subjekt, durch das die Charismen aller Menschen kommunizieren können, der dreieinige Gott selbst ist. Der dreieinige Gott bedarf keiner Kommunion. Er kommuniziert triadisch in sich selbst (ad intra) und drückt sich leiblich in der Welt durch Jesus Christus aus, der ein triadisches *Glied* und kein *Teil* der Welt ist. Der Mensch hat also das Bedürfnis zur Kommunion mit dem Vorbild eines triadischen Schemas, das weder das Prinzip zugunsten der Differenzierung noch die Differenzierung zugunsten des Prinzips aufhebt.

All das zeigt, dass die theologische Problematik jener Zeit nicht beiseite geschoben oder negativ in dem Sinne verbucht werden darf, dass in dieser Epoche die Bischöfe zusammen mit dem Kaiser das Dogma institutionalisierten und unbeweglich machten. Ja, diese Gefahr bestand, und vielleicht aus einer solchen Sicht heraus entzweite sich Konstantin später mit dem nunmehrigen Bischof Athanasius im Glauben, dass man letztendlich nicht auf der Terminologie beharren dürfe, wenn diese ihr ökumenisches Blickfeld allgemein aus den Augen verliert und die Einheit in der Praxis bedroht.

Ich bin der Ansicht, dass auch der Ausdruck des Bischofsamtes in dieser Zeit die bekannten dogmatischen Kontroversen zum triadischen

sagt zu ihnen: «ὁμειζς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ Θεοῦ καθιστάμενος ἂν εἶην» (VC, 4,24).

13. Zu diesem Traum des Kaisers s. VC 1. 28.2.

14. Nur im Rahmen der alten Religion könnte der Kaiser den liebenden Gott in das Schlachtfeld der Menschen heruntersetzen. Doch man sollte die Aussage *τούτω νικά* auch so übersetzen: *Dadurch (durch das Kreuz Christ) wirst du wahrhafter Sieger*. Somit kann man sagen, Konstantin wäre auf seine Art bereits Christ, und tatsächlich setzte er sofort nach seinem Einzug in Rom eine *politische Theologie* ins Werk, die seinen Sieg durch göttliche Erwählung und übernatürliches Eingreifen erklärte, aber dieses Eingreifen schadete nicht dem Eingreifen Gottes für alle Menschen. Konstantin selbst war derjenige, der die vom Martyrium der Verfolgungen verwundeten Väter von Nizäa an den Wunden küsste, wie viele Kirchenhistoriker sehr schön beschreiben. Vgl. K. Karastathis, *Μέγας Κωνσταντῖνος: Κατηγορίες και ἀλήθεια*, Athen 2007, S. 84 f., 91 f.

Dogma und dem Verständnis des *christologischen Ereignisses* und seiner ökumenischen Bedeutung für die Welt durchläuft. Freilich wurde auf der Ebene der theologischen Problematik und Formulierung das Ringen um Klarheit und Ökumenizität mit der Zeit und nicht auf einmal (automatisch) im kirchlich-synodalen Leben gewonnen, das jetzt mit der staatlichen Macht zu kooperieren hatte. Man muss jedoch tatsächlich sehen, dass das Bischofsamt in jener Zeit bereits mit einer *politischen Theologie* liebäugelte, in der die Einmischung des Staates in die Lösung kirchlicher Differenzen und Probleme gepflegt wurde¹⁵. Zum Beispiel sieht man das bei dem Fall der Verlegung des Ortes für die Synode, für die anfänglich Ankara bestimmt worden war, aber zum Schluss wurde Nizäa als synodaler Ort gewählt. Der Kaiser übernahm die Reisekosten der Bischöfe, weil er nicht wollte, dass die Lösung des Problems der Kirche anheim fällt. Mit alledem erreichte er auch, dass das Konzil sich widerspruchlos um ihn herum versammelte, dass in Nizäa nicht nur die Kirche zusammenkam, sondern dass eine repräsentative Versammlung der Reichskirche stattfand¹⁶. Da ergriff Eusebius von Cäsarea die Gelegenheit, dass der an der Einheit interessierte Kaiser anwesend war, der in der Synode für die Eintracht der Väter vieles getan hatte, und vertrat die theologische Richtung, die Konstan-

15. Ich stimme Ch. Pietri und Ch. Marksches (*Das Entstehen der einen Christenheit*, hrsg. von Ch. und L. Piétri, Freiburg-Basel-Wien, 2005, S. 274) zu, wo das Thema besprochen wird, dass die theologischen Streitigkeiten deswegen erheblich gewalttätiger als vorhergehende Konflikte ausfielen, weil sich die Staatsmacht in sie eingemischt hatte. Die neue Rolle im innerkirchlichen Streit konnten römische Kaiser nur einnehmen, weil sich Konstantin entschlossen hatte, seine Aufgabe der Friedenssicherung im ganzen Reich auch auf die christliche Kirche auszuweiten, sie vor ihren eigenen inneren Zerwürfnissen zu schützen und ihre Einheit um jeden Preis zu gewährleisten. Trotzdem wurde, wie die oben genannten Forscher bemerken, der Sieg der neunizänischen Theologie unabhängig von kaiserlichem Druck erarbeitet. Der letztendliche Sieg der nizänischen Theologie in neunizänischer Modifikation ist weniger ein Ergebnis kaiserlichen Handelns im Raum der Kirche, sondern vor allem angestrebter theologischer Arbeit dreier Generationen von christlichen Theologen. Kaiser Theodosios half freilich dabei, dass das Resultat dieser Arbeit im Osten durchgesetzt wurde.

16. Der Fall des Konzils von Arles hatte ihn belehrt. Deswegen änderte er den Konzilsort (statt Ankara in Nizäa) nicht nur, damit die westlichen Bischöfe einen leichteren Zugang hätten, sondern weil er genau begriffen hatte, wie sehr der örtliche Bischof (hier der Antiarianer Marcellus) die Dinge beeinflussen konnte. Mit seinem Eingreifen änderte er rechtzeitig den Konzilsort, ein Beschluss, zu dem wohl auch Eusebius von Cäsarea positiv beigetragen hatte. Vgl. Drake, a.a.O., S. 125.

tin unterstützte. Konstantin verlangte, dass zur Abwehr ketzerischer Meinungen der Begriff *ὁμοούσιος* (gleichen Wesens) eingeführt werde¹⁷. Der Sohn Gottes sollte dadurch als eines oder gleichen Wesens mit dem Vater definiert werden¹⁸.

Jedoch fand vor der Synode von Nizäa die Synode von Arles statt (314). Zum ersten Mal übernahm ein römischer Kaiser die Initiative, eine Synode von Bischöfen jeglichen Ranges einzuberufen. Sein Akt hob das Niveau eines solchen Konzils und veränderte seine Natur. Ein erhaltener Brief¹⁹ zeigt, dass er den eingeladenen Bischöfen auch die staatliche Post zur Verfügung stellte. Das war ein Schritt, der ihnen Erleichterungen bei ihren Reisen garantierte und den Bischöfen ein hohes Ansehen verlieh. Der Beschluss Konstantins, Bischöfe aus allen Provinzen, die unter seiner Verwaltung standen, einzuladen, unterstrich das Neue in den Beziehungen des Staates mit den Bischöfen.

2. BEISPIELE FÜR DIE BEZIEHUNG KONSTANTINS ZU DEN BISCHÖFEN

Ein sehr bedeutsames Beispiel für die Beziehung Konstantins zu den Bischöfen ist das Konzil von Arles (314)²⁰, auf dem Donatus noch einmal verurteilt und Caecilian anerkannt worden war. Das Besonde-

17. Man muss feststellen, dass der Beitrag des Hl. Athanasius, der in dieser Zeit Diakon war, eine sehr große Bedeutung besaß. Ich bin der Meinung, dass Konstantin wohl ratlos gewesen war, als er Athanasius ins Exil schicken sollte. Wie bekannt, setzte der Sohn Konstantins, Konstantios, wieder Athanasius in Alexandria ein und betonte dazu, dass sein Vater, wenn er nicht gestorben wäre, es getan hätte. Zum Wort *ὁμοούσιος* soll angemerkt werden, dass Eusebius es gebraucht, um Krispus, den Sohn Konstantins, mit seinem Vater zu vergleichen. Er sagt, dass Krispus gottgeliebter Basileus ist, seinem Vater in allem gleich (*τὰ πάντα τοῦ πατρὸς ὁμοίω*). Siehe *Eusebius-Kirchengeschichte*, Buch 10, Kap. 9.

18. Vgl. Kraft, *Eusebius-Kirchengeschichte*, S. 61. Dieses Interesse wird von Eusebius theologisch in der Phrase ausgedrückt, dass Christus, «mehr als ein Prophet bewundert und als ein wahrer und einziger Hohepriester und vor aller Zeit ins Dasein getretener Logos Gottes Achtung und Verehrung vom Vater her übernommen hat und als Gott angebetet wird», vgl. in Kraft, *Eusebius-Kirchengeschichte*, S. 93-94. Eusebius zeigt klar, dass er den Christus als eine und dieselbe Person mit der des (nicht geschaffenen) Logos versteht.

19. Siehe mehr dazu bei H. A. Drake, *The Cambridge Companion to the age of Constantine*, (5. The impact of Constantine on Christianity), S. 111-136, hier S. 118.

20. Vgl. K. M. Girardet, *Konstantin der Gr. und das Reichskonzil von Arles (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte*, in: D. Papandreu (Hrsg.), *Oecumenica et Patristica*, FS für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1989, S. 151-174.

re daran ist, dass mit dem Synodalverfahren die Bischöfe immer mehr den Schutz des Staates suchten²¹. Jetzt blieben nur dem Bischof, der zum rechtgläubigen und katholischen Klerus gehörte, die Privilegien vorbehalten. Das barg die Gefahr in sich, dass jede neue schismatische Gruppierung beim Kaiser ihre Orthodoxie zu beweisen suchte und die Häresie irgendwie (als eine neue theologische Meinung) auch eine politische Opposition werden könnte, der in späteren Zeiten (je nach dem Glauben des Kaisers) nicht nur die Stelle der Opposition genügte. Wie es in einem gewissen Grad bei den Donatisten geschah²² und auch im Fall des Arius zu sehen ist, bewies Konstantin offen seine Toleranz. Ich stimme H. A. Drake zu, wenn er sagt, dass die Donatisten das Extrem ausdrücken. Sie waren nicht der «Typ» von Theologen, die Konstantin unterstützen oder akzeptieren würde²³. Das zeigt, glaube ich, auch eine theologische Position und nicht nur eine politisch-ökumenische Tendierung Konstantins²⁴. Donatus und die Donatisten waren nicht seine «Typen»²⁵, waren aber in seiner *politischen Theologie* wichtig, um ihnen gegenüber auch Toleranz zeigen zu können.

Die Toleranz des Kaisers gegenüber häretischen Gruppierungen war also nicht Folge einer Abweichung von der orthodoxen Suche des Kaisers nach Wahrheit, sondern Folge einer Notwendigkeit für die Reichseinheit auf politisch-theologischem Niveau. Das Wichtigste für uns ist hier, dass diese neuen Gruppierungen (wie z.B. Donatisten) trotz ihrer Abweichung von der Kaiserkirche nicht etwas an der *episkopalen Struktur* ihrer kirchlichen Existenz ändern wollten, was vielleicht auch (in diesem Fall) durch die traditionelle Vorrangstel-

21. So machten es auch die Donatisten, die als erste den Schutz der politischen Macht suchten. Vgl. auch R. Cantalamessa, *Cristianesimo e impero romano nel pensiero dei padri antinicensi*, in *Augustinianum* 12 (1972) S. 373-390, hier S. 377.

22. Siehe das Edikt (bekannt von Augustinus) in: *Contra partem Donati, post gesta*, 31, 54 bzw. 33, 56 (CSEL 53, 155 f., 158 f.)= H. von Soden, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (2., durchges. Aufl. von H. von Campenhausen) (KIT 122), Berlin 1950, Nr. 30, 51.

23. Vgl. Drake, *The impact*, a.a.O., S. 119.

24. Während die Orthodoxen die Öffnung in der Beziehung zum Staat und dem ökumenischen Bedürfnis des Kaisers akzeptieren, präsentieren die Donatisten ein in sich gekehrtes Christentum, das nur wenigen Auserwählten gehört. Als Konstantin nicht für die antiökumenische donatistische Anschauung Partei ergreift, nimmt er also einen theologischen Standpunkt ein und nicht nur eine politische Meinung.

25. Drake, *The impact*, a.a.O., S. 119: «*Rigorists clearly were not the type of Christian he favored*».

lung des Bischofs von Karthago zu erklären wäre²⁶. Cyprian hatte schon eine *episkopozentrische Theorie* (monarchischen Charakters)²⁷ über die Struktur der Kirche aufgestellt und die Basis geschaffen, damit der Bischof als legitimer Vertreter der Ortskirche verstanden wurde²⁸. Diese Vertretung weitete sich natürlich auch bis auf die Beziehungen mit dem Staat aus. Konstantin fand also bereits den theologisch-theoretischen Grund vor, aus dem der Bischof (bzw. die Bischöfe als synodaler Organismus) in seiner Zeit die hohe Stellung als Ansprechpartner des Staates erhielten.

Am Arius-Problem sieht man klar, dass die Zustimmung mehrerer Bischöfe das Wichtigste für das Erreichen von Zielen war, wie der Wiederherstellung (*Apokatastasis*) von falschen Meinungen über Personen. Hofbischof Eusebius von Nikomedia steht z.B. Arius bei; er organisierte für ihn eine Synode und versuchte für Arius viele Bischöfe zu gewinnen. Eusebius von Caesarea war einer von denen, der das Glaubensbekenntnis von Arius günstig aufgenommen hatte. Das hat bis heute dem Ansehen des *Vaters der Kirchengeschichte*²⁹ ge-

26. Ich sollte betonen, dass Donatus den Cyprian als Vorgänger in seinem eigenen Bischofsamt empfand. Man kann vermuten, dass Donatus auch die theologischen Meinungen Cyprians über das Bischofsamt kannte und deswegen der episkopalen Struktur der kirchlichen Existenz verbunden blieb. Für die Betrachtung der Kirche bei Cyprian vgl. U. Wickert, *Sacramentum Unitatis bei Kyprian. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Kyprian* (BZNW 41), Berlin 1971, S. 33-49.

27. Siehe mehr über die Herausbildung dieses Charakters bei I. Pililis (Bischof von Katane), *Ἡ χριστιανική ἱερωσύνη*, Athen 1988, S. 417 f.

28. Gegen die Macht des Bischofs traten die Homologeten auf, die als Sympathieträger des Volkes das Recht zur Absolution forderten und damit die Macht des Bischofs Cyprian von Karthago (248-258) in Frage stellten. Die Novatianer untermauerten diese Ansicht mit theologischen Verweisen und der moralischen Reinheit, wobei auch sie die Macht Cyprians anzweifelten, der sich für die Ungültigkeit der Ketzertaufe einsetzte. Sie forderten also eine andersartige, eine charismatische Bischofsmacht, die aber dennoch nicht aufhörte, eine Macht zu sein, gefährlich wie jede Macht. Auf jeden Fall ist es bezeichnend, dass Donatus die Ansicht vertrat, er und seine Anhänger seien die treuen Fortsetzer der afrikanischen Tradition und die echten Anhänger der Ekklesiologie Cyprians. S. W. Frend, *The roman empire in the eyes of western schismatics during the fourth century A.D.*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, Louvain 1961, S. 9.

29. So lautet der Titel des Buches von F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991, der meint: «Daß er mehr zum Ausgleich als zum theologischen Dissens neigte, könnte man damit erklären, daß er wie kein anderer zu seiner Zeit in historischen Zusammenhängen dachte und daß sich aus einem solchen weiten Überblick eine andere Wertung der Probleme ergab»

schadet³⁰. Keiner darf aber das Gefühl von Eusebius außer Acht lassen, dass alle Streitigkeiten mit der Machtgier der Bischöfe zu tun hätten, die *den weltlichen Herrschern gleich wären*³¹. Nichts liegt Eusebius ferner als eine Verherrlichung des bischöflichen Amtes. Im Gegenteil, bei der Begründung der diokletianischen Verfolgung am Anfang des 8. Buches kommen die Bischöfe summarisch schlecht weg, während die gelehrten Presbyter Lukian und Pamphilos sich deutlich auszeichnen.

Mit dem Beispiel von Ossius von Cordoba³², der im Westen große Erfahrungen in der Angelegenheit der Donatisten gemacht hat³³, sehen wir einen weiteren Fall eines von Konstantin hochgeschätzten Bischofs, der nicht streng und absolutistisch mit den theologischen Fragen umging. Er ist bekannt für seine Leistungen als Konstantins treuer kirchlicher Berater und als ein Bischof seiner Truppen von 312 bis 326. Ossius sprach gut griechisch und vertrat bestens die westliche Kirche in den theologischen Debatten im Osten. Wie Mark Edwards bemerkt³⁴, erfährt man aus syrischen Quellen, dass er auf der Synode von Antiochia (324) den Vorsitz geführt hatte. Kaiser Konstantin beauftragte Ossius mit der Lösung eines Problems, das mit dem kaiserlichen Eingreifen in den Streit auf der Synode von Antiochia (324-325) verbunden war. Es ist wahrscheinlich, dass er auch auf der Synode von Nizäa den Vorsitz innehatte. Er war Befürworter des nizäanischen *Homoousios* und der Einheit der Kirchen, des Ostens und des Westens³⁵. Die zwei genannten Bischöfe, Eusebius und Ossius, zeigen klar, welche Christen der Kaiser bevorzugte und was für ein Christ er selbst sein wollte.

(S. 54). Anders könnte man verstehen bei M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEAug 11), Rom 1975, S. 31 f., S. 60-66, die kirchenpolitischen Gründe für die Haltung des Eusebius.

30. Zu westlichen Forschern, die dem Bild von Eusebius zu schaden versuchen, siehe bei Karastathis, a.a.O., S. 222 f.

31. Vgl. H. Kraft (Hrsg.), *Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte*, Kösel-Verlag, München 1967, S. 39.

32. Eine sehr detaillierte Arbeit über Ossius und sein Verhältnis zu Konstantin ist die von V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington 1954.

33. Ossius war wahrscheinlich derjenige, der Konstantin überzeugte, seine Gunst gegenüber Cecilian zu zeigen. Vgl. V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova*, a.a.O., S. 163 f.

34. Vgl. a.a.O., S. 149.

35. Vgl. Edwards, a.a.O., S. 149.

3. BISCHOF UND KAISER³⁶ UND DER KAISERLICHE BISCHOF

Bereits aus dem bis jetzt Angeführten wird deutlich, dass sich vor Beendigung der Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren, das Bischofsamt nicht in derselben Position befand wie in der religionspolitischen Periode, welche Konstantin d. Gr. einführte. Jetzt legt die kaiserliche Politik besonderen Wert auf die Träger der Bistümer³⁷ und nicht nur auf das, was sich in den Diözesen abspielt³⁸. H. Kraft weist mit Nachdruck und natürlich mittels wichtiger historischer Verweise darauf hin, dass Konstantin mit den Bischöfen bei der Lösung von ekklesiastischen Differenzen interagierte³⁹. Das wird offenkundig auch von den Anreden des Kaisers an die Bischöfe bei ihrer Erwähnung in seinen an sie gerichteten Briefen bestätigt. «*Liebe Brüder*», «*Väter*», sind einige der bezeichnenden Prädikate⁴⁰, die zeigen, dass Konstantin die Bischöfe zumindest mit hochrangigen Staatsbeamten gleichsetzte, ohne dass dies bedeuten würde, dass die Bischöfe mit der Staatsmacht quasi mathematisch gleichgestellt oder ihr untergeordnet wurden. Diese Kirchenhierarchie bildete eine Rangordnung *sui generis*

36. Zu diesem Beziehungsschema ist die ältere Studie von Hans Ulrich Inskensky, *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, München 1955, besonders S. 124, bedeutsam, welche die Zeit von Konstantin d. Gr. betrifft.

37. Vgl. VC, I. 32. Vgl. Auch E. Clark, *Hal Drake's Constantine and the Bishops* (Article review), in: *Scottish Journal of Theology* 55/3 (2002) S. 356-362, hier S. 356.

38. Freilich war bereits vor Konstantin d. Gr. die Änderung in der Haltung der Staatsmacht gegenüber den Bischöfen erkennbar, da Beispiele vorkonstantinischen politischen Verhaltens zeigen, dass die Angelegenheiten der Bischöfe nicht mehr unter die Herrschaftsgewalt der Provinzen fallen und untersucht werden, sondern von der zentralen Kaiserpolitik. Siehe mehr dazu bei H. Kraft, *Kaiser Konstantin und das Bischofsamt*, in: *Saeculum* 8 (1957) S. 32-42, hier S. 34.

39. Zu diesem Verhalten des Kaisers s. auch Ch. Odahl, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defense of Imperial Authorship*, in: *The Journal of Religious History*, 17/3 (1993) S. 274-289, hier S. 289: «*Whether Constantine was still in Arles or already on the road north to face the barbarians when the bishops received his final epistle and order to return home, what we have in this document are the carefully composed and personally written words of the first Christian emperor himself. It reveals much about Constantine's developing knowledge of Christian Church, and its faith and practices in the early years after his conversion. It shows him to be both a committed Christian and a careful politician, and is an authentic document for gauging his early progression in the Christian religion.*»

40. Vgl. Ch. Odahl, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defense of Imperial Authorship*, in: *The Journal of Religious History*, 17/3 (1993) S. 274-289, hier S. 285.

und in der Tat etwas Grundverschiedenes, um absolut mit der Rangfolge der politischen Macht verglichen werden zu können⁴¹.

Laut Konstantin d. Gr. müssen die Bischöfe auf jeden Fall auch eine weltliche Zuständigkeit ausüben. Konstantin gewährte den Dienern der Kirche Steuerfreiheiten und wollte sie damit mehr an ihre Aufgaben in Kult und Fürsorge binden. Somit unterhielt der Staat gleichsam ein riesiges Unternehmen zur Bekehrung der Reichsbevölkerung und zur Bildung und Formung des Christenvolkes. Im Westen hatte sich im Lauf des Donatistenstreites rasch eine andere Fragestellung ergeben: Wie sollte man unter den beiden rivalisierenden Parteien diejenige herausfinden, die diese Protektion genießen sollte? Im Jahre 314 hatte Konstantin in Arles mit dem Kaiserkonzil eine neue Verfahrensweise getestet, die er auch zur Beilegung der Streitigkeiten im Osten anwendete. Indem er sich diesmal jedoch auf den Rat der Bischöfe stützte, wollte er durchaus die Entscheidung von Nizäa umsetzen. So nahmen die zahlreichen Einmischungen der Politik in das Leben der Kirche ihren Anfang: Mit der Verfolgung der Häretiker, welche die Gesetze nun auch offiziell in eine Randposition zu drängen begannen⁴².

Außerdem verschaffte Konstantin den Bischöfen gerichtliche Befugnis in Punkten, in denen die unwiderrufliche Rechtskraft das Ziel

41. Vgl. *Kaiser Konstantin*, a.a.O., S. 39-41: «Daraus könnte man übereilt schließen, daß Konstantin die Bischöfe seinen höchsten Beamten gleichgestellt habe. Aber es zeigt sich bald, daß Konstantin damit keine Einstufung treffen, sondern allenfalls andeuten wollte... Die Titulaturen weisen daraufhin, daß die Bischöfe zwar mit auszeichnenden Prädikaten bedacht, aber nicht eindeutig eingestuft werden. Sie sind in das Gefüge der Ränge und Würden nicht eingeordnet, sondern verkörpern eine Ordnung sui generis, die jener staatlichen Ordnung keinesfalls unterlegen und deren höchster Stufe vergleichbar, aber doch deutlich eine andere ist... Die Diener Gottes sind nicht Diener des Kaisers; da sie sich im selben Verhältnis zu Gott befinden, nennt er sie immer wieder seine Mitknechte und sich selbst ihren Mitknecht. Aber das ist eine Bestimmung, die sich umkehren läßt. Da er von Gott in ein Herrscheramt berufen ist, ist auch das Amt seiner Mitknechte ein Herrscheramt. Die Bischöfe sind samt dem Kaiser die berufenen Führer der Völker auf dem Heilsweg, und diese Seite des Bischofsamtes hat der Kaiser auch im Auge, wenn er sich als «ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός» mit den Bischöfen in der Kirche vergleicht».

42. E. Clark, *Hal Drake's Constantine and the Bishops* (Article review), in: *Scottish Journal of Theology* 55/3 (2002) S. 356-362, hier S. 359: «And the coercion that Constantine had somewhat reluctantly used against recalcitrant heretics now swelled by the end of the fourth century to a flood of coercive measures against pagans as well as other Christians, and found its theological justification in Augustine's views on the unfortunate necessity of coercion».

war. Hier wurde der Bischof aufgrund und kraft seines geistigen Amtes für besonders fähig gehalten, die verborgene Wahrheit ans Licht zu bringen und eine endgültige Lösung zu geben (Rechtskraft)⁴³. Diese Perspektive barg freilich Gefahren in sich, weil dadurch das Bischofsamt mit der *Religionisierung*⁴⁴ und der Verflechtung mit der Macht, anstatt mit der Diakonie und der heilenden Rolle des Lebens in Jesus Christus, die Konstantin freilich im Sinne hatte und deren Anwendung auf sozialer Ebene wünschte⁴⁵. Wie wir bereits sagten, galt die göttliche Unterstützung (*divine support*) als Voraussetzung für ein erfolgreiches Regieren in jener Zeit. Das Wichtige hierbei ist jedoch neben dem monotheistischen Glauben des Christentums, dass

43. H. Kraft schreibt diesbezüglich: «Die Terminologie des Kaisers zeigt, daß die Gründe für dieses Gesetz theologischer Art waren. Es gehörte für ihn zu den Maßnahmen, durch die er im Auftrag Gottes den Teufel bekämpfte, der den «boshaften Samen der Streitigkeiten» gesät hatte, und er beurteilte das Gesetz als eine Erlösungstat. Da sein Hauptanliegen bei der Sache die Abkürzung des Rechtstreites war, ist verständlich, daß das Verfahren vor dem Bischof endgültig sein mußte. Auch hätte die Begründung der richterlichen Vollmacht der Bischöfe durch die Autorität ihres geistlichen Amtes eine Wiederaufnahme des Verfahrens vor dem weltlichen Richter nicht zugelassen. Die wird vielmehr ausdrücklich verboten; stattdessen ist jeder weltliche Richter bis hinauf zum Praefectus praetorio zur Vollstreckung der bischöflichen Urteile verpflichtet» (a.a.O., S. 41).

44. Mit dem Begriff «Religionisierung» möchte ich das negative Verständnis verschiedener Forscher bezüglich eines schädlichen Einflusses der Reichspolitik und allgemeiner der Politik auf die religiösen Angelegenheiten der Kirche ausdrücken. Nach diesen Einmischungen sind laut jenen Ansichten die Kirche und ihre Religion durch ihre Verweltlichung vom rechten Weg des Glaubens abgekommen.

45. Clark schreibt in ihrer Rezension zu H. Drake's Buch über dieses soziale Interesse: «Constantine's agenda also had a pronounced social edge (although how much of this was connected with his religious belief was not entirely clear to me): in Drake's reading of Constantine, he stood as champion of the common people, and endeavored to relieve the oppression of the court system that favored wealthy elites over the poor, widows, minors, and orphans. Angered by bureaucrats who milked their positions to aggrandize themselves, Constantine tackled the court system as a moral, not an economic, problem. Here, Constantine thought he could effect reform by granting unprecedented power to the alternative courts presided over by bishops, giving them the power of unilateral decision-making; here, Drake quotes a number of Constantinian edicts and rests his case especially on the First Sirmondian Constitution. That this aspect of Constantine's program found less support from the bishops than we might have expected is signalled by the fact that Eusebius, soon after Constantine's death, dropped this aspect of Constantine's agenda from his representation of the emperor's life... » [E. Clark, *Hal Drake's Constantine and the Bishops* (Article review), in: *Scottish Journal of Theology* 55/3 (2002) S. 356-362, hier S. 358].

Konstantin eine organisierte kirchliche Körperschaft bereits fertig vorfand, also die episkopale Hierarchie und Verwaltungsorganisation der Kirche mit dem Bischof im Zentrum⁴⁶. Diese Tatsache verlieh den Bischöfen eine institutionelle Basis, die es ihnen erlaubte, auf eine ähnliche Weise zu funktionieren wie in früheren Zeiten der Senat, und im Grunde genommen den Kaiser über die Akzeptanz zu «informieren», die er in den jeweiligen Gebieten hatte. Das bedeutete gleichzeitig, dass auch der Kaiser den (theologischen) Prinzipien dieser Gemeinden entsprechen musste. Gegen Ende des 4. Jh. wurde also die christliche Orthodoxie zur Liste der Tugenden hinzugefügt, die von einem legitimen Kaiser erwartet wurden. Es scheint sogar, dass in dieser Zeit die Orthodoxie nicht so sehr die Unterdrückung der heidnischen Religion als vielmehr der Häresie forderte, der falschen Lehre, welche die Hoffnung des Christen auf Rettung in Gefahr brachte.

In der Tat konnten auch vor Konstantin die Bischöfe zusammenkommen und sich über Glaubenssätze einigen, aber –wie damals, als die Bischöfe versuchten, Paulus von Samosata aus der Kirche von Antiochia zu vertreiben- erwiesen sie sich als schwach in der Umsetzung ihrer Beschlüsse. Mit der Legalisierung des Christentums schuf das Edikt von Mailand die notwendigen Voraussetzungen für die kaiserlichen Interventionen. Und Konstantins Einladungen zu Konzilien über die Fälle von Donatismus und Arianismus festigten die Basis für einen ordentlichen Mechanismus, durch den eine solche Intervention effektiv werden konnte. Indem Konstantin so handelte, gab er den christlichen Bischöfen politische Relevanz und vergrößerte die Macht und den Status der Bischöfe⁴⁷.

Die heute vertretene Ansicht ist nicht neu, dass die *Religionisierung des ekklesiastischen Ereignisses (des Kirchenlebens)* dynamisch mit der

46. Siehe M. Edwards, *The beginnings of Christianization*, in N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the age of Constantine*, Cambridge University Press 2005, S. 137-158, hier S. 145: «By the end of the second century, however, the majority of congregations relied on a body of presbyters, or elders, to ward off heresy, while the power to exclude or reprimand the wicked was entrusted to the monarchical episkopos, or bishop».

47. So betont Edward: «the authority of the clergy under Constantine was institutional rather than charismatic» (a.a.O., S. 149). Edward schreibt überdies, dass mit der Vergrößerung des Bistums sich die eine Stadt gegen die andere auf eine bis dahin ungekannte Weise wandte: Zum ersten Mal wurde die Religion, die der Kaiser auserwählt hatte zu protegiere, mehr von der Lehre (Dogma) als vom Kult bestimmt (a.a.O., S. 153).

Praktik Konstantins eingeleitet wurde, den Bereich des politischen Lebens der ekklesiastischen Ideologie zu öffnen. Dass das Christentum von seiner Ideologie abkommen könnte, würde niemand verneinen. Aber ich kann die obige Ansicht zur *Religionisierung* des Christentums durch die Religionspolitik Konstantins nicht mit Absolutheit akzeptieren. Falls und sofern er dem Christentum nicht nur ideologisch und politisch gegenüberstand⁴⁸, haben wir das Recht zu sagen, dass das Christentum wie jedes Wort auf *-ismus*⁴⁹ in der Welt auch ohne Konstantin religionisiert werden könnte. Die bereits vor ihm bestehende *episkopozentrische Struktur* würde dies erreichen, da sie ihre Beziehung zur Macht und zum Staat sowieso suchte. Das, was auf keinen Fall *religionisiert* werden kann, sind Jesus Christus und die Wahrheit, an die der Christ glaubt: *Dass sein Retter kein Geschöpf ist*. Für diese theologische Wahrheit kämpften die Kirchenväter in der Zeit Konstantins, und dieser hörte ihnen offenbar genau zu und bevorzugte, wie wir sahen, diese dogmatische Wahrheit, indem er die synodische Ausdrucksweise des Kirchenlebens und die Suche nach der theologischen Wahrheit förderte⁵⁰.

Konstantin d. Gr. zeigt also, dass er um die theologische Wahrheit und ihre Umsetzung in der weltlichen Realität sehr besorgt ist, da er offenbar die Gefahr erkannt hatte, welche die Dominanz des Kosmischen im Leben der Kirche in sich barg. Ich glaube, dass letztendlich auch der Bischof und sein Amt von Konstantin auf weltlicher Ebene

48. Ch. Piétri sagt treffend über die gespaltene Meinung bezüglich des Beitrags von Konstantin zur Verbreitung des Christentums, das sie bis jetzt sehr politisch verstanden wurde. Er betont wörtlich folgendes: «*Insgesamt stimmen die historiographischen Traditionen bei all ihrer Verschiedenheit doch darin überein, daß sie sich für ihre Analyse einer Methode bedienen, die zur Erklärung der geistigen und sozialen Entwicklung den Akzent auf eine Erscheinung im politischen Bereich legt. Wie wir sahen, hatte die starke Strömung der Bekehrungen jedoch bereits vor der Regierungszeit Konstantins eingesetzt...*» (in: *Die Geschichte des Christentums*, hrsg. v. Ch. und L. Piétri, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 194).

49. In diesem Fall benutze ich das Wort «*Christianismus*», um genau diese Umwandlung des christlichen Glaubens in ein «*-ismus*», in ein ideologisches System, aufzuzeigen. Durch diese Beschränkung besteht die Gefahr, dass die Ökumenizität des Christentums und sogar Christus selbst systematisiert und durch die Ideologisierung eingeschränkt und begrenzt werden.

50. Außerdem sollte man unterstreichen, dass Konstantin von einer christlichen theologischen Warte aus die Welt ändern wollte. Es ist nicht zufällig, dass er grausame Handlungen gegen die menschlichen Wesen per Gesetz verboten hat. Solche entsetzlichen Taten, die jedoch üblich für die Zeit Konstantins waren, erwähnt Karastathis, a.a.O., S. 179.

nicht verabsolutieren werden. Vielleicht unterstützt deswegen –meiner Ansicht nach– Konstantin d. Gr. den synodischen Ausdruck⁵¹ der ekklesiastischen Praxis, ohne ihn zu verabsolutieren, und setzt sich selbst, wie ich etwas weiter unten anmerken werde, als «Bischof für die Außenangelegenheiten» ein, *wodurch er eine Unterscheidung forderte, welche das ökumenische Kaiserreich vor dem Fanatismus jener gerettet zu haben scheint, welche die Religion einen Grund zur Diskriminierung von Menschen machen wollten und schließlich machten, aber auch vor dem kaiserlichen religiösen Fanatismus*⁵².

Zum Beispiel wurden bei der Durchsetzung des Wortes *Homoousios*

51. Ch. Odhal zeigte, dass Konstantin die so genannte *Lex Catholica* kannte, und dieser Terminus in vielen anderen Episteln und Gesetzen vorkommt. Ch. Odhal schreibt wörtlich: «*His knowledge of one aspect of «Catholic law», or the customs of the early Church, may be the very reason he expressed such anger at the Donatists for appealing to him over the iudicium of the bishops. Through tutoring in Church polity and reading in Christian literature, he would have learned that disputes among the faithful were supposed to be settled within the Ecclesia, and not taken to the secular courts. His action in submitting the Donatist schism to two Episcopal synods, and then his words in this letter harshly criticizing the schismatics for rejecting the magisterium Christi and seeking a wordly judgment instead, seem to indicate that he knew of the New Testament dicta of Christ and St. Paul on submitting Christian dispute to the authority of the Church. Constantine's later laws allowing appeals from secular to Episcopal courts show that he long maintained a high respect for the iudicium sacerdotum and, in this instance, he rightly did not appreciate the obstinacy of the Donatists against a iustissima diiudicatio*». Vgl. Ch. Odahl, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, in: *The Journal of Religious History*, 17/3 (1993) S. 274-289, hier S. 286-287. Über die synodale Praxis, die durch Konstantin in seiner Zeit mit dem Konzil von Arles anfängt, siehe N. Lenski (ed.), *The Age of Constantine*, a.a.O., S. 118 f.: «*Constantine's decision to convene bishops from all the provinces he controlled thus dramatically underlined the novelty of their relationship, for the church as well as the empire...*». Auf jeden Fall sieht man hier zum Schluss: «*Rigorists clearly were not the type of Christian he (Konstantin) favored*» (S. 119).

52. Ich meine, dass man unter diesem Gesichtspunkt den Eindruck einer Unentschlossenheit verstehen muss, den manchmal das Verhältnis Konstantins zu den Kirchenangelegenheiten bietet. Sowohl die Ansicht, dass Konstantin für die Kirche sowohl Schirmherr als auch Gebieter geworden sei (siehe A. M. Jones, *Ὁ Κωνσταντῖνος καὶ ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῆς Εὐρώπης*, griech. Ὑs. A. Kotzia, Athen ²1983, S. 112-117; A. M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, London 1946) als auch die Meinung, dass er an seiner mangelnden Bereitschaft, einen Bischof mithilfe seiner eigenen Macht abzusetzen, scheiterte, als er auf die synodale Prozedur setzte, (D.T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge-Massachusetts, London 1981, S. 225), erscheinen als eine extreme Interpretation.

in Nizäa zwei Bischöfe, die damit nicht übereinstimmten, zusammen mit Arius ins Exil geschickt. Als Athanasius, ein bedeutender Bischof, zum ersten Mal verurteilt und verbannt worden war, musste Konstantin auf zahlreiche Bittgesuche um Restitution antworten; er vertrat dabei den Standpunkt, Athanasius sei durch eine Synode verurteilt worden und darum seien ihm, dem Kaiser, die Hände gebunden. Gewiss war eine Synode mehr als ein Bischofsgericht, aber immerhin vergleichbar in der Vollmacht. Dazu kommt, dass er kurz vorher, als Athanasius nach dem Synodalurteil an ihn appelliert hatte, bereit war, das Verfahren zwar wiederaufnehmen zu lassen, aber von denselben Richtern in seiner Gegenwart; aber schließlich tat er es dann doch nicht⁵³. Das war nur ein Beispiel, an dem man sieht, dass Konstantin das synodale Leben der Kirche schätzte⁵⁴. Er machte es aber nicht zu einer absoluten Kraft, welche die Menschen (auch den Häretiker Arius) zu Vereinnahmungen drohte⁵⁵. Indem Konstantin das synodale Zusammenkommen einer möglichst großen Anzahl von Bischöfen als eine wesentliche

53. Vgl. H. Kraft, a.a.O., S. 42.

54. Mehr zum Fall des Athanasius vgl. Karastathis, a.a.O., S. 186 f.

55. Vielleicht behandelte er deswegen Arius nicht auf radikale Weise, sondern zog es vor zu zeigen, dass sein Ziel nicht so sehr das Bestehen auf der philosophisch-theologischen Terminologie sondern vielmehr die Toleranz und die Öffnung für die Einheit waren. Daher kehren sich die Dinge um, als sich Arius bereit zeigt, die Spaltung aufgrund des Beharrens auf der Terminologie aufzugeben, und vielleicht (vgl. auch Drake, a.a.O., S. 130, wo unser *vielleicht* nicht gilt, weil für Drake das Politische mehr als das Theologische wiegt) erscheint Athanasius in den Augen Konstantins als der Unnachgiebige. Auch wenn Arius, wie ein Brief beweist, den uns Sokrates der Scholastiker (I. 26.6) überliefert, «ὄλα τὰ περιττὰ ἐρωτήματα» beiseite lässt, bedeutet das für mich nicht, dass Athanasius ein Theologe war, der sich in der Terminologie versteifte. Er hatte bereits gezeigt, dass er keine solche Hartnäckigkeit besaß, als er den Terminus *ὁμοιούσιος* akzeptierte. Offenbar hatte der Sohn Konstantins später, als er Athanasius rehabilitierte, eine positive Meinung seines Vaters über diesen Bischof im Sinn. Das Problem Konstantins bestand von dem Moment an, als er glaubte, dass man in der Praxis die dogmatischen Differenzen zugunsten der Einheit nicht beiseite schieben könne, womit sich das Dogma bei der Friedensausübung als fruchtlos erwies. Seine versöhnliche Haltung gegenüber Arius - ohne dass sie für mich einen Gegensatz zur geduldigen Heiligkeit des Athanasius darstellt - beweist die tolerante Heiligkeit Konstantins! Dieser Kaiser akzeptierte auch früher, sofort nach seiner Ankunft in Rom (21. Juli 315), im Fall der Donatisten den Antrag einer Delegation dieser bereits verurteilten Häretiker, ihre Sache erneut zu untersuchen, und wenig später (Februar 316) erlaubte er allen donatistischen Bischöfen, nach Afrika zurückzukehren. Siehe mehr dazu bei N. Baines, *Constantine the Great and the Christian church*, London ²1972, S. 14-15.

Garantie für die Eintracht in der Kirche sieht, versteht er letztendlich, dass die höchste richterische Kraft die von Christus ist⁵⁶.

Auf jeden Fall mischt sich der Politiker in das synodale Leben der Kirche ein, genau wie die kirchlichen Männer ihr Recht beim Kaiser suchten. Konstantin versucht hier, den Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen zu finden. Ob er dies erfolgreich geschafft hat, können wir nicht mit einem Satz beantworten, denn jeder Einzelfall bedarf einer gesonderten Untersuchung. Wir wollen also abschließend betrachten, wie hoch für Konstantin das bischöfliche Amt stand.

Wie Heinz Kraft⁵⁷ treffend unterstreicht, ist die Stellung des Bischofs nur mit der des Kaisers zu vergleichen. Beide Ämter wollten, den Willen Gottes in der Welt verwirklichen, und darum sind sie vergleichbar. Tatsächlich hat das Konstantin am deutlichsten im Brief an Alexander und Arius ausgedrückt. Dort schreibt er, seine politischen Ziele bestünden darin, das fromme Streben aller Völker zu vereinheitlichen und die schweren Wunden des gemeinsamen Erdkreises zu heilen. Heinz Kraft sagt schlussfolgernd, der Schlüssel zu Konstantins Persönlichkeit sei sein Sendungsbewusstsein. Alle seine Maßnahmen und Äußerungen sind dahingehend zu verstehen, dass er sein Amt als unmittelbaren göttlichen Auftrag ansieht. Das ist wirklich eine religiöse Begründung für Konstantins Amt, die daraus ein priesterliches Königtum macht und ihn den Priestern Gottes an die Seite stellt. Diese Vorstellung ist auf keinen Fall neu. Sie existierte auch vorher, z.B. bei Augustus. Neu ist hier die Konsequenz, die Konstantin für die Einschätzung der christlichen Bischöfe gezogen hat. Sie hätte nicht höher ausfallen können!

Vielleicht hat er deswegen bedeutende Persönlichkeiten aus dem kirchlichen Bereich der Bischöfe an sich gezogen, um für seine Kirchenpolitik zu werben. Diese Beziehung zwischen Kaiser und christlichem Bischof prägt charakteristisch in und nach der Zeitwende Konstantins die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Einer dieser Bischöfe war wie schon gesagt Eusebius. Greifen wir das Beispiel auf, in dem man klar erkennen kann, dass Konstantin Eusebius beauftragte, eine wichtige Ansprache zu wiederholen, die er 335 bei der Synode von Jerusalem gehalten hatte. Der Bischof von Cäsarea verkündete

56. Dazu siehe N. Maggioros, *Ὁ Μ. Κωνσταντῖνος καὶ ἡ δονατιστικὴ ἔριδα*, Thesaloniki 2001, S. 138, f., wo auch wichtige Zitate angeführt werden.

57. a.a.O., S. 42.

also zweimal hintereinander die Darlegung einer *politischen Theologie*⁵⁸, erstmals 335 in der heiligen Stadt und später, im Juli 336, nochmals in Konstantinopel. Er beschrieb darin die kaiserliche Monarchie nach dem Bild der bekannten Theologie: *Wie der Logos unter der Herrschaft des Vaters regiert, so regierte Konstantin unter dem Schutz Gottes*⁵⁹. Eusebius sagt hier nichts über die Stellung der Bischöfe. Hätte man hier triadologisch gesprochen, hätte er vielleicht die Bischöfe mit der dritten Person der Hl. Dreifaltigkeit in Zusammenhang gebracht und das synodale Leben der Kirche betont. Einen solchen Vergleich aber konnte ich bei Eusebius, der selbst ein Bischof war, nicht finden.

4. SCHLUSSWORT

a. Betrachtet man all das oben Erwähnte⁶⁰, sollte man erkennen, dass das episkopale Amt aus einer kirchlichen liturgischen Qualität heraus zu einer *politischen Praxis* –nicht ohne Gefahr– eingeladen

58. Vgl. C. Schmitt, *Eusebius als der Prototyp politischer Theologie*, in: G. Ruhbach (Hrsg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* (WdF 306), Darmstadt 1976, S. 187-205.

59. Zu diesem Thema siehe auch R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966, S. 107-127, S. 132-137. Nach dem Tod des Kaisers schrieb Eusebius seine Ansprache um. In der neuen Fassung verkündete er den Lohn, der auf Konstantin wartete. Diese Überarbeitung zeigt deutlich, dass sich in der Ansprache bei allem rhetorischen Glanz und Überbau doch bereits eine Theorie der Kaiserherrschaft abzeichnete. Als ein Typos, ein Abbild eines transzendenten Vorbildes der göttlichen Macht, ist der Kaiser mit außergewöhnlicher Legitimation und Autorität ausgestattet. Eusebius' Darlegungen fassten in einer theologischen Konstruktion alle Themen zusammen, die Konstantin bereits im Jahre 312 angedeutet hatte. Vgl. VC, I. 5. Dazu auch H. A. Drake, *When was the L.C. delivered?*, in *Hist.* 24 (1975) S. 345-356.

60. Bibliographisch von Bedeutung wären für den einschlägig Interessierten (auch über das Thema des Bischofsamtes in jener Zeit) die folgenden Arbeiten: H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, 1954; T. Grünwald, *Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung* (1990); H. Chadwick, *The role of the Christian bishop in ancient society* (1980); G. Bowersock, *From emperor to bishop: The self-conscious transformation of political power in the fourth century a.d.*, in *Classical Philology* 81 (1986a), S. 298-307; G. Fowden, *Bishops and temples in the eastern roman empire, a.d. 320-345*, in: *Journal of Theological Studies*, n.s. 29 (1978) S. 53-78; C. Rapp, *Holy bishops in the late antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition* (2005).

wird, die den ökumenischen Aspekt nicht außer Acht lassen sollte. Nur die Politik und das Imperium des Kaisers reichten nicht aus, um den Menschen die wirkliche Einheit zu schenken. Da brauchte die Politik die theologische Weltanschauung. Der Kaiser wollte in dieser wirklichen (gewünschten) Einheit seine episkopale Stellung einnehmen und im weltlichen Reich das Reich Gottes praktisch ausdrücken. So ist die Schaffung der neuen christlichen Monarchie, die mit der Gründung und Errichtung der neuen Stadt rasch voranschreitet, mit der konstantinischen Idee verbunden, der Kaiser sei nicht einfach nur ein Diener der Kirche, sondern er erklärte sich zum neuen Moses und machte den Bischöfen klar, er sei im innerchristlichen Leben «*der Bischof für die Außenangelegenheiten*», oder richtiger «*für alle Untertanen*» zuständig⁶¹.

Wenn man die theologische Interpretation auf die Spitze treiben wollte, könnte man darin eine Anspiegelung auf die Terminologie des theologischen Dogmas sehen, das ich oben erwähnt habe, nämlich die Unterscheidung zwischen *Theologia* (ad intra) und *Oikonomia* (ad extra). Die erste ökumenische Synode machte klar, dass man die Beziehungen Gottes *ad intra* und *ad extra* nicht miteinander vermischen dürfe. Man sollte das Eine und das Andere zwar in Vereinigung (Einheit), aber nicht in Vermischung betrachten. Daher bezeichnet sich vielleicht der Kaiser selbst als «*episkopos ton ektos*» (VC I. 44)⁶², nämlich als ein Befehlsempfänger und Vollender *der Praxis* des ökumenischen Christentums, der nicht nur den Christen, sondern «allen Untertanen» gehört⁶³. Dass es Misserfolge bei diesem Konzept gab, liegt an den Schwächen der menschlichen Kraft und nicht am Konzept an sich.

61. Vgl. Eusebius, VC, IV 24.

62. Zu diesem Titel siehe W. Seston, *Constantin as Bishop*, Journal of Roman Studies, Bd. 37 (1947); J. Straub, *Constantin as Κοινὸς Ἐπίσκοπος*, in: Dumbarton Oaks Papers, Nr. 21, Washington 1967; D. de Decker and G. Dupuis-Masay, *L'Épiscopat de l'Empereur Constantin*, Byzantion (1980). Vgl. auch J. Straub, *Kaiser Konstantin als Episkopos ton ektos*, StPatr 1=TU 63, Berlin 1957, S. 687-695; G. Ruhbach (Hrsg.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, (WdF 306), Darmstadt 1976, S. 187-205.

63. Unter diesem Blickwinkel sollte man die interessante Meinung von K. Karastathis verstehen, der, als er über die bedeutsame Sozialpolitik Konstantins in seiner dritten Regierungsdekade spricht, sagt, Konstantin sei mit der Umsetzung der christlichen Meinung über soziales Leben und Gerechtigkeit der erste Politiker, der die Sozialpolitik in die Welt eingeführt habe. Vgl. Karastathis, *Μέγας Κωνσταντῖνος*, a.a.O., S. 146.

Die Kirchengeschichte wurde sowieso nicht vom «Rotkäppchen» geschrieben, sondern von tränenden und blutenden Menschen⁶⁴!

b. Wenn man aus der jüngsten Bibliographie H. A. Drake⁶⁵ liest, trifft man auf qualitative Fragen, die eine Antwort besitzen. Tatsächlich hat die Antwort auf die Frage, welche Art Christ Konstantin gewesen sei, eine große Bedeutung, und ebenso ist es wichtig, eine klare Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religion in der Antike zu haben. In Bezug auf die erste Frage liefern mir die Analysen, die der oben erwähnte Forscher darlegt, den eindeutigen Eindruck, dass Konstantin trotz seines positiven Beitrages dazu, dass das Christentum sein Augenmerk vom kultischen Element auf die Formulierung des Dogmas verlagerte, sich nicht im dogmatisch-statischen Ausdruck verdingte, weil er befürchtete, dass dies der ökumenischen Öffnung, die er vom Christentum erwartete, schaden würde. (H. A. Drake würde anstelle von Christentum Politik sagen). Was die zweite Frage betrifft, sollte man wohl wissen, dass in der Zeit, über die wir sprechen, keine Trennung von Staat und Religion vorstellbar ist.

Auch wenn ich dem beipflichte (der einzige Meinungsunterschied liegt im Wort «Christentum» anstatt «Politik»), muss ich zum dritten Punkt von H. A. Drake sagen, dass ich ihm überhaupt nicht zustimme. Das heißt, dass ich der Ansicht, man müsse Konstantin durch die po-

64. Es sei nicht zu vergessen, dass sich im 4. Jahrhundert das Mönchtum zu einer Opposition gegen die Politisierung des christlichen Geistes entwickelt hat. Die Mönche standen dagegen, dass die politisch-ekklesiastischen Personen und Ideen anstelle von Christus und Gott selbst treten dürften. Aber in der Geschichte ist auch das Mönchtum auf der Bahn der Absolutheit seines Geistes (und nicht dessen von Christus und Gott) gefahren, als es in verschiedenen Situationen mit den politischen Mächten zusammenfuhr. Das Ideale, wie schön A. Papathanasiou zusammen mit G. Florofsky sagt, gab es nicht. A. Papathanasiou bemerkt treffend: «*Tatsächlich glaube ich, dass man durch die Erforschung der Geschichte feststellen könnte, dass in bestimmten Fällen die Wüste nur dem Namen nach Wüste war. Wesentlich war sie Fassung des kaiserlichen Ideals gewesen und dementsprechend konnte man in den Empfindlichkeiten eines Kaisers das Ideal der Wüste treffen*» (Siehe A. Papathanasiou, *Ἡ ἐκκλησία γίνεται ὅταν ἀνοίγεται*, Athen 2008, S. 135). Ich würde aber auch A. Smemann, recht geben, dass die Kirche Konstantin voller Zuverlässigkeit empfangen hat, in dem sie glaubte, dass er das kaiserliche Reich von den Übeln dieser Welt befreien könnte. Siehe *Ἡ ἀποστολή τῆς ἐκκλησίας στὸν σύγχρονο κόσμο*, Athen 1983, S. 49. Es ist auch nicht unpassend zu vermuten, dass Konstantin von den Christen mehr geehrt wurde als es von ihm verlangt war!

65. Siehe in: *The Cambridge Companion to the age of Constantine*, (5. The impact of Constantine on Christianity), S. 111-136, hier S. 112.

litische Perspektive erforschen und den theologischen Faktor, den frühere Forscher⁶⁶ betont haben, beiseitelassen, nicht zustimme. Ich halte diesen Versuch früherer Forscher nicht für nutzlos, da wir ja beide die Antwort auf die zweite Frage zum Verhältnis zwischen Religion und Staat in jener Zeit akzeptieren. H. A. Drake selbst schreibt weiter unten: «*Christians and pagans alike in that world believed in a deity who did intervene, and did so with disturbing regularity*» (S. 115). Und wenig später vermerkt er: «*Such thinking reflects the universal belief of this age that divine support was essential to success and prosperity in this world and that the emperor was responsible for gaining and maintaining that support*» (S. 122). Der Kaiser musste sich also mit der Theologie beschäftigen, und das klassische Beispiel, das H. A. Drake (S. 124) aus der *Vita Constantini* (2.71.7) anführt, ist für mich nicht einfach nur ein Beweis politischen Denkens, sondern toleranten theologischen Denkens, das Gott trotz der subtilen theologisch-philosophischen Differenzen unter den Menschen nicht in ihre Zwistigkeiten einschließen will. Konstantin sagt: «*Über die Frage der göttlichen Vorsehung sollte es zwischen euch einen Glauben, eine Ansicht, ein Verständnis des Höchsten geben, und wenn ihr unter euch über diese geringfügigen Probleme haarspalterisch debattiert und wenn ihr nicht derselben Ansicht seid, dann müsst ihr jene Fragen in eurem Denken behalten und sie müssen sich im Geheimen des Geistes befinden. Daher sollten das Gut der gemeinsamen Freundschaft und der wahre Glauben, sowie auch die Ehrung Gottes und der Religion des Gesetzes in euch unerschütterlich bestehen bleiben*». Im Grunde genommen besteht meine Meinungsverschiedenheit zu H. A. Drake darin, dass er hier derartige Interventionen für politisch motiviert hält, während ich sie auch mit einem theologischen Auge betrachten würde, was auch H. A. Drake letztendlich nicht vermeiden kann⁶⁷. Konstantin besteht auf

66. Drake a.a.O., S. 112: «... it could be said that the mistake of earlier scholarship was to ignore such political considerations and depend too heavily on the theological implications of Constantine's behavior, forgetting that theology is a very weak tool for analyzing developments in the public sphere».

67. Er schreibt beispielsweise kurz nach dem Verweis auf die oben genannte Stelle aus der *Vita Constantini*: «Constantine still envisioned it as a faith that could produce «one united judgment in reference to God» without stumbling over such trivial matters as the nature of Christ and the Trinity. His own priorities are clearly marked out: publicly, all that was needed was belief in a monotheistic Divine Providence that guides human affairs; any further stipulations, conditions or de-

einem Gott, der verbindet, und nicht auf einem Gott, der die Volkseintracht (oder die Einigkeit der Menschheit) aufsplittert. Das ist aber eine ganz besonders theologische und nicht nur politische Auffassung.

Derartige friedliche Interventionen sind ein immer wiederkehrendes Motiv in seinen Ermahnungen an die Bischöfe, die dogmatische Differenzen für die Beanspruchung von Ämtern und Macht auszunutzen⁶⁸. Ein anderer wichtiger Punkt, den H. A. Drake (S. 120, 124) sehr richtig erkennt, ist die friedliche Intervention Konstantins in seinen Beziehungen zu den Bischöfen während der Synodalprozeduren. Auf der Synode von Nizäa sagt Konstantin bezeichnenderweise, *die größte Freude, die ihm die Bischöfe bereiten können, ist, untereinander Frieden zu bewahren* (VC 3. 12). H. A. Drake weist darauf hin, dass die politische Bedeutung dieser Rede groß ist, denn mit wenigen Sätzen machte der Kaiser die Eintracht (unity) und nicht die Reinheit (purity) zum Ziel der Synode. Ich beharre darauf, dass auch die theologische Bedeutung groß ist. Das zeigte sich an der Haltung Konstantins gegenüber dem Donatismus. Mit einer evangelischen Theologie zeigt Konstantin, dass die Einigkeit als Tat die wahre Reinheit bezeugt, und damit brandmarkt der Kaiser die heuchlerische Theologie, die sich auf die Diskriminierung stützt. Das ist eine wahrhaftige theologische Haltung, die Konstantin beim Ausüben einer Vereinigungspolitik nicht nur im Kaiserreich sondern vor allem im Leben der Kirche schätzt.

Ich habe den Eindruck, dass Konstantin d. Gr., wenn er heute leben würde, ein leidenschaftlicher Befürworter des ökumenischen Dialogs wäre, nicht nur der Christen untereinander, die in der Praxis ihre Einheit unter Beweis stellen müssten, sondern auch zwischen dem Christentum und den anderen Religionen, welche den ökumenischen Geist des Christentums kennen lernen sollten.

finitions were private matters that should not be brought into the public sphere» (a.a.O., S. 124). Weiter unten betont derselbe Autor seine Ansicht: *«Constantine rejects polytheism for instance, because it is an organizational nightmare... polytheism fosters belief in more than one ruler...»* (a.a.O., S. 127).

68. Darüber hinaus ist die Meinung von H. A. Drake bedeutsam, dass der Vorschlag zur Religionsfreiheit und die Religionspolitik Konstantins seinen Entschluss unterstreichen, bei seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten keine Gewalt einzusetzen und die Christen im Osten angesichts der Bedrohung durch die Ungläubigen, die bis dahin die Christen gepeinigt hatten, zu einigen. *«This policy underlay his decision to forgo force in dealing with the Donatists and to enjoin Christians in the east from physical attacks of nonbelievers»* (a.a.O., S. 122).