

klammern, so stellt sie doch die darin bezeugte Verbindung von Regula s. Benedicti und monasteria Romanae ecclesiae mit ihren Äbten, die als „servientes ad sepulchro (!) sancti Petri“ bezeichnet werden, in eine Reihe mit den gallischen Quellenzeugnissen, die seit dem 7. Jahrhundert von der Benediktsregel als der „römischen“ sprechen. Daher dürfen wir mit größerer Sicherheit, als es F. (S. 398) tut, sagen, daß diese ordines Romani zum mindesten indirekt die Benediktinerregel in den um St. Peter gruppierten Klöstern bezeugen. Bereicherungen durch die Kolumbanregel (?) haben diese ordines sicher erst in dem monastischen Milieu erfahren, in dem sie redigiert wurden.

Der Verfasser hat mit seinem Buch den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen eine Fülle neuer Ergebnisse geschenkt. Vor allem ist zu rühmen, daß er diese Ergebnisse in einer geradezu vorbildlichen Übersichtlichkeit und Stoffgliederung darbietet. Das Werk Ferraris ist grundlegend für die Geschichte der römischen Klöster im frühen Mittelalter und wird der Ausgangspunkt weiterer Spezialforschungen sein.

Rom

Joseph Semmler

Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 34 (Göttingen 1954). Vandenhoeck & Ruprecht. 431 Seiten. 30.— DM.

Flavius Valerius Konstantinus, der Sohn des Kaisers Konstantius Chlorus aus der Verbindung mit Helena von Trepanum, zählt zu jenen überragenden Gestalten der Geschichte, denen die Zeitgenossen ebenso überzeugt wie die nachgeborenen Generationen den Ehrennamen „Der Große“ zuerkannt haben. Sein Haupt ist von der Gloriole eines Heiligen umstrahlt, ohne daß seine Heiligkeit jemals von seiten der kirchlichen Autorität Anerkennung oder Ablehnung gefunden hat. In der Beurteilung seines Lebens und Wirkens scheiden sich die Geister, je nach den politischen und weltanschaulichen Perspektiven der einzelnen Vertreter.

In diesem Kampf der Geister um Sein oder Nichtsein, um Wert oder Unwert des ersten christlichen Kaisers wird nun durch die Arbeit aus der Feder Hermann Dörries' Konstantin der Große gleichsam persönlich vor die Schranken des öffentlichen Urteils gefordert, um über seine Person, sein Denken und Handeln ein offenes Zeugnis abzulegen. Er soll — nach den Formulierungen des V. — zu seinem Wort stehen, das in seinen Briefen, Urkunden, Inschriften, Gesetzen und Reden offen oder verschleiert auf uns gekommen ist. Bei dem Gang der Untersuchungen werden allerdings die literarischen Quellen, aus denen der Kaiser geschöpft hat, die Phasen seiner geistigen und religiösen Entwicklung, die er durchlaufen mußte, sowie die von ihm selbst vorgenommene Auswahl und Abwandlung jener Prinzipien, die er sich zu eigen machte, nicht in den Mittelpunkt des Gespräches gezogen werden. Es soll bei dem Versuch bleiben, einzig und allein vom persönlichen

Wort des Kaisers her, den Beweis für die Lauterkeit seiner Gesinnung und die Ehrlichkeit seines Handelns anzutreten.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um ein theologisches Anliegen. Es liegt daher auf derselben Linie, wie die Frühwerke des V.: Luther und Deutschland 54; Germanische Religion und Sachsenbekehrung 54; Symeon von Mesopotamien 41; Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche 46; Die „Vita Antonii“ als Geschichtsquelle 49; Übersetzung von Roland H. Baiton, Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers 52. Auch in dem neuen Werk tritt das historische Geschehen um Kaiser Konstantin fast gänzlich in den Hintergrund. Der V. konzentriert sich in der Hauptsache auf die Persönlichkeit des Kaisers und versucht von der protestantischen Theologie her im Sinne jener von H. Lietzmann vertretenen traditionsgebundenen Schule das geschichtliche Phänomen des ersten christlichen Kaisers einzufangen und es in modern formulierte Wertkategorien umzugießen. Diesem Aspekt bleiben Aufbau und Einteilung des Buches bis zum Schlußkapitel verhaftet. Dementsprechend werden im ersten Teil „Die Zeugnisse“ in Gestalt der Selbstaussagen des Kaisers geflissentlich zusammengetragen und im zweiten Teil als „Das Zeugnis“ des Kaisers schlechthin verkündet.

So folgt im ersten Teil nach den erklärenden Worten der Einleitung (11—15) eine Besprechung von 57 Briefen und Erlassen (16—128), die Eusebius von Caesarea (HE. VC), Optatus v. Milet (Appendix III—X), Augustinus (Epist. 88; Epist. c. Cresc. III, 70), Athanasius (Apologia secunda), Sozomenos (HE), Gelasius (HE), Optatus Porfyrius (carmina) sowie die Acta de Synodis und der Cod. Theod. überliefert haben. Anschließend wird ein längerer Exkurs über die „Rede an die Versammlung der Heiligen“ (129—161) eingeschoben, dem sich neben einer inhaltlichen Skizzierung vor allem eine philologische Untersuchung stereotyper Ausdrücke sowie Vergleiche mit anderen Wortgruppen anschließen. Weiterhin begegnet man einer im Sinne des Themas gegebenen Auswertung von 150 Gesetzen (162—208), die im Cod. Theod. und Iust., in den Fragmenta Vaticana und in den Constitutiones Sirmondianae dem Flavier zugeeignet werden. Es folgen 77 Inschriften aus dem lateinischen Corpus III—XIV, aus den Inscriptiones Christianae II, 1 von De Rossi sowie aus Eusebius, VC I, 40 und werden in einem kursorischen Verfahren nach den gewünschten Typica gesichtet. Den Abschluß bilden Religionsedikte jener Epoche, und zwar das Edikt des Kaisers Galerius (227—228), das Mailänder Edikt (228—232), die Verfügung des Sabinus (232—235), der Brief des Kaisers Maximin an Sabinus (235—235), das Toleranzedikt des Kaisers Maximin (235—236) und das Tyrus-Edikt (236—240).

Die im ersten Teil angewendete Methode skizziert der V. auf Seite 16 Anm. 2 mit folgenden Worten: „Das hier eingeschlagene Verfahren bei der Wiedergabe der Dokumente bemüht sich, ihren Gedankengang festzuhalten, wobei alle bezeichnenden Wendungen und Worte mit aufgenommen werden. Es hält also die Mitte zwischen Übersetzung und Regest.“ Mit anderen Worten: es wird auf die Vorlage des ungekürzten

Textes verzichtet. Der Inhalt wird summarisch, regestenhaft wiedergegeben und lediglich mit jenen Textproben belegt, die dem Verfasser beachtenswert erschienen und im zweiten Teil als geeignete Bausteine für „Das Zeugnis“ des Kaisers Verwendung finden konnten.

Die Art der Darstellung ist äußerst lebendig und anregend durchgeführt. Allerdings zwingt der manchmal etwas stark dogmatisierende Akzent den Leser entweder zur gläubigen Hinnahme des Gebotenen oder zum ununterbrochenen Vergleich mit einer kritischen Textausgabe. Jeder Kommentar — als solchen darf man den ersten Teil wohl ansprechen —, zumal mit der Fülle des hier zusammengetragenen Materials und in der hier meisterhaften Form der Darbietung, kann selbst bei aller Güte niemals den eigentlichen Text ersetzen. Es ist allgemein bekannt, daß derartige Vorhaben nie am guten Willen oder Können des Verfassers, sondern an der Kostenberechnung des Verlegers zu scheitern pflegen. Der Mangel an ungekürzten Texten ist um so bedauerlicher, da der V. in erster Linie nach theologischen Gesichtspunkten zu Werke geht, sich zwar der manchmal krankhaft anmutenden textkritischen und philologischen Haarspaltereien enthält, aber nicht immer der Gefahr entgeht, die Feinheiten einzelner Wortprägungen einer summarischen Wiedergabe des Textes zu opfern.

So wird der Ausdruck „δεισιδαιμονία“ (HE IX 4, 5) im herkömmlichen Sinn als Gottesfurcht, Aberglauben übersetzt (229). Man möchte jedoch den Akzent mehr auf Furcht, Angst vor dem unbekanntem, nicht faßbaren Göttlichen bzw. Dämonischen verlagert sehen. Denn das Motiv der Furcht ist das lähmende Prinzip im Bereich der antiken Religionen. Aus Furcht und Angst erwächst der Aberglauben sowie das Bestreben, durch magische Beschwörungen und peinliche Befolgung der rituellen Vorschriften die dämonischen Kräfte zu bannen und sich die Gunst der Gottheit zu sichern. Eine Angstpsychose, die jeder Ritter ohne Furcht und Tadel zu überwinden hatte und die erst durch die Glaubenssicherheit und -freudigkeit des Christentums besiegt wurde.

„Υβρεσιν καὶ σεισμοῖς“ (HE IX α 9) kann man summarisch wohl mit den Worten wiedergeben: „niemand darf mit Gewalttat vorgehen“ (254). Konstantin wollte aber unverkennbar mit diesen Worten die Maßlosigkeit der widerspenstigen Sektierer und die durch ihre Wühlereien ausgelöste Erschütterung der öffentlichen Ruhe und Ordnung anprangern. Dabei handelte es sich um ein ähnliches Anliegen, dem wir in den Epigrammen des Pp. Damasus auf Pp. Eusebius bzw. Pp. Marcellus begegnen (A. Ferrua, Epigrammata Damasciana [1942], 151 n. 18. 181 n. 40) und das bereits im 1. Clemensbrief Anlaß zu berechtigten Klagen gegeben hatte. Vergleiche dazu die Ausführung des V. über „στάσις“, Seite 156 n. 21.

„Κυριακὰ οἰκεῖα“ (HE IX 10, 7. IX 11) werden vom V. als „Kirchen“ (236) bzw. „Kirchliche Gebäude“ (239) wiedergegeben. Da es sich hier um juristische Entscheidungen handelt, die sich mit der vom Kaiser befohlenen Restitution befassen, wäre es wohl zutreffender, diese

Ausdrücke im Sinne von „kircheneigenen Gebäuden“ zu umschreiben. Unter diesem Sammelbegriff ließen sich dann auch die Episkopien, Baptisterien, Konsignatorien, Friedhofsbauten, Titelkirchen mit den dazugehörigen rentenstarken Liegenschaften rechnen. Unter diese Unklarheiten möchte man auch folgende Ausführungen auf Seite 229 rechnen: „Für die Christen gilt weiter, daß die Versammlungshäuser und der andere christliche Besitz an die Kirche (*corpus Christianorum*) zurückgegeben werden.“ Nimmt man den Text des Laktantius, dann liest man dort lediglich „*loca*“, im Sinne von „Stätten“, an denen die Christen in der vergangenen Zeit zusammenzukommen pflegten. Da nun diese zum Teil noch innerhalb privater Wohnhäuser lagen, galten sie als Privateigentum, das den einzelnen Besitzern, auch wenn sie Christen waren (*Christianis*), zurückzuerstatten war. Daneben standen noch andere Stätten (*alia loca*) auf dem Restitutionsprogramm, die nicht einzelnen Personen gehörten (*non hominum singulorum*), sondern der juristischen Person der Gesamtkirche (*ad ius corporis eorum pertinentia i. e. ecclesiarum*) bzw. den Körperschaften der einzelnen *Conventicula* (im Sinne von Pfarrkirchengemeinden oder Titelkirchenmitgliedern (*Lact. De mort. pers. 48, 9*). In den eben angeführten Fällen handelt es sich um Rechtspersonen, denen das *ius commercii* zuerkannt war: um einzelne Christen auf Grund des römischen Bürgerrechts sowie um Kirchenverbände, die nach dem Körperschaftsrecht den Besitztitel eines „*corpus*“ geltend machen konnten. Denn jede Körperschaft, in unserem Falle die einzelnen Pfarrgemeinden bzw. der Gesamtkirchenverband, hatte das Recht, ihre Mitglieder an körperschaftseigenen Versammlungsstätten (*conventicula*) zusammenzurufen (*conventus*), Eigentum zu erwerben und zu verwalten, und unter einem „*flamen*“ ein betontes Eigenleben zu führen. (Gerda Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantin. Kirchen = Kirchenrechtl. Abhandlungen 115/116, 1935).

Die konservative Einstellung des V., seine betonte Abkehr von einer manieristischen Quellenkritik sowie sein entschiedenes Eintreten für die einmal als echt anerkannten Quellentexte führen zu einer beachtenswert positiven und wohlthuenden, wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall zufriedenstellenden Wertung der von Konstantin veranlaßten Maßnahmen in Politik und Religion. Abgesehen von den rein formalistischen Kriterien, die der V. wohl kennt, aber nicht überbewertet, versucht er den Echtheitswert der Dokumente vom gemeinsamen Seinsgehalt her zu erschließen, ein Verfahren, das des öfteren, infolge mangelnder Breite des zum Vergleich angeführten Materials, nicht zu den erwarteten Schlußfolgerungen ausreicht. Bei dem gesamten Verfahren weiß sich der V. immer der Tatsache verpflichtet, daß Gesetze, Briefe, Inschriften regierender Häupter auch den Stempel der jeweiligen Kanzleien, Werkstätten, um nicht zu sagen der vortragenden Räte an sich tragen, wenngleich derartige Äußerungen durch die Approbation des Kaisers als Ausdruck seiner eigenen Geisteshaltung gewertet werden dürfen.

Aus den 57 im ersten Teil des Buches behandelten Kaiserbriefen

seien in diesem Zusammenhang lediglich jene drei herausgegriffen, die durch die Verwendung bautechnischer Ausdrücke gekennzeichnet sind: ein Brief an Bischof Eusebius (VC II 46, Dörries 55) und zwei Briefe an Bischof Makarios von Jerusalem, von denen sich der eine mit dem Neubau einer „βασιλική“ in Jerusalem (VC III 30–32; D. 84–86) und der andere mit einem ähnlichen Anliegen für Mambre (VC III 52; D. 86–88) befaßt.

Das in einem gesonderten Gesetz (VC II 45) verankerte Notprogramm für die Erstellung von Kirchenbauten hat in dem Brief des Kaisers an Eusebius (VC II 46) seinen literarischen Niederschlag gefunden. Der Brief erschöpft sich nicht mit dem mehr allgemein gehaltenen und fühlbar indignierten Hinweis, die verfallenen Kirchen wiederherzustellen, sondern geht in Einzelheiten sogar so weit — vielleicht nach einem dem Kaiser vorschwebenden Grundtypus —, Bischöfe und Architekten anzuweisen, die bestehenden Bauten höher zu führen („ὑψοῦν“ VC II 45; „εἰς τὸ ὕψος αἰρεῖν“ = bei der Apostelkirche in Konstantinopel VC 58; „ἐπανορθοῦσθαι“ VC II 46), sie zu verlängern („εἰς τὸ μήκος“ VC II 45) und zu erweitern („εἰς μείζονα αὐξάνειν“ VC II 45). Da es sich bei den meisten in Frage kommenden Objekten um einen einräumigen „οἶκος εὐκτῆριος“ bzw. um den zentralen Innenraum („οἶκος μέσος“) einer größeren Raumfolge gehandelt haben mochte, brachte die Bauanweisung des Kaisers eine Überhöhung des eigentlichen Kultraumes („οἶκος εὐκτῆριος“) durch die Aufstockung eines Lichtgadens mit sich sowie eine achsenmäßige Verlängerung der gesamten Anlage durch den Ansatz einer Apsis bzw. eines Atriums und die breitenmäßige Erweiterung des Innenraumes durch die Beifügung ein- oder zweigeschossiger Portiken an den beiden Längsseiten. „Das andere Gesetz dagegen gebot, die gottesdienstlichen Räume höher zu führen und die Kirchen Gottes der Länge und Breite nach zu erweitern“ (VC II 45). Von diesem Tatbestande ausgehend wandelte sich der „οἶκος εὐκτῆριος“ zum „οἶκος βασιλειος“, in dem das Bild des Pantokrators Aufstellung fand und in dem sich die Huldigung an Christus-Basileus vollzog. Konstantinisch der Gedanke und dessen Durchführung. Vgl. RAC 29 (1953) 49–66; 187–206.

Die folgenden zwei Briefe an Bischof Makarios von Jerusalem sind insofern bemerkenswert, als sie insgesamt fünfmal das Wort „βασιλική“ als persönliche Willensäußerung des Kaisers aufweisen. „Βασιλική“ ist die griechische Version des in Rom allgemein gebräuchlichen Wortes „basilica“. Ohne auf irgendwelche bautechnische Besonderheiten einzugehen, mit deren Unterstützung sich Rekonstruktionsversuche der in Frage stehenden Bauten wagen ließen, besagt die kaiserliche Order lediglich, an Ort und Stelle eine „βασιλική“ zu errichten, die der weltumfassenden (καθολική), auf dem Fundament der Herrenapostel basierenden (ἀποστολική) Kirche in derselben Weise entspräche wie der persönlichen Freigebigkeit des Kaisers, die nichts anderes bezwecke, als alle bisherigen Bauten in den Schatten zu stellen und den heiligen Menschen eine würdige Versammlungsstätte zu sichern.

Durch den einfachen Wortlaut wird ohne weiteres vorausgesetzt,

daß dem Bischof von Jerusalem das Wesen und die Form einer „βασιλική“ geläufige Begriffe sein mochten. Sonderbar bleibt demgegenüber die Tatsache, daß Eusebius dieses Wort in seinen reichhaltigen Schatz bautechnischer Ausdrücke, deren er sich bei der Beschreibung der konstantinischen Kirchenbauten bedient, nicht aufgenommen hat. So bezeichnet er bei der Beschreibung der Fertigbauten in Jerusalem (VC III 56), Bethlehem (VC III 45), auf dem Ölberg (VC III 45), in Tyros (HE X 4, 1), in Antiochia (VC III 50) und sogar in Konstantinopel (VC IV 58) den eigentlichen Kirchenbau mit dem vornehm klingenden „νεώς“. Klar erkenntlich unterscheidet er innerhalb dieses „νεώς“ den zentralen Innenraum als „οἶκος μέσος“ bzw. „οἶκος βασιλειαῖος“ und weiterhin den Innenraum von Martyrien und sonstiger Kultbauten als „οἶκος ἐκκλησιαστικός“. Diese Vergleichsreihen, um deren Anfang sich bereits Mickle y verdient gemacht hatte (P. Mickle y, Die Konstantin-Kirchen im Heiligen Land = Land der Bibel 4, Leipzig 1923), bestärken die Vermutung, daß es sich bei dem Wort „βασιλική“ überhaupt um keinen bestimmten Bautyp gehandelt hat und daß das Vergleichsmoment auf einer anderen Ebene zu suchen sei.

Über beide Objekte liegen eingehendere Untersuchungen, Planzeichnungen und Rekonstruktionsversuche vor (E u v. M a d e r, Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmel el Halîl in Südpalästina 1926—1928 [Freiburg 1957]. S t u h l f a u t h G., Konstantins Bauten am Heiligen Grab in Jerusalem: Theol. Blätter 1 [1957] 178—187).

In Jerusalem sowohl wie in Mambre handelt es sich nicht um einen einzelnen Kirchenbau, sondern um eine geschlossene Bauanlage, einen sogenannten Temenos, um ein Kompositum, das ein örtlich gebundenes Heiligtum (Höhle der Grabesruhe in Jerusalem, Brunnen und Eiche des Abraham in Mambre) sowie einen für die Versammlung der Gläubigen geeigneten Kirchenbau umfaßte. In Jerusalem erhob sich der Rundbau der Anastasis über dem Heiligtum der durch die Grabesruhe des Herrn geweihten Höhle. Ein fünfschiffiger Langhausbau mit Apsis und Emporen, ein Baptisterium, zwei Innenhöfe mit Säulenhallen und verbindenden Durchlässen sowie eine prachtvolle Toranlage vollendeten den kirchlichen Baukomplex. In Mambre handelte es sich ebenfalls um die Ausgestaltung eines heiligen Bezirkes, der, nach Beseitigung der mißbrauchten Altaranlage, die Terebinthe sowie den Brunnen des Patriarchen umschloß und, um den liturgischen Bedürfnissen einer christlichen Kultgemeinde Rechnung zu tragen, auf Befehl des Kaisers ein eigens dafür bestimmtes Bethaus erhalten hatte.

Zur Erhärtung der oben erwähnten These, daß unter dem Wort „βασιλική“ die gesamte Komplexanlage gemeint gewesen sein könnte, ließen sich die verschiedenartigsten Texte aus der frühchristlichen Literatur beibringen. Es sei nur hingewiesen auf den hl. Chrysostomus, der den himmlischen Palast des Christus-Basileus mit „αὐλαὶ βασιλικαί“ wiedergibt (in Matth. Homil. 54, 6: PG 58, 540), auf Pseudo-Justinus, der die Höhlenanlagen der Sibylle von Cumae als „βασιλικὴ μεγίστη“

schildert (Cohortatio ad gentiles 37, 35 A [Jena 1879] 120 Otto) sowie auf die Vulgata, in der die berühmte „ὄβλη μεγάλη“ des Salomonischen Tempels im Sinne von „basilica grandis“ übersetzt wird (Vulgata 2. Chron. 4, 9). Auf derselben Linie liegen die Vermerke des Pilgers von Bordeaux, der nach römischem Empfinden die gesamte Anlage in Jerusalem und Mambre als „basilica“ anspricht (Itin. Burdig. 594; 595: CSEL 59 [1898] 22; 23 Ge yer), oder jener Passus aus der Peregrinatio Aetheriae, in dem sogar das Atrium der Anastasis als solche in Erscheinung tritt (Peregr. Aeth. 24, 8: CSEL 59 [1898] 73 Ge yer). Bei all den zitierten Objekten ergeben weder Anlage noch Bauart und Komposition jene gemeinsame Komponente, die man mit dem Wort „βασιλική“ eindeutig zu erfassen vermöchte.

Dieser Tatsache gegenüber gewinnt die von Konstantin selbst angeführte Motivierung eine größere Bedeutung, als man beim ersten Lesen des Textes glauben möchte. Die „βασιλική“ soll nämlich nicht nur ein sichtbarer Ausdruck der kaiserlichen Prachtliebe und Freigebigkeit sein, sie soll nicht nur alle übrigen Bauten in den Schatten stellen und den im christlichen Glauben heiligen Menschen eine würdige Versammlungsstätte bieten, sondern soll darüber hinaus im Kosmos jene Stelle einnehmen, die der den gesamten Erdkreis umspannenden (καθολική) und durch die Zwölfzahl der Apostel (ἀποστολική) besonders ausgewiesenen Kirche entspreche. Diese Motivierungen scheinen den Akzent mehr auf „Repräsentation“ und „Privilegierung“ zu verlagern und wollen nur bekunden, daß es sich dabei wohl um kirchliche, aber nach dem geltenden Recht auch um öffentlich anerkannte und privilegierte Amtsgebäude handelte, die dem Bischof, als dem Sachwalter des himmlischen Basileus, zur Vornahme seiner „audientia episcopalis“ zugestanden waren.

Zusammenfassend darf man wohl sagen, daß auch die bautechnischen Ausdrücke der drei Kaiserbriefe, zumal in Verbindung mit den fertiggestellten Bauten, eine Selbstaussage des Kaisers Konstantin darstellen, durch die Christus, dem himmlischen Basileus, höchste Anerkennung und Huldigung dargebracht werden.

Die Religionsedikte, die man zeitgemäß an den Anfang der Untersuchung gestellt wissen möchte, figurieren als ein Anhang zum ersten Teil. Vielleicht wurde ihnen vom V. deshalb diese Stelle zugewiesen, da die Edikte der Kaiser Galerius und Maximinus zwar nicht im vollen Sinn des Wortes als Selbstzeugnis des Flaviers herangezogen werden können, wohl aber geeignet sind, die religionspolitische Lage der damaligen Zeit zu umreißen, aus der heraus die Maßnahmen Konstantins Relief und Farbe bekommen (252).

Quicquid divinitatis (Lact. De mort. pers. 48, 2). Der V. glaubt in dieser Formulierung die Vorbehalte des Kaisers Licinius gegenüber der mehr konkreten Ausdrucksweise Konstantins (summa divinitas) erkennen zu können (250). Die Aufschlüsselung erfolgt doch wohl am besten von der Adresse her, mit der die einzelnen Ausdrücke korrespondieren. So werden in dem Mailänder Edikt bei Laktantius sowohl die Christen wie auch alle übrigen mit dem zusammengebracht,

was von göttlicher Wesenheit auf himmlischem Sitze thront, und zwar zu dem Zweck, daß es uns und allen, die unter unserer Herrschaft stehen, gnädig und gewogen sein möge. Vielleicht könnte man zur Erweiterung der Basis diesen Ausdruck mit dem Problem des „Unbekannten Gottes“ in Zusammenhang bringen, bei dem die Angst vor dem Unbekannten und die Ängstlichkeit vor jedem Formfehler Formulierungen geschaffen haben, die ja kein höheres Wesen ausschließen, vielmehr in einer allgemeinen, alle Gottheiten umfassenden Ausdrucksweise jeder gerecht zu werden trachteten. Diesen zur eigenen Beruhigung und Heilsicherung aufgestellten und behördlich sanktionierten Formeln begegnet man auf den verschiedensten Altären, Grenzsteinen, Beschwörungs- und Weiheformeln. So trägt ein Schild, der dem Genius der Stadt Rom geweiht ist und sich im Kapitolinischen Museum in Rom befindet, die Umschrift: „Genio Urbis Romae sive mas sive femina.“ Berühmt geworden sind die Altäre des „Unbekannten Gottes“, die Grenzsteine mit der dem Feinde zugekehrten Inschrift: „Sei Deo sei Deivae sacrum“, Inschriften, die sich mit der in den Akten der Arvalbrüder vorgesehenen Weiheformel „Sive deo sive deae in cuius tutela hic lucus locusque est“ decken (CIL I, 2 801. B u l l. A r c h. C o m. [1894] 188). Wenn nun das Mailänder Edikt diese allgemeine, alle Gottheiten umschließende Formel gebraucht, dann wohl auch deshalb, um damit Heiden wie Christen anzusprechen, dann aber auch um jede Racheaktion jenseitiger Kräfte auszuschließen, die den Frieden des „Goldenen Zeitalters“ zu stören vermöchten.

Als Beitrag zur Frage möchte auch der Hinweis genommen werden, daß sich ähnliche Formeln noch im *Rituale Romanum* (Desclée 1855) erhalten haben. In dem Exorzismus, der die Abrenuntiatio des Täuflings einleitet, liest man: „exorcizo te, omnis immunde spiritus“ (11), ich beschwöre dich, du unreiner Geist, wer du auch seiest (vgl. die Seiten 270, 272). In einer anderen Exorzismusformel wird das „omnis“ noch konkreter in unserem Sinn gefaßt: „praecipio tibi, quicumque es, spiritus immunde“ (286). Aus einem Nichtwissen heraus bedient man sich einer Formel, die nach dem tutoristischen System sich nach allen Seiten sichert.

Einer ähnlichen Wertung unterliegen natürlich, wenigstens im Hinblick auf das Selbstzeugnis des Kaisers Konstantin, die zu diesem Zweck zusammengetragenen Inschriften. Wenngleich sie alle als gemeinsamen Nenner den Namen Konstantin aufweisen, so enthalten doch die wenigsten von ihnen eine konstantinische Aussage im engsten Sinn des Wortes. Sie können folgerichtig nur als ein Spiegelbild des Kaisers gelten, wie es in der Meinung der ihm huldigenden Kreise geprägt worden war. Aus dieser Überlegung heraus wird es auch verständlich, weshalb gerade bei diesem Teil der erläuternde Text äußerst spärlich zur Anwendung kommt. Abgesehen davon verdient allein schon die Zusammentragung und Sichtung des Materials nach den vom Verfasser aufgestellten Gesichtspunkten den Dank jedes einzelnen, der sich mit dieser Materie zu befassen hat.

Die Beantwortung der Frage, inwieweit Kaiserattribute Zeugnis

ablegen von der religiösen und geistigen Haltung des damit Bedachten, hängt auf das engste mit der Klärung jenes anderen Problems zusammen, in welchem Ausmaße der Kaiser selbst für die Formulierung und Verwendung der in Frage stehenden Epitheta verantwortlich zeichnet. In ihrer Mehrzahl entstammen die vom V. diskutierte Attribute dem Ehrenkodex des römischen Bürgers. Im Rahmen des Herrscherkultes werden sie dann folgerichtig auf den Herrscher, als den ersten der Bürger, übertragen und erreichen im Superlativ die höchstmögliche Form und Steigerung ihrer Aussagen. Vergleichsreihen wie die folgenden mögen dies im einzelnen erläutern bzw. den Vorgang beleuchten.

Pius, Piissimus. Pietas. Unter letzterer verstanden die Römer das pflichtmäßige Verhalten des Menschen gegenüber seinen Eltern, seiner Frau und seinen Kindern, gegenüber seinen Verwandten, Klienten sowie auch gegenüber allen staatlich anerkannten und mutmaßlichen Göttern. Alle Bezogenheiten sozialer, religiöser und politischer Natur hatten sich in der Anerkennung der durch das Naturrecht und Verträge gegebenen Bindungen zu realisieren. Die aus diesen Bindungen resultierenden Verpflichtungen gehörten ebenso zum Begriff der „pietas“ wie die verantwortungsbewußte Gesinnung gegenüber dem Staat und seinen Bürgern. Es vollzog sich daher vollkommen im Rahmen des Herkömmlichen, wenn die kindliche Liebe Konstantins zu seiner Mutter Helena, die immer wieder betonte Fürsorge des Kaisers gegenüber seinen Veteranen, die fast sprichwörtlich gewordene Aufgeschlossenheit gegenüber den sozialen Problemen der Zeit, seine persönliche Bindung an das „Höchste Wesen“ und die damit verbundene Freizügigkeit in religiösen Dingen ihm das Epitheton „piissimus“ eingetragen haben. Es besteht im allgemeinen keine Veranlassung, das auf vielen Inschriften wiederkehrende Wort „piissimus“ im christlichen Sinn zu deuten, es sei denn, Kontext und Inhalt würden diese Variante rechtfertigen. Viel näher liegt es, dieses Epitheton wie die folgenden mit dem Kaiserbild des „Goldenen Zeitalters“ in Verbindung zu setzen, als dessen Exponent Konstantin der Große ebenso gewertet sein wollte wie vor ihm die Kaiser Augustus, Mark Aurel, Trajan und Hadrian.

Felix. Felicissimus. Felicitas. Das Zeitalter des Friedens, die vom Kaiser persönlich geübte Pietas, die vom Glück begünstigten Erfolge stempeln ihn zum Friedensfürsten eschatologischer Prägung. Seine Maßnahmen verheißen Glück, verbürgen die Gunst des Himmels, gewährleisten das Gedeihen im kleinen wie im großen und erfüllen sich in der Fruchtbarkeit auf allen Gebieten des Lebens. Die „felicitas temporum“ erfüllt sich folgerichtig im Sieg des Kaisers (victoria), in der Harmonie der Fürsten (concordia) und in der Geburt eines Prinzen. Das Kaiserbild der Endzeit ruht auch hier auf der persönlichen Tüchtigkeit des regierenden Herrschers.

Virtus. Virtus divina. Zum Vollbild des endzeitlichen Kaiserbildes, zum Ritter ohne Furcht und Tadel, zum Euandros mythologischer Prägung gehört in erster Linie die „virtus“, alles, was den Mann in körperlicher und geistiger Haltung ertüchtigt und auszeichnet: Furchtlosigkeit und Herzhaftigkeit in den Situationen des täglichen

Lebens, kriegerischer Mut, Angriffslust und Standhaftigkeit gegenüber den Feinden aller Art. Von hier aus gesehen wird die „virtus“ zum Gegenpol der „δεισιδαιμονία“, denn sie nimmt ihrem Träger die Angst vor den Dämonen und ihren Kräften, überwindet die Angst vor dem Tod und seinem Schrittmacher, der Zeit, und beseelt ihn darüber hinaus mit jenen übermenschlichen Kräften, die den Einbruch des Göttlichen, des Wunderbaren in die Sphäre des Irdischen erzwingen.

Invictus. Invictissimus. Victoriosus. Victoriosissimus. Victor. Auf Grund vergleichender Studien ist man geneigt und sicherlich auch berechtigt, den Gebrauch des Epithetons „invictus“ mit der Bindung des Kaisers Konstantin an den Kult des „Sol invictus“ in Zusammenhang zu bringen. Als untrügliches Zeichen seiner Bekehrung zum Christentum möchte man weiterhin den Ersatz des Wortes „invictus“ durch das stammverwandte „victor“ und dessen ausschließlichen Gebrauch nach dem Jahre 324 ansprechen. Demgegenüber darf man darauf hinweisen, daß selbst das Epitheton „invictus“ in der Superlativform „invictissimus“ Verwendung findet und dadurch aus seiner Ausnahmestellung verdrängt und auf die Ebene der normalen Adjektive herabgedrückt wird. Außerdem liegen auch Beispiele vor, in denen eine Gleichstellung der beiden Worte in Verbindung mit Götternamen erfolgt ist. So vermerkt Ovid in seinen „Fasti“ (IV 621) unter den Iden des Monats April die Weihe eines Tempels an Jupiter Victor (*occupat aprilis idus cognomine Victor / Iuppiter hac illi sunt data templa die*) und bringt später in VI 650 eine Tempelweihe an Jupiter den Unbesiegten (*idibus invicto sunt data templa Iovi*). Bringt man diese Angaben mit der Weihe des Jupitertempels auf dem Palatin in Zusammenhang, so weiß eine Inschrift von einer Altarweihe an Jupiter Victor auf dem Quirinal zu berichten (*Diovei Victore T. Aebutius CIL I, 2 802*). Von dieser Basis her gesehen könnte die Übernahme des Epithetons „victor“ ebenso wie „invictus“ mit dem Götterkult der jovischen Dynastie in Zusammenhang gebracht werden. Da sich nun Konstantin von der Dynastie der Herkulier losgesagt hatte und betont als Jovier feiern ließ, könnte man auch darin eine Nachwirkung der Ideenwandlung erblicken. Ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, daß das Epitheton „victor“ fast gleichzeitig auch auf Christus (*Christus victor*) und die christlichen Märtyrer (*Agnes victrix*) Anwendung findet.

Eine Mischform der eben erwähnten Zeugenaussagen stellen die in chronologischer Aufreihung gebotenen Gesetze, Reskripte und Anordnungen des Kaisers dar, eine Mischform insofern, als sich auch hier feststellen läßt, daß sich Konstantin bei der Bekanntgabe seines Willens der im römischen Bereich üblichen Formeln und Formulierungen zu bedienen pflegte, wenngleich er in ganz bestimmten Fällen durch eigene Wortprägungen den Durchbruch neuer Ideen anzukündigen versuchte.

Die beachtliche Fülle des im ersten Teil vor allem unter theologischen Gesichtspunkten zusammengetragenen und verarbeiteten Materials gleicht einer verwirrenden Menge kleinster Mosaiksteinchen, in die sich die Zeugnisse konstantinischer Selbstaussagen aufgelöst haben, und die

nun im zweiten Teil zum historischen Bild des Kaisers zusammengefügt werden sollen, um auf diese Weise das geschichtliche Phänomen dieser Gestalt zu ergründen.

In zwanzig Untertiteln wird als erstes Problem „Kaiseramt und Sendung“ behandelt (241—285) und dabei versucht, die Stellung Konstantins im Geschichtsbild der damaligen Zeit, in seiner Rolle als Kaiser, Diener Gottes, Religionskämpfer und Gesetzgeber herauszustellen. Das Ergebnis ist positiv im Sinne eines ungetrübten Sendungsbewußtseins, das sich darin erfüllt, den in Unordnung geratenen Kosmos neu zu ordnen. Aus seiner religiösen Bezogenheit heraus erwächst dem Kaiser die Tatsache einer höheren Berufung, und in dem Gelingen seiner Unternehmungen erlebt er Tag für Tag die helfende Hand seines Gottes.

Diesem Kapitel folgt als zweites „Die Kirchenidee“ mit zwölf Sonderdistinktionen (286—328), unter denen als betont konstantinisches Gedankengut „Die Kirche als Trägerin des Gesetzes“, als „Die Vertreterin der Wahrheit“ und als „Der Anwalt der Einmütigkeit“ herausgehoben werden. Heilige Schrift, Dogma und Glaube werden ebenso mit Konstantin in Verbindung gesetzt wie die heiligen Zeichen, Zeiten, Stätten und Personen. Die letzte Fundierung der vom Kaiser vertretenen Sittenlehre in Verbindung mit der eigenartigen Hochachtung kirchlicher Personen liegt auch hier zutiefst im Religiösen verwurzelt.

Das „Verhältnis zum Heidentum“ wird unter neun Gesichtspunkten (329—351) eingehender zu ergründen versucht. Dabei werden das Toleranzedikt, das Verbot der Haruspizen, die heidenfreundlichen Briefe und Erlasse ebenso zur Veranschaulichung des Kaiserbildes herangezogen wie die Tatsache der Sonnenverehrung und die unverkennbare Aufgeschlossenheit Konstantins gegenüber philosophischen Problemen.

Der Gottesgedanke und „Das Gottesbild“ des Flaviers sind monotheistisch empfunden (352—375). Seine theologischen Spekulationen entbehren der notwendigen Tiefe und erschöpfen sich nicht selten in rein begrifflichen Erörterungen und Definitionen. Die von ihm gebrauchten Gottesnamen, die von ihm gehegten Heilshoffnungen und sittlichen Forderungen liegen unverkennbar in der Vorstellung eines persönlichen Schöpfer- und Weltengottes begründet.

Auch das „Christusbild“ (376—396) läßt sich nicht mit den gelehrten Kategorien der heutigen Theologie ergründen. Es steht fast durchweg im Zwielficht der christologischen Streitigkeiten und läßt sich bei dem besten Willen so lange nicht klarlegen, bis es nicht gelungen ist, die Heimstätten der vom Kaiser gebrauchten theologischen Begriffe zu ergründen. Herrenleiden und Heilshoffnung liegen im Mittelpunkt des christologischen Gedankenkreises.

Ein Schlußkapitel „Konstantin und sein Zeitalter“ (397—412) bemüht sich um die zusammenfassende Unterstreichung der religiösen Grundgedanken sowie des inneren Werdeganges Konstantins des Großen. Es schließt mit einem Exkurs über das Für und Wider des zwischen Konstantin und der Kirche eingegangenen Bündnisses.

Wie ein Postskriptum wirkt der Anhang „Konstantins Bestattung“

(413—424). In diesem Zusammenhang wird die These vom „dreizehnten Gott“ ebenso abgelehnt wie die Apotheose des toten Kaisers und das aus einem Sündenbewußtsein heraus geborene Fürbittemotiv in den Vordergrund gerückt. Demgegenüber könnte man auf das vom Kaiser immer betonte Ehrenmotiv, das er als christlicher Kaiser in der Stellung eines dreizehnten Apostels für sich über den Tod hinaus in Anspruch genommen hat, hinweisen.

Ein kurzes Namen- und Sachregister schließt mit der Seite 431 die tiefeschürfende Untersuchung ab. Es würde den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen, wollte man auch zu den Ausführungen des zweiten Teils eingehender Stellung nehmen. Es sei abschließend dem V. nochmals gedankt, daß er den Fachgelehrten dieses Buch geschenkt hat, dessen Studium wohl Zeit beansprucht, aber reiche Früchte abwirft.

Als ein Schlüssel zum Geheimnis des ersten christlichen Kaisers mag eine Stelle aus dem Brief Konstantins an Alexander und Arius hier angeführt sein: „Erstens wollte ich die Vorstellung aller Völker von Gott und Religion zu einer einzigen Form und Weise vereinigen; zweitens den gesamten Kosmos, der gleichsam an einer schweren Krankheit darniederlag, wiederherstellen. Diese meine Ziele suchte ich das eine mit dem inneren Auge der Erkenntnis zu erreichen, das andere mit Hilfe einer starken Armee durchzuführen. In der Überzeugung, daß, wenn ich nach meinen Wünschen unter allen Dienern Gottes eine Überzeugung zustandebrächte, auch die Staatsverwaltung eine günstige, mit der frommen Gesinnung aller übereinstimmende Veränderung erfahren würde“ (VC II 65, 1).

Rom

Ludwig Voelkl

Ludwig Voelkl, *Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende (306—337)*. Prestel-Verlag München, 1957. 297 Seiten, 92 Abb., 1 Karte, 1 Stammtafel. Leinen DM 29.50.

Das in seinem literarischen Aufbau etwas eigenwillige Werk „Der Kaiser Konstantin“ von Ludwig Voelkl, das durch den Verlag Prestel in München gegen Ende des Jahres 1957 herausgebracht wurde, ist und bleibt ein Wagnis. Es wird immer zur Diskussion reizen und sich durch die Art der Formulierungen und seine inneren Spannungsmomente, durch die Ausdruckskraft der Sprache und die Qualität der Bebilderung einen dauernden Leserkreis sichern.

Auf dem vom Verlag herausgegebenen Werbezettel wurde das Buch mit folgenden Worten angekündigt: „Seit Jakob Burckhardt's berühmtem Werk ‚Die Zeit Konstantins des Großen‘ ist eine Gesamtdarstellung des Lebens und der Taten des großen römischen Kaisers nicht mehr versucht worden.“ Man darf bereits hier vorwegnehmen, daß die von Jakob Burckhardt (Neuaufgabe 1949) ausgelösten Erörterungen bei Lehrern und Schülern aller Schulgattungen ein tiefes Mißtrauen gegenüber der christlichen Überzeugung und dem sittlichen Charakter Konstantins hinterlassen haben. An literarischen Versuchen, diese in der Geschichte einmalige Gestalt lebensgetreu wiederzugeben, besteht kein