

Diskurse um die Constantinische Wende (313) in Wissenschaft und Öffentlichkeit anlässlich der 16. Centenarfeiern 1913*

Von HEINZ SPROLL

Methodologische Vorüberlegungen

Die von Aleida und Jan Assmann entwickelte Theorie des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses¹ ist von der Geschichtswissenschaft im Hinblick auf die Analyse von diachronen und synchronen Geschichtskulturen erfolversprechend rezipiert worden².

Dazu sollen einige methodologische Vorbedingungen aufgestellt werden: Folgt man Michel De Certeau SJ, der von der seit dem Humanismus einsetzenden Trennung der Geschichtswissenschaft und Historiografie, verstanden als methodisch kontrollierter Rekonstruktion von fremd gewordener Vergangenheit, von den in lebensweltlich verankerten Narrativen und geschichtlich sinnstiftenden Traditionen ausgeht³, so lässt sich nach den vorwissenschaftlichen, geschichtskulturellen Rahmenbedingungen fragen, die solche historiografischen Elaborate ermöglicht haben. Verbindet man diesen Fragenansatz mit dem Theorem des kulturellen Gedächtnisses, so werden historiographische Artefakte nicht nur wissenschaftsgeschichtlich interessant, sondern als Ausdruck eines Gedächtnisses, das in einem emergenten geschichtskulturellen Kontext Geschichte als Argument im wissenschaftlichen Diskurs verwendet. Unter diesen beiden Fragestellungen gewinnt die historiografische Darstellung der Constantinischen Wende im Jahre 1913 besonderes Interesse, das hier als symbolisches Signifikat referentieller Operationen verstanden wird.

Die historiografischen Elaborate sollen nicht nur im Zusammenhang mit der Forschungsgeschichte sondern auch als Ausdruck der Geschichtskultur in Kir-

* Besonderer Dank gebührt Frau Ivelina Fröhlich für die wissenschaftliche Zuarbeit.

¹ Vgl. A. ASSMANN, *Erinnerungsräume* (München 1999); DIES., *Der lange Schatten der Vergangenheit* (München 2006); J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis* (München 1999); M. HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis* (Stuttgart 1967); DERS., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt/M. 1985).

² Vgl. W. HASBERG (Hg.), *Erinnern – Gedenken – Historisches Lernen* (München 2003); H. SPROLL, *Erinnerndes Gestalten und kulturelles Gedächtnis am Ende des Deutschen Kaiserreiches: Historiographische Diskurse um die Constantinische Wende (313) als Triumph des Christentums oder als Beginn seiner Entfremdung*, in: W. HASBERG/W. E. J. WEBER (Hgg.), *Geschichte entdecken. Festschr. Karl Filser* (Berlin 2007) 127–144.

³ Vgl. M. DE CERTEAU SJ, *L'écriture de l'histoire* (Paris 1975); P. NORA, *Les lieux de mémoire*, 7. Bde. (Paris 1984–1994); DERS., *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Berlin 1990); P. RICOEUR, *Histoire et Vérité* (Paris 1955); J. RÜSEN, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft* (Göttingen 1983).

che, Öffentlichkeit und Staat des Kaiserreiches am Ende des Kulturkampfes interpretiert werden (Kap. 1).

In Kapitel 2 wird ein von Jakob Burckhardt begründetes, von Edward Gibbon vorgeprägtes Deutungsparadigma vorgestellt, das bei zwei Protagonisten der Patrologie bzw. Altertumswissenschaft, Hugo Koch und Eduard Schwartz, auch noch 1913 virulent war.

Kapitel 3 würdigt die innovativen Forschungsleistungen unter der Leitung Franz Joseph Dölgers am Collegio Teutonico al Campo Santo in Rom. Die Constantinische Wende im außerwissenschaftlichen Diskurs von säkularer und kirchlicher Öffentlichkeit ist Gegenstand von Kapitel 4.

1. Die Constantinische Wende im kulturellen Gedächtnis besonders des 19. und 20. Jahrhunderts

In den *Actus Silvestri* und im *Constitutum Constantini* verdichtete sich seit dem 5. bzw. 9. Jahrhundert die Erinnerung an die Konversion Constantins des Großen und sein Beitrag zur *renovatio imperii* zu einem kulturellen Gedächtnis, das u. a. in der Translationstheorie und in der Acclamationsformel als *novus Constantinus* konstitutiv für das Selbstverständnis der kaiserlichen Herrschaft im Mittelalter wurde. Auf das *exemplum Constantini* in der Silvesterlegende konnten sich aber auch immer wieder die Päpste berufen⁴. Gerade die Ausbildung mittelalterlicher Staatsphilosophie, z. B. die Zwei-Gewalten-Lehre im Anschluss an das *Decretum Gelasianum*⁵ (wahrscheinlich vor 520) kristallisierte sich im Diskurs um die Constantinische Wende und führte in der Gregorianischen Reform⁶ zu der konfliktgeladenen Unterscheidung von *Imperium* und *Sacerdotium* sowie der Begründung der *libertas Ecclesiae* im okzidentalen Kulturbereich. Aber auch das orthodoxe Verständnis der Identität geistlicher und weltlicher Herrschaft hatte seinen Referenzpunkt in der Constantinischen Wende.

Erst die moderne Konzeption des von Naturrecht und Tradition gelösten und des sich somit selbst setzenden Staates in der Aufklärung zerschneidet die Korrelate von Staat und Kirche, Öffentlichkeit und Religion, Recht und Moral und ließ die Constantinische Wende als negativ besetzten Gedächtnisort erscheinen. In der wertrelativistischen Optik aufgeklärter Historiografie galt es, religiöse

⁴ Vgl. E. EWIG, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: HJ 75 (1956) 1–46; W. LEVISON, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende (= Miscellanea Francesco Ehrle, vol. II) (Rom 1923) 159–247; W. KAEGI, Vom Nachleben Constantins, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 8 (1958) 289–326; G. M. VIAN, Usare l'imperatore: l'immagine di Costantino tra protestanti e cattolici, in: Mediterraneo antico 6 (2003) 273–295; H. WOLFRAM, Constantin als Vorbild für die Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches, in: MIÖG 68 (1960) 226–243.

⁵ Vgl. A. FRANZEN/R. BÄUMER (Hgg.), Kleine Papstgeschichte (Freiburg/Br. 1988) 73f.; EWIG (Anm. 4) 14f., 30f.

⁶ Vgl. A. FRANZEN, Kleine Kirchengeschichte, hg. v. R. BÄUMER (Freiburg/Br., Basel, Wien 2000) 185; H. J. BERMAN, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (Frankfurt/M. 1995).

Phänomene in der Kirchengeschichte auf vermeintliche politische und ökonomische Interessen zu reduzieren. Jakob Burckhardt (1818–1897) konnte vor dem Hintergrund des deutschen Staatskirchentums in der Wende Constantins zum Christentum nichts anderes als eine deistisch inspirierte Strategie sehen, die Kirche und Religion zum Zwecke der Erhöhung der staatlichen Machtkapazität instrumentalisierte⁷. Zugleich wurde diese Wende im aufgeklärten liberalen Christentum als Ausgangspunkt und Ursache einer verhängnisvollen Dekadenzgeschichte verstanden, die in der Indienstnahme des Staates durch die christliche Kirche einen Verrat an den vorgeblichen Idealen der frühen, noch biblisch geprägten Urgemeinde sah. Die Kirche habe sich so seit Constantin von einer Liebes- zu einer Machtkirche entwickelt⁸, – ein in Umkehrung der liberalen Fortschrittsideologie antiinstitutionalistisches Deutungsparadigma, das weit bis ins 20. Jahrhundert vor allem im Kulturprotestantismus verbreitet war, obwohl Martin Luther in dem von ihm freilich fehlgedeuteten Staatskirchentum ein Modell für sein Kirchenverständnis gesehen hatte⁹.

Aber selbst bei Erik Petersons Ablehnung des politischen Monotheismus und überhaupt jeder politischen Theologie, für die angeblich Augustus, Eusebius und Constantin der Große standen¹⁰, wirkte die negativ besetzte Erinnerungsfolie einer durch die Constantinischen Wende angeblich ausgelösten Fehlentwicklung fort.

Auf der katholischen, besonders ultramontanen Seite wurde dagegen vor dem Hintergrund des die katholische Kirche einengenden spätaufgeklärten Staatskirchentums vor allem in Preußen (Kölner Ereignis 1837), den protestantischen national-religiösen Tendenzen¹¹, die sich Bismarcks Reichsgründung 1871 zuschrieben und im Kulturkampf durch eine zweite Reformation die konfessionelle Einheit Deutschlands auf der Grundlage von Luthers Bekenntnisschriften erreichen wollten, immer wieder auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation vor 1803 und mit besonderem Nachdruck auf die Constantinische Wen-

⁷ J. BURCKHARDT, *Die Zeit des Constantins des Großen* (Leipzig 21880); Neudruck (München 1982); vgl. die Rezension von H. GRISAR SJ, in: ZKTh 5 (1882) 554–562.

⁸ Vgl. F. OVERBECK, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, in: HZ 48 (1882) 417–472; R. SOHM, *Kirchenrecht*, Bd. 1 (Leipzig 1892) 160 ff.; DERS., *Weltliches und geistliches Recht*. Sonderabdruck aus der Festgabe der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Karl Binding (München, Leipzig 1914).

⁹ Vgl. J. IRMSCHER, *Sul termine „era Costantiniana“*, in: M. P. BACCARI (Hg.), *Diritto e Religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca (Da Roma alla Terza Roma)* (Rom 1991) 91–93; DERS., *L'imperatore Costantino nel giudizio dei riformatori tedeschi*, in: G. BONAMENTE/F. FUSCO (Hgg.), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Bd. 1 (Macerata 1992) 487–493.

¹⁰ E. PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in: Hochland 30 (1932/33) 289–299; vgl. B. NICHTWEISS, *Erik Peterson* (Freiburg/Br., Basel, Wien 1992).

¹¹ Vgl. W. ALTGELD, *Konfession und Nationalismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: W. SCHREIBER (Hg.), *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht* (Neuried 2000) 211–226; R. GRAF VON BRUCH/W. FRIEDRICH/G. HÜBINGER (Hgg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Bd. I (Stuttgart 1989) Einleitung und 9–24.

de als positiv konnotierten Gedächtnisorten abgehoben. Constantin habe gleich nach seinem Sieg gegen Maxentius in der Nähe der Milvischen Brücke bei Rom am 28. 10. 312 nicht nur den Verfolgungen definitiv ein Ende bereitet, sondern durch das Edikt von Mailand 313 der christlichen Kirche Toleranz gewährt und sie durch vielfältige Maßnahmen im Ordnungsrahmen einer Kirche-Staat-Korrelation gefördert, der der Kirche ihre Freiheit garantierte und den römischen Staat zugleich auf christliche Normen verpflichtete.

Für die Gegenwart eines auch noch in der Nach-Bismarck-Ära trotz aller Entspannungsbemühungen der römischen Kurie noch konfliktbeladenen Verhältnisses des wilhelminischen Staates gegenüber der katholischen Kirche und besonders gegenüber dem ultramontanen Katholizismus sollte über die normative Ordnungsidee des constantinischen Friedens ein Handlungsrahmen geschaffen werden, indem dem bisher vom Staat als reichsfeindlich denunzierten Katholizismus eine Integration in das Bismarckreich¹² ermöglicht werden konnte, das von protestantischen, am Gedächtnisort des Arminius und der Reformation orientierten Eliten dominiert wurde.

Zunächst in der protestantischen Theologie seit der Erklärung der Synode von Barmen 1934 und besonders nach 1945, dann auch im Vorfeld des II. Vaticanum wurde vereinzelt auf katholischer Seite gegen das „Konstantinische Zeitalter“ als einer vermeintlichen Epoche der Selbstentfremdung des Christentums durch den Pakt mit der staatlichen Herrschaft, durch seine Legalisierung und seine Identifizierung mit der (west-)europäischen Kultur polemisiert, ohne dass eine sachadäquate Bestimmung des Begriffs intendiert wurde¹³. So forderte auch Yves

¹² F. BECKER, Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich, in: H.-G. HAUPT/D. LANGWIESCHE (Hgg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte (Frankfurt/M., New York 2001) 389–418; K. BUCHHEIM, Ultramontanismus und Demokratie (München 1963); R. VAN DÜLMEN, Religion und Gesellschaft (Frankfurt/M. 1989) 172–203; H. GRÜNDE, Nation und Katholizismus im Kaiserreich, in: A. LANGNER (Hg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800 (Paderborn 1985) 65–87; H. HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945 (Paderborn 1992) 13–34; R. MORSEY, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, in: HJ 90 (1970) 31–64; T. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1 (München 1990) 428–468; DERS., Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918; A. RAUSCHER (Hg.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus (Paderborn 1973); DERS. (Hg.), Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800 (Paderborn 1984); DERS. (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus, 2 Bde. (München 1981 und 1982); K. SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Frankfurt/M. 1986); M. SCHELER, Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg, in: DERS. (Hg.), Krieg und Aufbau (Leipzig 1916); T. SCHULTE-UMBERG, Berlin – Rom – Verdun. Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation, in: M. GEYER/H. LEHMANN (Hgg.), Religion und Nation. Nation und Religion (Göttingen 2004) 117–140; B. STAMBOLIS, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung, in: HZ 269 (1999) 57–97.

¹³ Vgl. u. a. M. BERGER, Das Ende des Konstantinischen Zeitalters, in: Zeitschrift für Politik 16 (1969) 261–272; P. GILOTH, Kirche an der Schwelle der Zukunft, in: Hochland 53 (1960/61) 97–106; R. HERNEGGER, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Volks- und Staatskirche (Olten 1963).

Congar OP (1904–1995) auf dem Konzil, die Kirche müsse sich aus der Klammer temporaler Machtansprüche, die auf das *Constitutum Constantini* zurückzuführen seien, befreien, um ihren biblischen und prophetischen Auftrag zu erfüllen¹⁴. Der Kirchenhistoriker Hugo Rahner SJ (1900–1968) sah in diesen Ansätzen Versuche, geschichtliche Phänomene zugunsten eines ungeschichtlichen Religionsverständnisses zu funktionalisieren: Ausgehend von der Theologie der Inkarnation und in dezidiertem Widerspruch zu einem „ungeschichtlichen Esoterismus“¹⁵ verortete er die Constantinische Wende „in den Ursprung der christlichen Staatslehre (Röm. 13, 1–7)“¹⁶ und ordnete sie in den Zusammenhang der abendländischen Geschichte ein.

In Übereinstimmung mit seinem Ordensbruder Hugo Rahner warnte der Altertumswissenschaftler und Kardinal von Paris Jean Daniélou SJ (1905–1974) davor, die heilsgeschichtliche Sendung der Kirche zugunsten eines spiritualistischen Kirchenverständnisses zu „entweltlichen“. Am Paradigma der Constantinischen Wende plädierte er ganz im Sinne der Kirchenväter dafür, den Heilsauftrag der Kirche im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz, Kultur und Politik, Kirche und Staat zu verwirklichen, da Constantin in der Überwindung der Widerstände des vormals paganen Staates den Durchbruch zur Inkulturierung des Evangeliums gerade auch für die breiten Schichten der Bevölkerung des Imperium Romanum ermöglicht habe¹⁷.

Durch solche Überlegungen wurde die Constantinische Wende über den kirchlichen Erinnerungsraum hinaus auch in der Rechtsordnung des demokratischen Verfassungsstaates und der politischen Kultur der Zivilgesellschaft ein geschichtlicher Erinnerungsort, über den die Diskurse zum Verhältnis zwischen der Öffentlichkeit beanspruchenden Kirche und dem freiheitsschützenden Staat sowie zwischen säkularer Öffentlichkeit und Religion unter Bezug auf die neueren Positionen zur Constantin-Forschung geführt werden können. Maßstab für solche Diskurse könnte ein Diktum des Religionsphilosophen Rémi Brague sein: „Le Christianisme unit le divin et l’humain là où il est facile de les distinguer; il distingue le divin et l’humain là où il est facile de les unir“¹⁸.

¹⁴ Y. CONGAR OP, *Mon journal du Concile, présenté et annoté par E. Maheu*, Bd. 1 (Paris 2002) 115.

¹⁵ H. RAHNER SJ, *Konstantinische Wende?*, in: *StZ* 86 (1960/61) 419–428; Zitat 427.

¹⁶ RAHNER (Anm. 15) 422; vgl. DERS., *Die Konstantinische Wende. Rede bei der Katholischen Akademie Freiburg i. Br. auf der Insel Reichenau im September 1960*, in: DERS. (Hg.), *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg/Br. 1966) 186–198; vgl. DERS., *Abendländische Kirchenfreiheit* (Einsiedeln/Köln 1943) 9–17; A. GRILLMEIER SJ, *Mit ihm und in ihm* (Freiburg/Br. 1975) 386–419, 456–457. Ähnlich kritisch gegenüber einem instrumentalisierenden Verständnis von der Constantinischen Wende W. SCHNEEMELCHER, *Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort*, in: *Kleronomia* 16 (1974) 37–60; vgl. DERS., *Art. Konstantinisches Zeitalter*, in: *TRE* 19 (1990) 501–503.

¹⁷ J. DANÉLOU SJ, *L’Oraison, problème politique* (Paris 1965) 9–21; ähnlich C. PIETRI, *Mythe et réalité de l’Eglise constantinienne*, in: *Liberté du chrétien dans la société civile* (Paris 1974) 22–39, bes. 38.

¹⁸ R. BRAGUE, *Europe, la voie Romaine* (Paris 1999) 150.

2. Der historiografische Diskurs: Die Constantinische Wende als Resultat der Entfremdung von der frühchristlichen Liebes- und Geisteskirche und als Ausgangspunkt staatskirchlich normierter Intoleranz

Ohne auf Einzelheiten der Forschungsgeschichte eingehen zu können¹⁹, lässt sich, ähnlich wie bei der Geschichte des kulturellen Gedächtnisses der Öffentlichkeit, in der Historiografiegeschichte ein Fortwirken des von Jakob Burckhardt entwickelten Paradigmas²⁰ bei Otto Seeck²¹, Hugo Koch²² und Eduard Schwartz²³ feststellen.

Franz Joseph Dölger, im Zusammenhang mit dem Constantin-Gedächtnis 1913²⁴, und Norman Hepburn Baynes²⁵, der die Zeugnisse des Eusebius von Caesarea²⁶ gegen eine rationalistische Hyperkritik ernst nahm, läuteten einen Paradigmenwechsel in der Geschichte der Constantin-Geschichtsschreibung ein, – trotz Henri Grégoires Wiederaufnahme und Verschärfung des Burckhardtschen Deutungsmusters²⁷.

¹⁹ Vgl. G. BONAMENTE, La „svolta costantiniana“, in: E. DAL COVOLO/R. UGLIONE (Hgg.), *Chiesa e impero* (Rom 2001); T. HEINZE, *Konstantin der Große und das konstantinische Zeitalter in den Urteilen und Wegen der deutsch-italienischen Forschungsdiskussion* (München 2005); S. MAZZARINO, Einleitung zu: J. BURCKHARDT, *L'età di Costantino il Grande* (Rom 1970) 7–44.

²⁰ Vgl. Anm. 7.

²¹ O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Bd. I (Berlin 1895) 131 und Bd. III (Berlin 1909) 205 ff.; DERS., *Die Bekehrung Konstantins des Großen*, in: *Deutsche Rundschau* LXVII (April 1891) 73–84; DERS., *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in: *ZKG* 12 (1891) 381–386.

²² H. KOCH, *Konstantin der Große und das Christentum. Ein Vortrag* (München 1913); vgl. F. J. DÖLGER, *Konstantin der Große nach neueren Forschungen II*, in: *ThRv* 13/14 (1914) Sp. 387–390; C. SCHMITT, *Zur 1600-jährigen Jubelfeier zur Befreiung der Kirche durch Konstantin den Großen*, in: *Pastor Bonus* 25 (1912/13) 676–681; zu H. Koch 678.

²³ E. SCHWARTZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge* (Leipzig, Berlin 1913, 1936); vgl. F. J. DÖLGER, *Rezension zu Schwartz, Kaiser Konstantin*, in: *Oriens Christianus, Neue Serie*, 4 (1915) 145–148; vgl. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, in: *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 4 (1904) 518–547; SCHMITT (Anm. 22) zu E. Schwartz 679f.

²⁴ F. J. DÖLGER (Hg.), *Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal. In Verbindung mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom (= 19. Suppl.-Bd. RQ)* (Freiburg/Br. 1913).

²⁵ N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church* (London 1929; 1972); vgl. DERS., *Konstantin der Große und die christliche Kirche*, in: H. KRAFT (Hg.), *Konstantin der Große* (Darmstadt 1974) 145–174.

²⁶ Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica*; dt. von P. HAEUSER (1932) (Darmstadt 1981); DERS., *Vita Constantini*; dt. von J. M. PFÄTTISCH, (= BKV 9) (Kempton, München 1913); s. auch die Ausgabe der *Vita constantini* von H. SCHNEIDER/B. BLECKMANN in den *FC* 83 (Turnhout 2007).

²⁷ H. GRÉGOIRE, *Die „Bekehrung“ Konstantins des Großen*, in: KRAFT (Anm. 25) 175–223.

Erst die Untersuchungen von Joseph Vogt²⁸, Andreas Alföldi²⁹, Heinrich Kraft³⁰, Hermann Dörries³¹, Timothy David Barnes³², Johannes Straub³³ und cum grano salis Manfred Clauss³⁴ sowie Bruno Bleckmann³⁵ und Elisabeth Hermann-Otto³⁶ haben trotz Bedenken Jochen Bleicken³⁷ zum Durchbruch der Thesen von Dölger und Baynes beigetragen, so dass Hartwin Brandt³⁸, Klaus Bringmann³⁹, Salvatore Calderone⁴⁰, Michael Fiedrowicz⁴¹, Klaus Martin Girardet⁴², Arnaldo Marcone⁴³, Wilhelm Schneemelcher⁴⁴, Marta Sordi⁴⁵, Charles Matson Odahl⁴⁶ und Paul Veyne⁴⁷ zeigen konnten, dass eine von Constantin religiös motivierte Wende ab 310 mit Folgen für die Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation (Rudolf Leeb⁴⁸) und des gesamten *Imperium Romanum*

²⁸ J. VOGT, Constantin der Große und sein Jahrhundert (München 1949, ²1960); DERS., Constantin der Große, in: RAC III (1957) 306–379; DERS., Die Constantinische Frage, in: Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Vol. VI (Florenz 1955) 733–779.

²⁹ A. ALFÖLDI, The Conversion of Constantine and Pagan Rome (Oxford 1948, ²1969).

³⁰ H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Tübingen 1955); vgl. DERS. (Anm. 25).

³¹ H. DÖRRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954).

³² T. D. BARNES, Constantine and Eusebius (Cambridge/Mass. 1981).

³³ J. STRAUB, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, in: DERS. (Hg.), Regeneratio imperii (Darmstadt 1972) 100–118; DERS., Konstantins christliches Sendungsbewusstsein, ebd. 70–88.

³⁴ M. CLAUSS, Konstantin der Große und seine Zeit (München 1996).

³⁵ B. BLECKMANN, Konstantin der Große (Reinbek 1996).

³⁶ E. HERMANN-OTTO, Konstantin der Große (Darmstadt 2007).

³⁷ J. BLEICKEN, Constantin der Große und die Christen [= HZ Beiheft 15] (München 1992).

³⁸ H. BRANDT, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser (München 2006).

³⁹ K. BRINGMANN, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: HZ 260 (1995) 21–47.

⁴⁰ S. CALDERONE, Costantino e il cattolicesimo (Florenz 1962); DERS., Letteratura costantiniana e „conversione“ di Costantino, in: BONAMENTE/FUSCO (Anm. 9) 231–252.

⁴¹ M. FIEDROWICZ/G. KRIEGER/W. WEBER, Konstantin der Große (Trier 2006).

⁴² K. M. GIRARDET, Die konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, in: E. MÜHLENBERG (Hg.), Die konstantinische Wende (Gütersloh 1998) 9–122; DERS., Renovatio imperii aus dem Geiste des Christentums, in: Zeitschrift für antikes Christentum 4 (2000) 102–115; DERS., Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen (Darmstadt 2006); DERS., Konstantin – Wegbereiter des Christentums als Weltreligion, in: A. DEMANDT/J. ENGEMANN (Hgg.), Konstantin der Große (Darmstadt 2007) 232–243; DERS., Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin d. Gr., in: H. SCHLANGEN-SCHÖNINGEN (Hg.), Konstantin und das Christentum (Darmstadt 2007) 171–203.

⁴³ A. MARCONE, Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino (Rom/Bari 2002); DERS., Il destino dell'impero e la fortuna di Costantino, in: F. CHAUSSON/E. WOLFF (Hgg.), Consuetudinis amor (Rom 2003) 311–321.

⁴⁴ Vgl. Anm. 16.

⁴⁵ M. SORDI, La conversione di Costantino, in: A. DONATI/G. GENTILI (Hgg.), Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente (Mailand 2005) 36–43.

⁴⁶ C. M. ODAHL, Constantine and the Christian Empire (London, New York 2004).

⁴⁷ P. VEYNE, Als unsere Welt christlich wurde (München 2008) 11–15, 53–55, 70f., 124f.

⁴⁸ R. LEEB, Konstantin und Christus (Berlin, New York 1992).

ausging. Gunther Gottlieb und Pedro Barceló⁴⁹ stellen die pagane und christliche Repräsentationspolitik unter Betonung ordnungspolitischer Kontinuitäten der Kaiser im Zusammenhang der bereits in vorconstantinischer Zeit wirksamen langfristig angelegten Loyalität der Christen gegenüber dem römischen Staat dar.

Die Erinnerungsfeiern an das 16. Zentenarium des „Edikts von Mailand“ 313 im kulturellen Gedächtnis Deutschlands war für die Geschichtswissenschaft eine besondere Herausforderung, die von Theologen und Historikern aufgenommen wurde. Daher soll danach gefragt werden, wie die Positionen Hugo Kochs und Eduard Schwartz' im Bezug auf das rationalistische, von der Hermeneutik des Verdachts geleitete Deutungsparadigma Jakob Burckhardts angesiedelt waren.

Vor dem Hintergrund des in der französischen Theologie ausgebrochenen, das Verhältnis von dogmatischer Wahrheit und Geschichte betreffenden Streits um den „Modernismus“, den Papst Pius X. (1903–1914) im Dekret *Lamentabili* und in der Encyclica *Pascendi* indiziert hatte, vertrat der an der Universität München lehrende Patrologe Hugo Koch (1869–1940) Positionen der „Modernisten“⁵⁰. In seinem Vortrag für das Jubiläumsjahr⁵¹ interpretiert er das Galerius-Edikt von 311 als Eingeständnis für das Scheitern der Christenverfolgung durch die Tetrarchie: „Zu Mailand redet ein Sieger, der die Hilfe des Christengottes, auf die er baute, in glänzendster Weise erfahren hat“⁵².

Nach Koch wurde die Toleranz dem Christentum unter der Zielvorgabe gewährt, es zur Staatsreligion zu machen. Die Constantinische Wende siedelt der Autor in einer langfristig angelegten Entwicklung an, in der die Kirche, nur unterbrochen durch die Verfolgungen des Decius und des Diocletian, sich organisatorisch entfalten konnte. Die Sicherung ihrer Existenz bezahlte sie aber mit einer zunehmenden Verweltlichung. Trotz staatskritischer Töne in der Geheimen Offenbarung des Johannes sieht Koch die positive Haltung der Christen

⁴⁹ G. GOTTLIEB/P. BARCELÓ (Hgg.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts* (München 1992); P. BARCELÓ, *Constantin der Große. Visionär, Opportunist oder Pragmatiker?*, in: A. HARTMANN/M. NEUMANN (Hgg.), *Mythen Europas. Antike* (Regensburg 2004) 166–185; DERS., *Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum*, in: C. BATSCH/U. EGELHAAF-GAISER/R. STEPPER (Hgg.), *Zwischen Krise und Alltag: Antike Religion im Mittelmeerraum* (Stuttgart 1999) 255–269; DERS., *Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus*, in: P. BARCELÓ/V. ROSENBERGER (Hgg.), *Humanitas – Beiträge zur antiken Kulturgeschichte. Festschrift für Gunther Gottlieb zum 65. Geburtstag* (München 2001) 45–61; vgl. G. GOTTLIEB/V. ROSENBERGER, *Christentum und Kirche im 4. und 5. Jahrhundert* (Heidelberg 2003).

⁵⁰ Zum Modernismusstreit vgl. HÜRTE (Anm. 12) 29; C. ARNOLD, *Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras*, in: HJ 125 (2005) 153–168; DERS., *Kleine Geschichte des Modernismus* (Freiburg/Br. 2007); P. NEUNER, *100 Jahre nach der Modernismuszynklika*, in: StZ 225 (2007) 579–592; G. SCHWAIGER, *Aufbruch ins 20. Jahrhundert* (Göttingen 1976); O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland* (Regensburg 1995) zu Koch 336–343; H. WOLF (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche* (Paderborn 1998); vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 255, fasc. 4, Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 14.01.1912.

⁵¹ KOCH (Anm. 22).

⁵² KOCH (Anm. 22) 7.

zum römischen Staat – ausgehend vom Brief an die Römer des Apostels Paulus⁵³ über Tertullian⁵⁴ (160–ca. 240) und Origines⁵⁵ (185–253) zu Melito von Sardes (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), der von der providentiellen Funktion des *Imperium Romanum* für die Ausbreitung des christlichen Glaubens sprach⁵⁶. Der Wandel von der in der Erwartung der Parusie geistgewirkten Kirche der frühen Christen zur rechtlich verfassten, dogmatisch fixierten und hierarchisch organisierten Amtskirche verortet Koch in das 3. und 4. Jahrhundert. In der Abwehr des Gnostizismus seien die neuplatonische Metaphysik und die stoische Moralphilosophie von den christlichen Theologen rezipiert worden. Ausgehend von einem privatistischen Glaubensverständnis und in der Übernahme von Deutungsparadigmen bereits der Magdeburger Centurien⁵⁷ 1560, des Pietismus mit seinen chiliastischen Endzeiterwartungen an ein kommendes tausendjähriges Reich und des Jansenismus⁵⁸ sowie im Kontext kontroverstheologischer Deutungen Franz Overbecks (1837–1905)⁵⁹, Rudolf Sohms (1841–1917)⁶⁰, Adolf von Harnacks (1851–1930)⁶¹ und Johannes Hallers (1865–1947)⁶² vom fortschreitenden Abfall der Kirche von ihrem geistgewirkten Ursprung der Bergpredigt fällt es Koch leicht, eine Konvergenz in der Entwicklung des paganen Staates und der hellenisierten und romanisierten Kirche zu konstruieren. Ganz den nationalistischen Vorstellungen am Vorabend des Ersten Weltkrieges verhaftet, nimmt der Autor an, der Henotheismus in Form des Sol- und Mithraskultes und der christliche Monotheismus seien im Verlauf des 2. und 3. Jahrhunderts an die Stelle des „nationalpatriotischen Bewusstseins“⁶³ getreten und hätten allmählich dem römischen Staat als Legitimationsbasis gedient. Von daher müssen die Christenverfolgungen unter der Tetrarchie dem Autor als anachronistisch erscheinen.

War es daher nur konsequent und lag es in der Logik der geschichtlichen Entwicklung, wenn Constantin „lediglich aus kalter politischer Berechnung“⁶⁴

⁵³ Röm. 13.

⁵⁴ Tertullian, *Apologeticum* 18,4.

⁵⁵ Origines, *Contra Celsum* 2,30; dt. von P. KOETSCHAU, BKV, Bd. 52 (München 1926) 144 ff.

⁵⁶ M. von Sardes, *Fragmente einer Apologie an Marcus Aurelius*; vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IV, 26.

⁵⁷ Zur Bewertung Constantins im Kampf um die kirchengeschichtliche Deutungshoheit im konfessionellen Zeitalter vgl. IRMSCHER (Anm. 9); VIAN (Anm. 4); C. WIENER, *Imitatio Constantini*, in: J. OSWALD SJ/R. HAUB (Hgg.), *Jesuitica* (München 2001) 155–183, bes. 165; R. WIMMER, *Constantinus redivivus*, in: H. ZEMAN (Hg.), *Die österreichische Literatur: Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert*, Teil 2 (Graz 1986) 1093–1116; vgl. A. DEMANDT, *Die Spätantike* (München 1989) 80; S. EPP, *Konstantinszyklen in Rom. Die päpstliche Interpretation der Geschichte Konstantins des Großen bis zur Gegenreformation* (München 1988).

⁵⁸ Vgl. VIAN (Anm. 4) 290.

⁵⁹ OVERBECK (Anm. 8).

⁶⁰ SOHM (Anm. 8).

⁶¹ A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 3 Bde. (Leipzig 1924); DERS., *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900) 153–167.

⁶² J. HALLER, *Das Papsttum*, 5 Bde. (Esslingen 1962) hier Bd. 1, 49–52.

⁶³ KOCH (Anm. 22) 15.

⁶⁴ KOCH (Anm. 22) 16.

ähnlich wie Henri IV. und Napoleon I. handelte? Unter kritischem Bezug auf Jakob Burckhardts Deutungsparadigma, das Koch „aprioristisch“⁶⁵ nennt, will er bei Constantins Konversion religiöse Motive nicht ganz in Abrede stellen. Gleichwohl konzidiert Koch Burckhardt, dass Constantin die Religion wählte, die am erfolgreichsten war und dass er sie damit für seine politischen Zwecke instrumentalisierte. Der Autor interpretiert die von Eusebius von Caesarea überlieferte Kreuzesvision⁶⁶ so, dass Constantin kurz vor seinem Tode im Rückblick eine natürliche Sonnenerscheinung als Kreuzzeichen mit der Aufforderung „Damit siege“ gedeutet habe. Mit der Inschrift am Constantinsbogen *Instinctu Divinitatis* konnte der Kaiser, so Koch, nur den Christengott meinen, dem er den Sieg zu verdanken habe. Das Heften des Christus-Monogramms auf die Schilde rückt der Autor in die Nähe der Zauberei. Folgt man Koch, so ließ Constantin seine persönliche Landknechtsreligiosität nach dem Sieg über Licinius hinter sich und rang sich zu einem spirituell geläuterten Glauben durch. Wiederum war es staatspolitisches Kalkül, das Constantin dem Heidentum gegenüber schonend auftreten ließ, wie Koch nicht genug betonen kann, in der richtigen Annahme, die paganen Kulte würden sich von selbst auflösen.

Im Anschluss an Alfred Loisy (1857–1940), einem der Hauptvertreter des französischen Modernismus⁶⁷ meint Koch konstatieren zu müssen: „Was sich schließlich durchsetzte, war nicht das Evangelium Jesu, nicht das Christentum Christi, nicht die Religion des Geistes und der Kraft, nicht der geistige Gottesdienst, nicht die Freiheit der Kinder Gottes, sondern die Kirche, ... eine Mischung von Evangelium und Philosophie, Christentum und Paganismus, Monotheismus und Polytheismus, eine Religion des Buchstabens und menschlicher Schwäche, ein sinnlich-materieller Kult, Autorität und Hierarchie – eine Religion, wie sie der Bevölkerung des untergehenden Reiches und der ausgehenden Antike zusagte“⁶⁸. Daran hätten auch die Montanisten und später die Anachoreten nichts ändern können. Gegen diverse, besonders von Frankreich ausgehende Hypothesen von der Orientalisierung Roms und des Westens⁶⁹ behauptet Koch: „Gesiegt hat also im Westen wie im Osten nicht Nazareth, nicht Golgatha, sondern Rom, das *Imperium Romanum*, das im Osten durch das Kaisertum, im Westen durch das Papsttum Leib und Seele der Untertanen zu beherrschen fortfuhr“⁷⁰.

Indem Koch in Papst Pius X. die Restauration des „römischen Cäsar“⁷¹ sah und das vermeintliche Kirchenstaatstum seiner Zeit bekämpfen zu müssen

⁶⁵ KOCH (Anm. 22) 17.

⁶⁶ Vgl. Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) I, 28–29.

⁶⁷ A. LOISY, *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902).

⁶⁸ KOCH (Anm. 22) 34; vgl. WEISS (Anm. 50) 30, der ebenfalls in Anlehnung an die Modernisten Ernst Michel (1889–1964) (vgl. ebd. 553) und Otto Sickenberger (1867–1945) (vgl. ebd. 263) diese Entfremdungsthese verteidigt.

⁶⁹ E. RENAN, *Marc Aurèle et la fin du monde antique* (Paris 1882); zur Orientalisierungshypothese vgl. A. DEMANDT, *Der Fall Roms* (München 1984) 161 ff.

⁷⁰ KOCH (Anm. 22) 41.

⁷¹ KOCH (Anm. 22) *ibidem*.

glaubte, projizierte er zeitgenössische Ideologeme in die Geschichte der Constantinischen Wende. Ausgehend von seinem privatistischen Glaubensverständnis, in der Parallelisierung von Papsttum und *Imperium Romanum*, geprägt von seinem „modernistischen“ antirömischen Affekt und seiner kulturprotestantisch und kulturpessimistisch motivierten Trennung von Geist und Macht wie in seinem Impetus gegen die auch in der Historiografie noch weitgehend abqualifizierte Spätantike kann Koch nur die Entwicklung des stetigen Abstiegs der Kirche von ihren vermeintlichen Ursprüngen sehen.

Aus seiner so verstandenen geschichtlichen Erkenntnis will Koch die Entwirrung des „constantinischen Knoten(s)“⁷² als Handlungsnorm ableiten. Die Kirche müsse in Erinnerung an ihre Ursprünge das morsch gewordene constantinische Kirchentum aufgeben und die mündig gewordenen Kulturnationen in ihre Freiheit entlassen. In der Entwicklungslogik seiner Ideologie und vor dem Hintergrund des bis zum II. Vaticanum (1962–1965) weiter schwelenden Streits um den „Modernismus“ lag begründet, dass Koch in seinem Buch „Rosenberg und die Bibel“⁷³ von 1935, ähnlich wie bereits der Gnostiker Marcion im 2. Jahrhundert und später Harnack, die Lösung der Kirche von der angeblichen Fessel des Alten Testaments⁷⁴ forderte. Koch ging so weit, dass er die „Erlösung“ von der constantinischen Ordnung im NS-Regime sah⁷⁵.

In dieselbe Richtung, freilich mit deutlichen Varianten, geht die Deutungsperspektive des Freiburger klassischen Philologen Eduard Schwartz (1858–1940), der in fünf Vorträgen vor dem Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt am Main das interdependente Verhältnis von Religion und Politik in der Wende Constantins beleuchtet⁷⁶. Ausgangspunkt seiner Darstellung ist die Frage, wie sich die Verbindung mit dem kaiserlichen Staat für die Kirche auswirkte. Der Autor erkennt in der von ihm so bezeichneten constantinischen „Revolution“, welche die Gemeinde der Heiligen beseitigte, die Weichenstellung für das bis in seine Gegenwart wirkende enge Beziehungsgeflecht zwischen Staat und Kirche, profaner Welt und Religion im orthodoxen Osten ebenso wie im lateinischen Westen.

Im ersten Vortrag behandelt Schwartz zunächst die politische Geschichte des *Imperium Romanum*. Trotz deutlicher Auflösungsstendenzen unter den Soldatenkaisern habe Diocletian mit seinen restaurativen Reformen das Reich wieder stabilisiert. Dementsprechend sieht Schwartz die welthistorische Zäsur in der revolutionären Politik Constantins.

Ähnlich wie Koch kritisiert Schwartz in seiner Tour d’horizon die Institutionalisierung des Christentums in Form der rechtlich verfassten Machtkirche, die angeblich ihre Anfänge als Geistkirche mehr und mehr hinter sich gelassen

⁷² KOCH (Anm. 22) 43.

⁷³ H. KOCH, Rosenberg und die Bibel (Leipzig 1935).

⁷⁴ KOCH (Anm. 73) 44 f.

⁷⁵ M. EDER, Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein, in: WOLF (Anm. 50) 323–343, bes. 343; D. BURKARD, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts (Paderborn 2005) 203–206; WEISS (Anm. 50) 343.

⁷⁶ SCHWARTZ (Anm. 23).

habe. Er übersieht aber, dass gerade der „monarchische Episkopat“⁷⁷ der dezierte Gegenpol gegen den in die Kirche eindringenden Gnostizismus war: Er wurde zum Garanten der in der apostolischen Succession tradierten Lehre, der *paradosis*. In diesem Kapitel bildete die Kirche den Kanon der Schriften. Analog zu Harnack⁷⁸ und zu Walter Bauer⁷⁹ unterstellt der Autor, dass die den Kanon begründende Autorität keine überlieferte, sondern eine rechtliche⁸⁰ gewesen sei. Die von den Bischöfen geleiteten Gemeinden wurden, so Schwartz, nur durch die Idee der katholischen Universalkirche, der Organisation ihres Klerus und ihrer Liturgie zusammengehalten. Die legitimierende Funktion, welche die *communio* der einzelnen Bischöfe untereinander und aufgrund der Petrustradition mit dem Bischof von Rom stiftete, übersieht Schwartz.

Im zweiten Vortrag werden die Christenverfolgungen als Kampf zwischen dem römischen Staat und der christlichen Kirche dargestellt. Diese habe sich noch vor den Verfolgungen durch Decius und Diocletian mit dem heidnischen Kultus arrangiert und dieser mit der Kirche. In der Kontroverse um die *lapsi* behielten, so Schwartz, die Laxisten um Papst Cornelius (251–253) aus Opportunitätsgründen die Oberhand: Der dauerhafte Ausschluss der *lapsi* hätte die Kirche allzu sehr in der Auseinandersetzung mit dem Staat geschwächt. Gallienus leitete dann mit der Restitution der konfizierten christlichen Cömeterien eine Wende ein, Aurelian entschied im Streit um den Bischof Paulus von Samosata: Die Kirche konnte nunmehr als Großmacht, im 3. Jahrhundert autonom geworden, den Kaisern Konzessionen abtrotzen, wenn man dem Autor folgt. Die Christenverfolgung, zu der sich, nach Schwartz, Diocletian durch Aurelian gedrängt sah, erscheint ihm daher von Anfang an zum Misserfolg verurteilt gewesen zu sein, da sie gegen alle Zeittendenzen die Restauration des altrömischen Kults intendierte.

Schwartz qualifiziert im dritten Vortrag die „Konstitution“ von Mailand von 313. Vor dem Hintergrund des Kampfes gegen Maxentius, den Constantin nach Meinung Kochs nicht führte, um die Christen zu befreien, bezeichnet der Autor ähnlich wie Koch die Textüberlieferung des Lucius Caelius Firmianus Lactantius und des Eusebius von Caesarea (264/65–339/40) über die Kreuzesvision als Legenden, die der Kaiser ex post bildete – mit freilich großer geschichtlicher Wirksamkeit.

Im Bekenntnis Constantins zum christlichen Glauben, sichtbar geworden in der Monumentalstatue des Kaisers, sieht der Autor eine Herausforderung der paganen Eliten Roms. Diese Tatsache widerlege alle Vermutungen, Constantin sei ein Heuchler gewesen. In der Tradition von Burckhardts Deutungsparadigma funktionalisiert Schwartz diese Konversion: Um die Universalmonarchie an Stelle der zerbrochenen Tetrarchie zu etablieren, musste Constantin die siegrei-

⁷⁷ SCHWARTZ (Anm. 23) 25.

⁷⁸ HARNACK (Anm. 61).

⁷⁹ W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hg. von G. STRECKER (Tübingen² 1964).

⁸⁰ SCHWARTZ (Anm. 23) 27.

che Kirche in seine Pläne einbeziehen, indem er sie mit dem Status eines Rechts- subjekts ausstattete und zur Reichskirche erhob. Die in der „Konstitution“ von Mailand 313 von ihm und Licinius der Kirche gewährte *restitutio in integrum* vermittelte dem Christentum den Primat unter den Religionen und drängte die paganen Kulte in einen „allgemeinen Theismus“⁸¹. Auf den Synoden von Rom 313 und Arles 314 taktierte der Kaiser, in dieser Perspektive, nach dem Prinzip des *divide et impera*, um die Einheit der „Katholizität“⁸² der Reichskirche wieder zu gewinnen. Wenn Constantin gegenüber Schismatikern duldsam war, dann nur aus taktischen Motiven. So sah er im Falle der von Donatisten besetzten Basilika in Circa 330 keine Gefahr für die Reichskirche und tolerierte sie. Schwartz konstruiert unter Berufung auf die politische Theologie des Eusebius einen engen Zusammenhang zwischen dem christlichen Monotheismus und der katholischen Kirche einerseits und der constantinischen Monokratie andererseits, die sich so verstand, dass sie in einem heilsgeschichtlichen Auftrag zu handeln hatte. Wenn Constantin gleichwohl von gewaltsamen Bekehrungen absah, bewegte ihn wiederum politisches Kalkül hierzu: „Die Kirche sollte wissen, dass er ihr nur so viel gab, wie er wollte, und die Heiden fühlten, dass nur seine Gnade sie noch schonte“⁸³.

Der 4. Vortrag Schwartz' beschäftigt sich vornehmlich mit christologischen Diskursen wie die des Clemens Alexandrinus (gest. um 212), des Origenes mit seiner Lehre von der Präexistenz des *logos Christus*, des Monarchianismus und des Sabellianismus, der Lucianisten und Melitianer und der Theologie des Arius. Vor diesem dogmengeschichtlichen Hintergrund sieht Schwartz in der Intervention des Kaisers auf dem Konzil von Nicaea 325 die Verhinderung eines kirchlichen Schismas und damit die Bewahrung der dogmatischen und institutionellen Einheit der Reichskirche aus Gründen der Staatsraison, wie Schwartz im 5. Vortrag ausführt. Danach bestimmte Constantin nicht nur den Ablauf des Konzils, sondern drängte auf eine Glaubensformel, um die Reichskirche „gegen alle Angriffe zu verteidigen und der Universalmonarchie in der universalen Kirche ein den göttlichen Segen verbürgendes Palladium zu sichern“⁸⁴. Während die vorconstantinische Kirche laut Schwartz ihre ideelle Einheit ohne theologische Form bewahrte, indem sie, geistgewirkt wie sie war, Dissonanzen in sich auszugleichen vermochte, so ließ die constantinische Reichskirche „auf der Höhe ihrer Triumphe sich von dem Weltherrscher die Formel auflegen ... die ihre Universalität in die Universalität seines Despotismus einfügte“⁸⁵.

In der vom Konzil beschlossenen Homoousios-Formel sieht denn Schwartz nicht nur das Resultat der Intervention Constantins und des Bischofs von Cordoba, Ossius, sondern den Ausdruck des „monarchianischen Widerstrebens des vulgären Gemeindebewusstseins gegen die spekulativen Konstruktionen der

⁸¹ SCHWARTZ (Anm. 23) 73.

⁸² SCHWARTZ (Anm. 23) 86.

⁸³ SCHWARTZ (Anm. 23) 96.

⁸⁴ SCHWARTZ (Anm. 23) 137.

⁸⁵ SCHWARTZ (Anm. 23) 138.

originistischen Theologie“⁸⁶. Um der Einheit der Kirche willen habe Constantin dem Konzil nicht gestattet, die unbestimmte Homoousios-Formel authentisch zu interpretieren. Indem der Kaiser diese Formel mit Gesetzeskraft ausstattet, traf er, so der Autor, den „Lebensnerv“⁸⁷ der Kirche. Im Institutionsgefüge der Kirche gewannen die Metropolen mit ihren Kirchenprovinzen gegenüber den Bischöfen an Macht, wenn es darum ging, dogmatische Formeln zu normieren. Resümierend in Hegelscher Geschichtsphilosophie sieht Schwartz als Resultat des Konzils von Nicaea, „dass die constantinische Universalmonarchie die Kirche anerkannt und sie dadurch in einer Weise ihrer Freiheit beraubt, wie keine Zwangsmaßregel es je gekonnt hätte“⁸⁸.

In Verkennung des Kampfes der Kirche um ihre *Libertas* unter den Nachfolgern Constantins und wohl im Hinblick auf den eben erst beendeten Kulturkampf wirft ihr Schwartz einen blinden Fleck in ihrem kulturellen Gedächtnis vor, da sie nicht nur keine Kritik an der constantinischen Reichskirche aufkommen lasse, sondern in Constantin den Befreier von vorangegangener Unterdrückung und den Garanten ihrer Einheit sähe.

Schwartz beschäftigt sich im Verlaufe seines weiteren Vortrages mit der Rezeptionsgeschichte der Homoousios-Formel, den Kontroversen zwischen Athanasius Alexandrinus mit Arius und den Interventionen des Kaisers. Ähnlich wie Koch stellt Schwartz mit seiner antiinstitutionalistischen Rhetorik die constantinische „Revolution“ nicht nur als Beginn der Entfremdung der Kirche von ihren apostolischen Ursprüngen, sondern auch mit der kaiserlichen Normierung von Glaubensformeln die weitere Verrechtlichung der kirchlichen Organisation als Abkehr vom Ideal der Geistkirche dar. In der Dichotomie von lebendigem Glauben und institutionellen Normen, von Leben und Ursprünglichkeit einerseits, Organisation und sophistischer Rationalisierung andererseits kommt das zeitbedingte kulturpessimistische Ressentiment des Autors zum Ausdruck und verbindet ihn mit Zeitgenossen, die in der Lebensphilosophie Friedrich Nietzsches⁸⁹ (1844–1900) und im Vitalismus Henri Bergsons⁹⁰ (1859–1941) einen Ausbruch aus der verwalteten Welt wagen und den vermeintlich institutionalisierten toteten Glauben in Regression zu den Ursprüngen überwinden wollten.

Erst Franz Joseph Dölger (1879–1940) mit seiner Forschungsgruppe am Collegio Teutonico in Rom⁹¹ gelang es unter Ausnutzung signifikanter Synergieeffekte 1913 anlässlich der 16. Zentenerfeier zum „Edikt von Mailand“, die Constantinische Wende aus der Klammer konfessioneller Funktionalisierungen zu befreien, das Deutungsparadigma Jakob Burckhardts zu überwinden, mit neuen Fragestellungen und Methoden quellenfundierte Resultate zu erzielen

⁸⁶ SCHWARTZ (Anm. 23) 140.

⁸⁷ SCHWARTZ (Anm. 23) 142.

⁸⁸ SCHWARTZ (Anm. 23) 148; ähnlich trotz positiver Würdigung T. BRIEGER, Constantin der Große als Religionspolitiker (Gotha 1880); vgl. hierzu die Rezension von H. GRISAR in: ZKTh (1882) 554–562.

⁸⁹ Vgl. zu Friedrich Nietzsche: R. SAFRANSKI, Friedrich Nietzsche (München 2000).

⁹⁰ H. BERGSON, L'évolution créatrice (Paris 1911).

⁹¹ Vgl. Anm. 24.

und der weiteren Erforschung des Themas nicht nur eine wissenschaftlich überprüfbare Perspektive, sondern Constantin einen von Instrumentalisierungen gereinigten Ort in der öffentlichen Geschichtskultur zu ermöglichen.

3. Die Constantinische Wende aus christlicher Motivation und ihr ordnungspolitischer Rahmen

Franz Joseph Dölger⁹², geboren am 18. Oktober 1879 im mainfränkischen Sulzbach studierte an der Universität Würzburg Theologie bei Heinrich Joseph Denzinger (1819–1883), Joseph Hergenröther (1824–1890), Sebastian Merkle (1862–1945) u. a. Früh suchte er, vermutlich beeinflusst durch die Jesuitentheologen der Römischen Schule am Collegium Romanum⁹³ und durch Hartmann Grisar SJ (1845–1932)⁹⁴, nicht so sehr in der Neuscholastik als vielmehr in der Patrologie nach einem festen dogmatischen Fundament und über die Rezeption der verstehenden historischen Methode einen Ausgleich zwischen Dogma und Wissenschaft, um den in den Geisteswissenschaften dominierenden wertrelativistischen und destruierenden Historismus zu überwinden⁹⁵. In Auseinandersetzung mit Harnacks dogmenhistorischen Fragestellungen und seinem Paradigma von der Hellenisierung des Christentums bearbeitete Dölger in seiner 1905 erschienen Dissertation das Sakrament der Firmung unter dogmatischen Aspekten. Ein Forschungsaufenthalt in Rom 1904/05 machte ihn mit dem Gründer und Rektor des Priesterkollegiums am Campo Santo Teutonico, Anton de Waal (1837–

⁹² Vgl. zur Vita Dölgers E. DASSMANN, Artikel: Dölger, F. J., in: LThK, Bd. 3 (1995) Sp. 304 f.; T. KLAUSER, Franz Joseph Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum“ (= Jb. f. Antike und Christentum, Erg.-Bd. 7) (Münster 1980).

⁹³ W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Freiburg/Br. 1962); K. H. NEUFELD SJ, Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: M. SIEVERNICH SJ/G. SWITEK SJ (Hgg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (Freiburg/Br. 1990) 425–443; DERS., Römische Schule, in: Gregorianum 63 (1982) 677–699; F. SCHNABEL, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. IV (Freiburg/Br. 1955) 252 f., 265.

⁹⁴ Vgl. H. GRISAR SJ, Selbstdarstellung, in: E. STANGL (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. III (Leipzig 1927) 36–56; DERS., Ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik, in: Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrter zu München (München 1901) 33–142; DERS., Rom beim Ausgang der antiken Welt (Freiburg/Br. 1898); zu Constantin DERS., Besprechung von Jacob Burckhardt: Die Zeit Constantins (Leipzig 1880) und von T. BRIEGER, Constantin der Große als Religionspolitiker, in: Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie VI (1882) 554–562; DERS., Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins des Großen, in: ebd. 585–607; vgl. KLAUSER (Anm. 92) 36; tendenziös und spekulativ C. WEBER, Kirchengeschichte. Zensur und Selbstzensur (Köln 1984) 95–100; neuere Würdigung Grisars bei H. FELD, Ignatius von Loyola (Köln, Weimar, Wien 2006) 307–309.

⁹⁵ G. SCHÖLLGEN, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms, in: JAC 36 (1993) 7–23.

1917)⁹⁶, und mit führenden Forschern der noch jungen Christlichen Archäologie, wie Joseph Wilpert (1857–1944)⁹⁷, damals Mitglied der Pontificia Commissione di Archeologia sacra, ab 1926 Professor an dem von Papst Pius XI. 1925 gegründeten Pontificio Istituto di Archeologia cristiana und Giovanni Battista de Rossi, dem Begründer des Faches (1822–1894) bekannt⁹⁸. Er besuchte Kurse am Archäologischen Institut des Deutschen Reiches auf dem römischen Kapitol⁹⁹ und sammelte archäologische Zeugnisse zu den frühchristlichen Sakramenten.

Seine Habilitationsschrift zum Taufexorzismus 1906 stand weniger unter dogmen- als vielmehr unter innovativen kulturgeschichtlichen Fragestellungen, die nicht ohne Widerspruch in seiner Fakultät blieben.

Die Einladung seines römischen Mentors de Waal auf einen Freiplatz am Kollegium am Campo Santo nutzte Dölger, um eine vielfältige Forschungsaktivität im synergetischen Netzwerk des dortigen Kollegiums und der 1876 gegründeten Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland zu entfalten¹⁰⁰. Resultate dieser Aktivitäten sind seine 1910 erschienenen Studien zum christlichen Fischsymbol und das erwähnte *opus magnum* zur Constantinischen Wende 1913. Auf dem Extraordinariat für Vergleichende Religionswissenschaft lehrte er an der Universität Münster 1913–1927 und begründete seinen Ruf als Altertumswissenschaftler weit über die Grenzen der Theologischen Fakultät hinaus, so dass er am renommierten Institut der Warburg Stiftung im Winter 1923/24 einen Vortrag zum Thema „Gladiatorenblut und Martyrerblut“ halten konnte. Nach einem Intermezzo als Nachfolger des Kirchenhistorikers Joseph Wittig (1879–1940) in Breslau lehrte er 1929–1940 als Ordinarius an der Universität Bonn, wo er einen großen Schülerkreis u. a. Karl Baus, Bernhard Kötting (1910–1996), Theodor Klauser (1894–1984) um sich versammelte. Bereits am Ende seiner Breslauer Lehrtätigkeit konnten die ersten Hefte der von ihm begründeten Vierteljahresschrift „Antike und Christentum“ erscheinen. Nicht nur ein beträchtliches Oeuvre von annähernd 200 Titel hinterlässt Dölger. Über seinen Tod hinaus wirkt er weiter in dem von ihm angestoßenen „Reallexikon für Antike und Christentum“¹⁰¹ und sicherlich auch in dem in seinem Geiste konzipierten „Jahrbuch für Antike und Christentum“ ab 1958, da seine Fragen nach der Inkulturation des Christentums in die hellenistisch-römische Kultur nicht so sehr im Sinne einer unilateralen Hellenisierung, sondern

⁹⁶ Vgl. E. GÖLLER, Anton de Waal, in: Hochland 10 (1912/1913) 362–365.

⁹⁷ Vgl. S. HEID, Der christliche Archäologe Joseph Wilpert und das Römische Institut der Görres-Gesellschaft, in: RQ 101 (2006) 4–49; R. SÖRRIES, Joseph Wilpert (1857–1944). Ein Leben im Dienste der christlichen Archäologie (Würzburg 1998).

⁹⁸ Vgl. E. GATZ (Hg.) Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg am Campo Santo Teutonico 1876–1976 (= 35. Suppl.-Bd. RQ) (Rom 1977); DERS., Das Römische Institut der Görres-Gesellschaft 1888–1988, in: RQ 83 (1988) 3–18; S. HEID, Forscherleben im Dienst der Christlichen Archäologie, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 24 vom 17.06.2005, 6; KLAUSER (Anm. 92) 34–37.

⁹⁹ Vgl. G. MAURER, Preußen am Tarpejischen Felsen (Regensburg 2005).

¹⁰⁰ Vgl. HEID (Anm. 97) 6.

¹⁰¹ Vgl. E. DASSMANN (Hg.), Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn (Stuttgart 1994).

in dem interdependenten Kommunikationsvorgänge zwischen paganer Kultur und christlichem Glauben von ungebrochener geschichtswissenschaftlicher und theologischer Aktualität sind¹⁰².

3.1. Die Forschungsdiskurse Franz Joseph Dölgers und seiner Mitarbeiter

Dölger dachte an eine zweibändige Festschrift zum Goldenen Priesterjubiläum für de Waal. Der Breslauer Kirchenhistoriker Franz Xaver Seppelt (1888–1956) versammelte im ersten Band Beiträge zur gesamten Kirchengeschichte¹⁰³; er selbst gab in dem folgenden Band Artikel zum Constantin-Jahr 1913 heraus. Dabei konzipierte er die Festschrift so, dass die religiösen Bewegungen in ihrem Zentrum stehen sollten, in deren Kontext die Persönlichkeit und das Handeln Constantins zu sehen sei. Da er aber befürchtete, die entsprechenden Experten aus dem Kreis der ehemaligen Stipendiaten des Kollegiums am Campo Santo als Mitarbeiter nicht finden zu können, verfertigte er selbst vorsorglich einzelne Beiträge zur Religionsgeschichte des 3. und 4. Jahrhunderts wie „Konstantin als Drachentöter am Kaiserpalast von Konstantinopel“, „Konstantin und der Sonnenkult der Spätantike“, „Soldatengebet und Fahneneid im Zeitalter Konstantins“, „Konstantin und das heidnische Mysterienwesen“, „Lactantius und das Kreuzelement auf den Schilden der Konstantinischen Armee“ und „Labarum und Kreuz“¹⁰⁴. Dölger gedachte seine auf Vorrat abgefassten Beiträge fristgerecht gesondert in der Reihe von E. Drerup, H. Grimme, Hans-Peter Kirsch herausgegebenen „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“ zu veröffentlichen. Gleichwohl kam es nie zu einer Publikation dieser Beiträge¹⁰⁵.

Zu dem schließlich 1913 de Waal gewidmeten Festband, der als XIX. Supplementheft der von ihm 1887 gegründeten Römischen Quartalschrift erschien, koordinierte Dölger die Beiträge der Mitarbeiter, die alle mit dem Campo Santo in Verbindung standen, und verfasste den Schlussbeitrag zur Taufe Constantins selbst. Als Herausgeber konnte er so das Potential unter der Synergie dieses römischen Forschungsinstitutes bestens nutzen. Er schaltete auf dem Titelbild des Bandes ein Bild der 326 in Konstantinopel geprägten Münze ein, welche die Legende *spes publica* und das Labarum zeigt, das den Drachen durchbohrt. Als Dedikant tritt in der Widmung das 1879 gegründete *Collegium cultorum marty-*

¹⁰² Vgl. GRILLMEIER (Anm. 16); R. VON HAEHLING (Hg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum (Darmstadt 2004); RAHNER (Anm. 16); neuerdings Papst Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache in der Universität Regensburg am 12.09.2006, in: Osservatore Romano, Wochenausgabe Nr. 38 vom 22.09.2006, 8f.

¹⁰³ F. X. SEPELT (Hg.), Kirchengeschichtliche Festgabe (Freiburg/Br. 1913); vgl. KLAUSER (Anm. 92) 44.

¹⁰⁴ DÖLGER (Anm. 24) Vorwort VII.

¹⁰⁵ Auskunft von Prof. Dr. Ernst Dassmann, F. J. Dölger-Institut, Bonn, vom 16. Februar 2004 und von Prof. Dr. Stefan Heid, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Rom, vom 22. März 2005.

rum auf, dem alle Stipendiaten des Campo Santo angehörten. Erster Magister war de Rossi, sein erster Nachfolger de Waal.

Auf den ersten Blick erschienen die einzelnen Beiträge als disparates, durch kein übergreifendes Ordnungskonzept miteinander verbundenes Florilegium¹⁰⁶. Den Auftakt macht der damalige Privatdozent an der Universität Freiburg im Breisgau Engelbert Krebs (1881–1950) mit seiner Untersuchung zu den „Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts“. Zur Rechtsqualität und geschichtlichen Reichweite des Toleranzreskripts von Mailand 313 erfolgt ein Beitrag von Joseph Wittig (1879–1949), der damals a.o. Professor an der Universität Breslau war. Alfons Müller, Studienpräfekt in Rottweil, beschäftigt sich mit „Lactantius, *De mortibus persecutorum*“ oder die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskriptes vom Jahre 313“. Es schließen sich die Beiträge von Frane Bulič (1846–1934), Direktor des Archäologischen Museums in Split, „S. Felice Martire di Salona sotto Diocleziano“ und von P. Johannes Maria Pfättisch OSB, Rektor des Gymnasiums in Ettal, „Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen“ an. Mit der „Frage nach der Existenz von nicäanischen Synodalprotokollen“ beschäftigt sich Alfred Wikenhauser (1883–1960), Professor für neutestamentliche Exegese in Würzburg und Freiburg im Breisgau.

Auf den militärgeschichtlichen Beitrag „Konstantin der Große als Feldherr“ von Generalleutnant Karl Ritter von Landmann, München, auf den nicht weiter eingegangen werden soll, folgen archäologische Studien von Erich Becker (1904–1994), Studieninspektor in Naumburg am Queis, „Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der altchristlichen Kunst der konstantinischen Zeit“, von Josef Leufkens „Der Triumphbogen Konstantins“, von Anton Baumstark (1872–1948), Professor u.a. für Vergleichende Liturgiewissenschaft, später Arabisch und Islamkunde, zuletzt in Münster, „Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie“, von Johann Georg, Herzog zu Sachsen (1869–1938) „Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients“, von Fritz Witte, Konservator des Schnütgen-Museums Köln, „Die Kolossalstatue Konstantins des Großen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano“, von Heinrich Swoboda (1861–1923), Pastoraltheologe an der Universität Wien, zum „Bronzemonogramm Christi aus Aquileia“, von Joseph Wilpert, Campo Santo, Rom, „Die Malereien der Grabkammer des Trebius Justus aus dem Ende der konstantinischen Zeit“, zum selben Thema von Orazio Marucchi, Professor für Christliche Archäologie in Rom „Il singolare cubicolo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana“, von Johann Peter Kirsch (1861–1941), damals Professor für Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Fribourg, Schweiz, 1880–1890 Leiter des 1888 gegründeten Römischen Institutes der Görres-Gesellschaft und 1925

¹⁰⁶ Vgl. K. NOWAK, Der erste christliche Kaiser, in: MÜHLENBERG (Anm. 42) 186–233, bes. 210–212: Das abschätzige Urteil zum Werk Dölgers und seiner Mitarbeiter ist nicht gerechtfertigt.

im Auftrag des Papstes Pius XI. Gründer des Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, „Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Großen“, von Max Schwarz, Passau, „Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur“, von Joseph Strzygowski (1862–1941), Professor für Kunstwissenschaft an der Universität Wien, „Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst“ und abschließend Dölgers bereits erwähnte Untersuchung „Die Taufe Konstantins und ihre Probleme“.

Die Einzelbeiträge zu den vielfältigen Themen werden zusammengehalten durch sechs ihnen zugrunde liegende Fragestellungen und Themenkomplexe:

1. Die religionsgeschichtlichen Bedingungen der Constantinischen Wende
2. Kreuzesvision und Labarum
3. Die Konversion Constantins
4. Die rechtshistorische Qualität des Mailänder Reskripts 313 im ordnungspolitischen Handlungsrahmen: *ius publicum*¹⁰⁷ und *munus principis*
5. Die Christianisierungspolitik Constantins
6. Die ästhetische Monumentalisierung der Constantinischen Wende

3.1.1. Die religionsgeschichtlichen Bedingungen der Constantinischen Wende

Engelbert Krebs, der auch mit Vorträgen im Rahmen der Constantin-Gedenkfeiern an die Öffentlichkeit trat¹⁰⁸, lässt die Frage nach der persönlichen Konversion Constantins in der Schwebe. Dieser habe nur den Sieg des Christentums beschleunigt, „weil es innerlich über die anderen Religionen turmhoch emporragte“¹⁰⁹. Dabei fasst der Autor alle paganen Kulte als Religionen auf, die er nach geographischen Herkunftsgebieten ordnet, und die in einem Konkurrenzverhältnis zum Christentum gestanden hätten. Davon nimmt er den Synkretismus „in seiner niedersten und höchsten Form“¹¹⁰, das Zauberwesen und den Neuplatonismus aus. Auch dem Judentum misst er eine gesonderte Bedeutung zu, indem er es nicht auf die Ebene der anderen Religionen des Orients stellen möchte.

Seine Darstellung verfolgt das Ziel, die Ausgangsthese von der zum Sieg führenden Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen zu belegen. Im 3. und 4. Jahrhundert sieht Krebs in Griechenland und der griechischen Ökumene die einheimischen und aus Thrakien und dem Orient eingedrungenen Mysterien noch am Leben, obwohl Constantin gesetzlich Mysterienfeiern, die Befragung von Orakeln und die Darbringung von Opfern verboten habe¹¹¹. Erst

¹⁰⁷ dig. I, 1,1,2.

¹⁰⁸ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 24; Freiburger Bote Nr. 40 I vom 18.02.1913: In seinem Vortrag vor der *Unio Piana* vom 14.02.1913 sah Krebs in Constantin ein Werkzeug Gottes.

¹⁰⁹ E. KREBS, Die Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts, in: DÖLGER (Anm. 24) 1–39, hier 2; vgl. DERS., Die missionsgeschichtliche Bedeutung Konstantins des Großen, in: ZMW 3 (1913) 177–186.

¹¹⁰ KREBS (Anm. 109) 3.

¹¹¹ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) IV, 25.

im 5. Jahrhundert seien die paganen Kultstätten zerstört bzw. zu christlichen Kirchen umgewandelt worden. Das Pantheon griechischer Götter identifiziert Krebs im Anschluss an Firmicus Maternus als nichts anderes als personifizierte menschliche Laster. Daran ändere nichts, dass viele Gebildete nicht mehr an diese Mythen glaubten, „sondern sie rationalistisch (fassten) und mysterisch als Darstellung des Waltens der vergöttlichten Natur“¹¹².

Über Thrakien, Phrygien und Kappadokien gleitet der Blick Krebs' nach Armenien und Persien. Der dort entstandene, dann von den Sassaniden verfolgte Manichäismus erscheint Krebs als eine expansive, das *Imperium Romanum* bedrohende Religion, die wie der Gnostizismus, die Antinomie von Licht und Dunkelheit, Geist und Materie, Gut und Böse lehrte. Das Verbot dieser Religion und die Verfolgung ihrer Anhänger durch Diocletian 297 bei gleichzeitiger Duldung der Soldatenreligion¹¹³ des Mithraskultes erscheint dem Autor nur konsequent.

Sein Focus konzentriert sich auf Syrien, Phönizien, Ägypten, Karthago, Sizilien, die keltischen Völker und Germanen, auf Rom, dessen Kultur er im Anschluss an Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.) funktionalistisch als „Staatsreligion“¹¹⁴ bezeichnet. Angesichts des Eindringens fremder Kulte, von denen einige im 3. Jahrhundert Staatskulte wurden wie der Kult um den *Sol invictus Aurelians*, diagnostiziert Krebs, während der Herrschaft der Tetrarchie, den Tod der römischen Götter im *populus Romanus*. Gegenüber der „alten nüchternen Staatsreligion“¹¹⁵ bescheinigt der Autor den orientalistischen Kulturen Heilsversprechungen und Reinigungsverheißungen von Sünden und Elend. In fortschreitender Amalgamierung der Kulte entwickelte sich so ein Henotheismus, ohne dass Krebs diesen Terminus verwendet.

Besonderes Interesse verdient bei ihm der unter die Religionen subsumierte Neuplatonismus wegen seines Einflusses auf die patristische Literatur. Trotz seiner Steigerung ins „Hypertranszendente“¹¹⁶ bringt ihn der Autor in Verbindung mit dem Hermetismus und der Zauberei. Krebs würdigt den erhabenen Theismus des Judentums. Gleichwohl führten die „Verwerfung seines Heilandes“¹¹⁷ und die „blutigen Kriege, die daraus folgten“¹¹⁸, so Krebs, in der Halacha zu einer kasuistischen Formalisierung seiner Religionsgesetze, ohne dass er „noch innige Frömmigkeit“¹¹⁹ in der Haggada der Rabbinen in der Nach-Tempel-Ära leugnen will.

Mit dem Ende der Haggada-Schule in Tiberias um 300 sieht Krebs auch das endgültige Ende des gelehrten Talmud-Judentums in Palästina: „Die Kraft, eine

¹¹² KREBS (Anm. 109) 9.

¹¹³ KREBS (Anm. 109) 15.

¹¹⁴ KREBS (Anm. 109) 27.

¹¹⁵ KREBS (Anm. 109) 29.

¹¹⁶ KREBS (Anm. 109) 30.

¹¹⁷ KREBS (Anm. 109) 33.

¹¹⁸ KREBS (Anm. 109) *ibid.*

¹¹⁹ KREBS (Anm. 109) *ibid.*

Weltreligion zu werden, aber lag seit den Tagen Christi nicht mehr in ihm (im Judentum, Anmerkung des Verfassers)¹²⁰.

Im Gegensatz zum Judentum und den übrigen Religionen trat das Christentum „mit einem überlegenen Gottesbegriff, einer überlegenen Sittenlehre, einer überlegenen Erlösungslehre“¹²¹ auf den Plan. Unter dieser Prämisse und dank seiner rechtlich verfassten kirchlichen Organisation lag es für Krebs in der Logik der Entwicklung, dass das Christentum mit dem Kanon seiner Offenbarungsschriften die Auseinandersetzung mit den paganen Kulturen und Mysterien nur gewinnen konnte. Ursächlich verantwortlich für den Ausgang dieses Kampfes war demnach die Tatsache, dass es den paganen Kulturen nicht gelingen konnte, den Monotheismus des Christentums in ihr Götter-Pantheon zu integrieren. Umgekehrt sieht der Autor in Auseinandersetzung mit Seeck¹²² eine Durchdringung der paganen Kulturen durch das christliche Ethos, das von persönlicher Wahrhaftigkeit, Liebe, Mannesmut, Tapferkeit, Aufopferung, Demut und Keuschheit bis hin zum Martyrium geprägt ist. Dem Vorwurf Seecks, Theodor Mommsens (1817–1903)¹²³ und Arsène Dumonts (1849–1909)¹²⁴ in der Tradition Edward Gibbons (1737–1794)¹²⁵, das Christentum habe zu wenig öffentliche und wirtschaftliche Tugenden gelehrt und praktiziert, setzt Krebs kontroverstheologisch das christliche Postulat entgegen, den Nächsten durch die Tat zu lieben (I. Joh. 3,13–18; 4,20) und das Leben für die Brüder zu opfern (ebd. 3,16). Nicht nur die christliche Sittenlehre, sondern auch die Soteriologie gelten dem Autor als Novum in der Antike: „Dieser sittliche Charakter des Erlösungsleidens, dieser Sühnetod für die Freunde als Beweis höchster Liebe (Joh. 15,13) das ist etwas, was in den Todes- und Auferstehungserzählungen der Heiden schlechthin nichts Verwandtes hat.“¹²⁶

Da das Christentum jeden Synkretismus mit den paganen Mythologien vermieden habe und sich nicht in einer Ethik erschöpfte, konnte es obsiegen. Zudem konnten die dogmatischen Kontroversen nach Krebs das Christentum nicht spalten, da die Kirche mit ihrem Einheitszentrum in Rom dogmatisch und institutionell gefestigt war. So weist der Autor einerseits aus dogmatischen Gründen das liberale Verständnis von Religion zurück, das Christentum lasse sich auf eine geschichtlich erfolgreiche Morallehre reduzieren, verankert aber andererseits seine Frühgeschichte in der Geistesgeschichte des Neu-Platonismus, von dem die Vätertheologie wesentliche Impulse rezipiert habe – nicht zuletzt deshalb zu Recht, da sich das Christentum von Anfang an als in der Geschichte wirkende Offenbarung Gottes versteht.

¹²⁰ KREBS (Anm. 109) 34.

¹²¹ KREBS (Anm. 109) *ibid.*

¹²² SEECK, Bd. III (Anm. 21) 205 ff.; vgl. DERS., Die Bekehrung Konstantins (Anm. 21).

¹²³ T. MOMMSEN, Abriss des römischen Staatsrechts (Leipzig 1893) 352–354.

¹²⁴ A. DUMONT, *Depopulation et civilisation* (Paris 1890).

¹²⁵ E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 Bde. (London 1776–1788).

¹²⁶ KREBS (Anm. 109) 37.

Der Okzidentalismus Krebs' ist nicht zu übersehen: Im Anschluss an Johannes Geffcken (1803–1864)¹²⁷ und Ernest Renan (1823–1892) mit seiner These von der Orientalisierung des *Imperium Romanum*¹²⁸ und im Widerspruch zu dem an der Universität Wien lehrenden Kunsthistoriker Josef Strzygowski (1862–1941), der von der Überlegenheit der reinrassigen¹²⁹ Kultur des Orients ausgeht, sieht der Autor im Sieg des Christentums die Überlegenheit des christlichen Okzidents mit seinem Rationalismus „gegen die Überwucherung durch orientalische Mystik“¹³⁰.

3.1.2. Kreuzesvision und Labarum

Ein erheblicher Teil der wissenschaftlichen Diskussion fokussierte sich 1913 auf die Kreuzesvision Constantins, zu der Johannes B. Aufhäuser, Universität München, ausgewählte Quellentexte edierte, so u. a. Lactantius *De mortibus persecutorum* c. 44, Eusebius von Caesarea *Historia ecclesiastica* IX, 9, und seine *Vita Constantini*, I, 27–31 sowie die Vision an der Donau während des Gotenkrieges aus dem *Codex Vaticanus 2048*, die *Optasia*, und die Inschrift am Constantins-Bogen im Rom¹³¹.

Vor dem Hintergrund der Debatte um die Kreuzesvision Constantins¹³² nimmt Dölger auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1912 in Freiburg im Breisgau in seinem Vortrag vom 9. Oktober „Kreuz und Labarum“¹³³ Bezug auf Eusebius' Beschreibung des Labarums im Kontext der religionsgeschichtlichen Lage 312/313, die er durch den weit verbreiteten Kult des *Sol invictus* und den dadurch favorisierten Henotheismus charakterisiert sieht. In der Tatsache, dass das Christentum zum Sonnenkult in Widerspruch trat, sieht der Autor die Bedingung dafür, dass es die monotheistische Erfüllung des Henotheismus leisten konnte.

Ohne die Genese näher zu beschreiben, sieht er das von Eusebius beschriebene Labarum durch Monumentaldarstellungen belegt. In der äußeren Form übernahm es Formelemente der Heeresstandarten; das Monogramm Christi entstammte nicht paganen Kulturen, sondern dem üblichen Rho-Kürzel. Gleichwohl sei, folgt man der Beschreibung des Lactantius (stehendes Kreuz mit durchgezogenem Rho), eine Ähnlichkeit mit dem orientalischen Sonnensymbol nicht zu übersehen. Damit habe das Symbol in seiner Polyvalenz von Christen und Heiden gleichermaßen in Anspruch genommen werden können, was jüngst von

¹²⁷ J. GEFFCKEN, *Aus der Werdezeit des Christentums* (Leipzig 3 1909) 107–126.

¹²⁸ RENAN (Anm. 69); vgl. DEMANDT (Anm. 69) 260.

¹²⁹ J. STRZYGOWSKI, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst, in: DÖLGER (Anm. 24) 363–376, hier 369.

¹³⁰ KREBS (Anm. 109) 38.

¹³¹ J. B. AUFHAUSER, *Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten* (Bonn 1912).

¹³² Vgl. H. SCHRÖRS, *Konstantin des Großen Kreuzeserscheinung* (Bonn 1913) 1–5.

¹³³ Zu F. J. Dölger, *Kreuz und Labarum* vgl. *Jahresberichte der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1912* (Köln 1913) 25 f.

Martin Wallraf gezeigt wurde¹³⁴. Dölger folgt in seiner Interpretation Ephraim dem Syrer (ca. 306–373), der nur das Kreuz und das Rho auf dem Labarum sah: Durch Isopsephie deutete Ephraim das Rho als die Zahl 100, das dem Wort βοήθεια (Hilfe) entspräche. Das Labarum-Symbol bedeutete demnach: Im Kreuz ist meine Hilfe. Für die Heiden dagegen sei die Botschaft des Symbols, das auch als Offenbarung eines kaiserlichen Traumes gedeutet werden konnte, gewesen: *Sol ist unsere Hilfe*.

Für die Christen, so Dölger, erwuchs aus diesem Symbol die *adoratio crucis*. Gegen Ende der Regierungszeit Constantins sei das Kreuz immer mehr in den Vordergrund gerückt, so z. B. auf den Aquileia-Münzen, auf denen zwischen den Feldzeichen nicht mehr die Standarte, sondern das Kreuz-Symbol abgebildet war. Mit dem Sieg Constantins über Licinius 324 musste der Kult des *Sol invictus* der neuen Sonne Christi weichen. In der Logik dieser Entwicklung liegt es für Dölger, dass das von Constantin eingeführte Sonntagsgebet des Heeres an den *summus Deus* von Heiden und Christen gleichermaßen gesprochen werden konnte und dass mit der Verlegung des Weihnachtsfestes auf den Geburtstag des *Sol* am 25. Dezember der Übergang vom Henotheismus zum christlichen Monotheismus abgeschlossen war, – eine Deutung, die Hugo Rahner SJ 1945 durch seine die Synkretismushypothese zurückweisende Inkarnationstheologie noch vertiefen sollte¹³⁵. Der Münchner Kirchenhistoriker Alois Knöpfler (1847–1921) wiederholte in der anschließenden Diskussion seine These von einer realen Erscheinung, die Constantin gehabt hätte¹³⁶. Die Constantin-Statue mit dem Kreuz-Symbol in Rom führte er als Beleg seiner Behauptung an. In der Replik schloss Dölger nicht aus, dass dem Traum in der Antike Realitätsgehalt beigemessen wurde.

Dölger trat weniger durch eigene Untersuchungen zur Kreuzesvision Constantins hervor als durch Rezensionen zu entsprechender Darstellung, so zur Studie des Bonner Kirchenhistorikers Heinrich Schrörs (1852–1928) zu dieser Thematik¹³⁷. Bei dem anonymen Panegyriker von 313 und bei der Inschrift auf dem Constantin-Bogen von 315 sieht Schrörs eine Ermutigung zum Kampf und eine Zusicherung des Sieges durch die „Erscheinung eines in unbestimmtem Monotheismus gedachten Gottes“¹³⁸. Bei Lactantius¹³⁹ sieht Schrörs ein über die bloße Ermutigung hinausgehendes Eingreifen Gottes, der den Kaiser im Traum mahnte, das *caeleste signum Dei* an den Schilden zu befestigen und im Vertrauen auf dieses Zeichen den Sieg zu erkämpfen. Im Unterschied zu Knöpfler nimmt Schrörs an, das Zeugnis des Lactantius sei nicht am Hofe des Kaisers 314, sondern in Nikomedia entstanden. Darüber hinaus unterstellt er dem Text

¹³⁴ M. WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenbeyerung und Christentum in der Spätantike* (= JAC Erg.-Bd. 32) (Münster 2001) 127–131.

¹³⁵ H. RAHNER SJ, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Freiburg/Br. 1992) bes. 121–140; vgl. Anm. 16 zu den weiteren Untersuchungen Hugo Rahners.

¹³⁶ A. KNÖPFLE, *Konstantins Kreuzesvision*, in: HPBl 141 (1908) 183–199.

¹³⁷ SCHRÖRS (Anm. 132).

¹³⁸ SCHRÖRS (Anm. 132) 13.

¹³⁹ Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 44.

eine deutliche Tendenz. Schrörs disqualifiziert ihn aber nicht als bloße Erfindung, sondern lässt ihn aus volkstümlichen christlichen Interpretationen hervorgehen, die ihrerseits eine pagane Optik „von einer den Sieg verheißenden göttlichen Erscheinung“¹⁴⁰ transfigurierten. Im christlichen Kontext bedurfte es der Visualisierung durch das Christusmonogramm, damit die Verheißung greifbar und wirksam werden konnte.

Mehr Glauben schenkt Schrörs Eusebius: In seiner *Historia ecclesiastica* von 324/25¹⁴¹ berichtete er weder von einer Erscheinung, noch von einer Aufforderung Gottes, noch einem Sieg versprechenden Mittel, sondern nur vom Bittgebet des Kaisers, Gott möge ihm in der Schlacht helfen. Dagegen erzählte Eusebius in seiner *Vita Constantini*¹⁴² von 337, dass Constantin am hellen Mittag über der Sonne ein leuchtendes Kreuz mit der Schrift $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\ \nu\iota\kappa\alpha$ gesehen habe. Christus sei in der darauffolgenden Nacht dem Kaiser erschienen und habe ihn aufgefordert, unter diesem Sieg verheißenden Zeichen als Schutzmittel in die Schlacht zu ziehen. Diese Vision setzt Schrörs in die Zeit an, als Constantin noch in Gallien den Krieg gegen Maxentius vorbereitet hatte. Da diese Vision unter dem Kaiser und seinen Vertrauten, darunter Eusebius, als Geheimnis gehütet wurde, konnte Lactantius nichts davon wissen.

Da für Schrörs die Zeugnisse des Rufinus, Sokrates und Sozomenus als zuverlässige Quellen ausscheiden, bleibt für ihn nur das Zeugnis des Eusebius¹⁴³. Die Vision des Kaisers schätzt Schrörs auf dieser Quellenbasis als Selbsttäuschung ein, ohne dass er die Glaubwürdigkeit Eusebius' und Constantins in Zweifel zieht: „Ist es glaublich, dass Christus erschien und den Gebrauch des Kreuzes als Art eines Zaubermittels anordnete?“¹⁴⁴ In einer natürlichen Sonnenerscheinung, – einem Halo –, habe Constantin, noch im Heidentum verwurzelt, sich eingebildet, ein apotropisches Schutzmittel zu sehen. Dölger vermag in seiner Kritik an Schrörs Darstellung keinen Widerspruch zwischen Eusebius und Lactantius zu erkennen¹⁴⁵, vielmehr verweist er wiederum darauf, dass das Kreuz zugleich als Sonnensymbol galt, das noch nach 313 auf constantinischen Münzen und vor 324 als Christusmonogramm am Helm des Kaisers erschien¹⁴⁶. Dölger wendet sich vor allem gegen die These Schrörs', der Kaiser habe die Kreuzesvision geheim gehalten. Somit gelingt es ihm, Schrörs eine ahistorische Methode nachzuweisen, die von der grundsätzlichen Inkompatibilität von christlichem Glauben und Vision ausgeht.

¹⁴⁰ SCHRÖRS (Anm. 132) 18.

¹⁴¹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 19.

¹⁴² Eusebius, *Vita Constantini* I (Anm. 26) 28–29.

¹⁴³ SCHRÖRS (Anm. 132) 44f.

¹⁴⁴ SCHRÖRS (Anm. 132) 63.

¹⁴⁵ F. J. DÖLGER, Konstantin der Große nach neueren Forschungen I, in: *ThRv* 12 (1914) Sp. 354–359, bes. Sp. 356f.; E. WILLEMS, Der 28. Oktober – ein Gedenktag des Christentums, in: *Pastor Bonus* 25 (1912/13) 3–28; DERS., Konstantins des Großen Kreuzeserscheinung, in: *Pastor Bonus* 26 (1913/14) 201–207.

¹⁴⁶ DÖLGER (Anm. 133); W. SCHNYDER, Die Anerkennung der christlichen Kirche von Seiten des römischen Staates unter Konstantin dem Großen (Luzern 1913) 12f.

Joseph Wilperts Vortrag zu Kreuzesvision und Labarum vor der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Aschaffenburg 1913¹⁴⁷ divergiert mit der Interpretation der Kreuzesvision durch Schrörs deutlich. Aber auch von einer polyvalenten Bedeutung des Christusmonogramms, wie sie Dölger sieht, will Wilpert nichts wissen. Für ihn beinhaltet es bereits 312 eindeutig das spezifisch christliche Kreuzessymbol, das im Auftrag Christi, laut Eusebius¹⁴⁸, auf dem Labarum befestigt wurde. Für die Eindeutigkeit spräche, dass das Christus-Monogramm bereits im 2. Jahrhundert in der römisch-christlichen Gemeinde „in Übung“¹⁴⁹ gewesen, später auf Münzen geprägt und in Sarkophaginschriften häufig benutzt worden sei.

Da Wilpert im Traumgesicht Constantins theologisch den geoffenbarten Willen Christi sieht, den der Kaiser unmittelbar in Form des Christus-Monogramms am Labarum, der Constantin-Statue und der Münzprägungen umsetzte und somit seine geradezu paulinische Konversion zum Christentum bezeugte, muss Wilpert nicht, wie Schrörs, zur Konstruktion einer Selbsttäuschung Constantins im Zusammenhang mit dem Naturphänomen des Halos schreiten. Das ikonografische Weiterwirken des Christusmonogramms untersucht Heinrich Swoboda, indem er das Bronzemonogramm Christi aus Aquileia mit dem Labarum Constantins in Zusammenhang bringt¹⁵⁰.

Bei der Rekonstruktion des Labarums aufgrund des Eusebius-Textes¹⁵¹ setzt sich Wilpert, der von Kaiser Wilhelm II. dazu anlässlich des 16. Zentenariums der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 bzw. des Toleranzediktes von Mailand 313 beauftragt wurde¹⁵², mit einem analogen Versuch des Conte Vincenzo Macchi, Vizepräsident des von P. Pius X. ernannten Consiglio Superiore zur Vorbereitung und Durchführung der Gedenkfeiern 1912/13¹⁵³, angeregt von P. Felice Grossi Gondi SJ¹⁵⁴, auseinander: Im Unterschied zu der von Macchi geleiteten Kommission, die das Labarum von 312 rekonstruierte und es Papst Pius X. schenkte¹⁵⁵, orientierte sich Wilpert am Parade-Labarum, wie es auf einer 327/328 in Konstantinopel geprägten Münze bezeugt ist, und das Eusebius

¹⁴⁷ J. WILPERT, Vision und Labarum Konstantin d. Gr. im Lichte der Geschichte und Archäologie. Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg, 3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1913 (Köln 1913) 5–17.

¹⁴⁸ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 29.

¹⁴⁹ WILPERT (Anm. 147) 12.

¹⁵⁰ H. SWOBODA, Bronzemonogramm Christi aus Aquileia, in: DÖLGER (Anm. 24) 269–275.

¹⁵¹ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) I, 31.

¹⁵² Vgl. J. KRÜGER, Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten, in: S. SAMERSKI (Hg.), Wilhelm II. und die Religion (Berlin 2001) 235–264, bes. 256.

¹⁵³ Vgl. Kap. 4.2.1.

¹⁵⁴ Vgl. F. GROSSI GONDI SJ, Il Labaro di Costantino ricostruito per il S. M. O. Costantiniano di S. Giorgio. Relazione della Commissione S. A. R. il Conte di Caserta, gran maestro dell'ordine (Roma 1914).

¹⁵⁵ Vgl. Osservatore Romano Nr. 352 vom 23.11.1913, 3; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben Macchis an Ricardo Saur de Samper vom 03.10.1914: Die Reproduktion wurde in der neuen Basilica S. Croce Via Flaminia aufgestellt (vgl. Kap. 4.1.2 und 4.2.1.1).

gesehen hatte. Wilpert setzt das Bild des Kaisers und seiner drei Söhne unter das Fahmentuch an den Lanzenschaft¹⁵⁶. Welcher Rekonstruktionsversuch nach welcher Vorlage des Labarums auch immer am adäquatesten war – das Symbol des Christusmonogramms auf dem Labarum sollte im Rahmen der Erinnerungsfeiern 1912–1913 ein erstarktes Selbstbewusstsein des Katholizismus nach außen und eine Selbstvergewisserung nach innen darstellen.

3.1.3. Die Konversion Constantins des Großen

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Dölger einmal mehr die Silvester-Legende falsifizieren wollte. Tatsächlich enthält seine Analyse Aufschlüsse über die Taufmotive des Kaisers. Unter Zurückweisung der Interpretationsperspektive Burckhardts leitet der Autor ein neues, für die Zukunft richtungweisendes Deutungsparadigma ein. Ausgehend von eingangs gemachten Fragestellungen kann geprüft werden, ob er darüber hinaus zu religionsgeschichtlichen Erkenntnissen über die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Silvester-Legende kommt und sie eventuell im Kontext des kulturellen Gedächtnisses der lateinisch-griechischen Kultur des spätantiken *Imperium Romanum* deutet.

Dölger¹⁵⁷ beschreibt im 1. Kapitel die Legende von der Silvester-Taufe Constantins ausgehend vom *Breviarium Romanum* Papst Pius V. 1568 über die Inschrift Constantius II. auf dem vom Circus Maximus zum Lateranspalast von Papst Sixtus V. 1588 transferierten Obelisken. Er beschreibt die historische Quellenkritik an der Silvester-Legende nach Nikolaus von Kues, Aeneas Sylvius de Piccolomini, dem späteren Papst Pius II. (1458–1464) ebenso wie die Kritik an dieser Kritik durch Caesar Baronius (gest. 1607) 1592, bei Henri de Valois (Valesius) mit seiner These von der Taufe Constantins in Nikomedia, des kaiserlichen Hofbibliothekars Peter Lambecks 1671 in Wien, Daniel Papebroech SJ (1628–1714) in den *Acta Sanctorum* der Bollandisten¹⁵⁸ und des Franziskanerpaters Antonius Pagi (gest. 1696). Nachdem E. Schelstete 1692 unter Bezug auf den *Liber Pontificalis* die Silvester-Taufe wieder verteidigte, verband Fr. Bianchini (gest. 1729) die These von der Silvester-Taufe mit der These von der Taufe in Nikomedia, die er für die Firmung Constantins hielt¹⁵⁹. Zunächst untersucht Dölger die Quellenbefunde im griechischen Osten und im lateinischen Westen zwischen 337, dem Tode Constantins, und ca. 450. Der Autor besteht auf der historischen Glaubwürdigkeit der von Eusebius von Caesarea 337 überlieferten Taufe Constantins kurz vor seinem Tode in Achyron bei Nikomedia¹⁶⁰. Der

¹⁵⁶ F. J. DÖLGER, Konstantin d. Gr. nach neueren Forschungen II, in: ThRv 13/14 (1914) Sp. 385 f.

¹⁵⁷ F. J. DÖLGER, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in: DÖLGER (Anm. 24) 377–497.

¹⁵⁸ D. PAPEBROECH, Controversia de baptismo Constantini discussa, in: AASS Mai, Tom V (1685) 14–17.

¹⁵⁹ Vgl. DÖLGER (Anm. 24) 377–380.

¹⁶⁰ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) IV, 61,1; IV 62,2; V, 63. Dölger zitiert nach der Ausgabe von J. A. HEIKEL, GCS Eusebius I, 142 ff.

konträren These des Oratorianers Philipin de Rivière¹⁶¹ bescheinigt er zwar viel an Rhetorik, aber keine professionelle historische Methodenkenntnis: De Rivière datiert die Armenische Geschichte des Moses von Chorene in die Mitte des 5. Jahrhunderts, also in die Zeit des Sokrates und Sozomenos, während sie Dölger in das 8. oder 9. Jahrhundert datiert und damit den methodischen Fehler de Rivières aufdeckt.

Ebenso wenig vermag Dölger in dem Bericht eine arianische Tendenz zu sehen. Die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret rezipierten im 5. Jahrhundert den Bericht des Eusebius, nur Theodoret ergänzte, Constantin habe in seinem Testament gegen den Willen des anwesenden Eusebius von Nikomedia beschlossen, Athanasius nach Alexandria zurückkehren zu lassen. Demnach, so schließt Dölger, habe Eusebius als Ortsbischof von Nikomedia dem Kaiser die Taufe gespendet. Das ausdrückliche Zeugnis des Hieronymus bestätige dies nur. Als weitere Beweise für die Constantin-Taufe in Nikomedia führt Dölger die Akten der Soldaten Bonosus und Maximilianus an, die unter Julian Apostata vor Julianus Comes das Martyrium erlitten. Für die Tradition des Abendlandes bezieht sich der Autor auf die Bischöfe des Westens auf der Synode von Rimini 359 mit ihrem Brief an Kaiser Constantius II., in welchem die Orthodoxie des Vaters gegen die Häresie des Sohnes ausgespielt wurde, und auf Hieronymus mit seiner Bearbeitung der Chronik des Eusebius 380–381. Dölger bestreitet wiederholt zu dieser Zeit eine andere Tradition in Rom, „sonst hätte Hieronymus, der als lernbegieriger Jüngling in Rom weilte und dort auch die Taufe empfangt, wohl auch davon gewusst, zumal ein Ereignis von solcher Bedeutung für die Entwicklung des Christentums um 362 (mutmaßliche Zeit der Taufe des Hieronymus) in lebendiger Erinnerung sein musste“¹⁶².

Hieronymus wollte in der Taufe Constantins durch Eusebius von Nikomedia eine Tendenz des Kaisers zum Arianismus sehen. Auch im Hinblick auf die Rede an die Versammlung der Heiligen, – die Zuordnung zu Constantin scheint Dölger nicht einwandfrei gesichert zu sein¹⁶³ –, will der Autor nicht ein theologisch reflektiertes Dokument im Sinne der subordinatianisch-arianischen Christologie verstanden wissen. Dölger bescheinigt Constantin nach dem Konzil von Nicaea „unter dem Einfluss der in der Mehrzahl stehenden orthodoxen Partei“¹⁶⁴ zunächst eine dogmatisch konsistentere Haltung, die allerdings im Hinblick auf seine politische Zielpriorität, „den Frieden im Reiche zu erhalten“¹⁶⁵, immer wieder Schwankungen auf der politisch-pragmatischen Ebene, so z. B. gegenüber Athanasius und Arius, zeigte. Wenn auch die Arianer die Taufe Constantins durch einen ihrer Protagonisten für sich in Anspruch nehmen konnten, so sagt dies nach Dölger nichts über das Glaubensbekenntnis des Kaisers aus.

¹⁶¹ P. DE RIVIÈRE, Constantin le Grand. Son baptême et sa vie chrétienne (Paris o. J. 1907).

¹⁶² DÖLGER (Anm. 24) 391.

¹⁶³ DÖLGER (Anm. 24) 392; vgl. J. M. PFÄTTISCH OSB, Die Rede Constantins an die Versammlung der Heiligen, in: ebda. (Anm. 24) 96–121.

¹⁶⁴ DÖLGER (Anm. 24) 392.

¹⁶⁵ DÖLGER (Anm. 24) 392–393.

Das Taufsymbold als solches war gegenüber den beiden christologischen Richtungen indifferent. Dölger führt die Rede des Ambrosius zum Lobe Theodosius des Großen vom 25. Februar 395 in Anwesenheit des Kaisers Honorius in Mailand als Niederschlag der römischen Tradition an, die um 400 von der Taufe Constantins auf dem Sterbelager ausging und mit der griechischen Tradition um 450 identisch war. Im 2. Kapitel beschäftigt sich Dölger mit der Entstehung der Legende von der Silvester-Taufe. Das Hauptmotiv bei der Entstehung dieser Legende sieht er darin, Constantin von dem Verdacht zu befreien, ein Häretiker habe ihn getauft. Johannes Malalas von Antiochien (gest. nach 565) soll als erster Silvester als Täufer des Kaisers benannt haben. Der *Liber Pontificalis* in der Fassung des Catalogus Felicianus berichtete um 530, Constantin sei in Rom von Papst Silvester getauft und damit vom Aussatz geheilt worden: „*Hic* (sc. Silvester) *exilio fuit in montem Seracten, persecutione Constantini concussus, et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantino Augusto quem curavit Dominus per baptismo a lepra*“¹⁶⁶. Den Text lässt Dölger einer *Vita S. Silvestri* entstammen, wobei er den Inhalt des griechischen Textes von F. Combefis zur Silvester-Taufe von 1660¹⁶⁷ referiert. Erst Ulrich Instinsky hat 1955 auf die Rolle Silvesters in der Verfolgung als *confessor* hingewiesen, die ihn so zum Täufer Constantins werden ließ¹⁶⁸. Nach den Bedenken Ernst von Dobschütz' gegen die Echtheit des *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris*¹⁶⁹, das 496 angeblich unter Papst Gelasius von einer römischen Synode aufgestellt wurde und die *Actus Silvestri* erwähnt, nimmt Dölger an, dass es nicht vor dem 6. Jahrhundert entstanden sein kann. Nach der Erörterung weiterer Texte zur Silvester-Taufe, so der Homilie des Jakob von Sarüg (452–521)¹⁷⁰ und der Abgarsage nach dem *Liber Pontificalis*¹⁷¹, die nach Louis Duchesne (1843–1922) den Hintergrund der Silvester-Legende gegeben hätte, verweist Dölger auf Lactantius' *De mortibus persecutorum*¹⁷². Hier sei die Heilungs- und Bekehrungsgeschichte des Kaisers Galerius in die Silvester-Vita eingeflossen: So erklärte Galerius am 30. April 311 nicht nur das Christentum zur *religio licita*, sondern bekannte sich zu Gott, so dass im Westen die Hauptmotive – Strafe für die Christenverfolgung durch den Aussatz und Heilung durch die Taufe – in der Silvester-Legende ebenfalls vorzufinden seien. Die Vorstellung von der heilenden Wirkung der Taufe im Hinblick auf physische Leiden datiert Dölger vor 400.

¹⁶⁶ LP, Bd. I (Paris 1886); bei Gestorum Pontificum Romanorum, Bd. I, 1 (Berlin 1898) 47.

¹⁶⁷ F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphus* (Parisiis 1660) 258–336.

¹⁶⁸ U. INSTINSKY, *Bischofsstuhl und Kaiserthron* (München 1955) 99 f.

¹⁶⁹ E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis in kritischem Text neu herausgegeben und neu untersucht*, TU III. Reihe, Bd. 8, H. 4 (Leipzig 1912) 9 f., 42 f.

¹⁷⁰ Vgl. A. L. JR. FROTHINGHAM, *L'omelia di Sarug sul battesimo di Costantino imperatore pubblicata, tradotta e annotata*. *Atti della R. Accademia dei Lincei*, Anno 280, 1882/1883, serie terza: *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Bd. VIII (Rom 1883) 167–242.

¹⁷¹ LP Bd. I, CXVIII f.

¹⁷² Lactantius (Anm. 139) c. 33 u. 34; vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) VIII, 16 u. VIII, 17.

In der lateinischen Silvester-Vita des Mombritius¹⁷³ und in der syrischen Kirche wurde auf die Bekehrung und Heilung des Apostels Paulus Bezug genommen.

Vor allem sieht Dölger in der Gegenüberstellung von *filius Dei* und *filius hominis* in den *Actus Silvestri* sich die christologischen Kontroversen zwischen Nestorianismus, Monophysitismus und Orthodoxie des 4. Ökumenischen Konzils von Chalcedon 451 widerspiegeln. Die Formel von Chalcedon: den verbundenen Dualismus, nach dem Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Christi, in Religion, Politik und christlicher Kultur unvermischt aber auch ungetrennt ihre Eigenwertigkeit in Verbindung miteinander bewahren, führt Dölger auf die Kooperation von Papst Leo I. (440–460) und Kaiser Marcian (450–457) zur Überwindung des Monophysitismus zurück¹⁷⁴. Die in der *epistola dogmatica* an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449 gefasste Formel: *impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacerere*¹⁷⁵, sieht Dölger in modifizierter Form in den Gleichnissen der Silvester-Legende: Demnach enthielt die Kontroverse zwischen Papst Silvester und einigen Juden im Subtext die christologischen Debatten. Entscheidend für Dölger bleibt nicht nur die Datierung der *Actus Silvestri* auf die Mitte des 5. Jahrhunderts, sondern die Erkenntnis, dass in ihnen das dezidierte Primatsverständnis Papst Leos des Großen in den dogmatischen Fragen der Christologie auf der Basis der Formel von Chalcedon zum Ausdruck kam¹⁷⁶. Im Gefolge dieser Erkenntnis Dölgers konnte Ewig 1956 bündig feststellen: Die *Actus Silvestri* ließen damit „dem von den Päpsten religiös begründeten Primat die reichsrechtliche Sanktion durch den Kaiser zuteil werden“¹⁷⁷.

Diese Einsicht stützt Dölger im 3. Kapitel auf seine Untersuchung des *Baptisterium Constantini* von S. Giovanni in Fonte an der *Basilica Constantiniana* am Lateran, das unter Papst Sixtus III. (432–440) in Erinnerung an Constantin renoviert und ausgebaut wurde. Der *Liber Pontificalis* in seiner ersten Ausgabe von 530 bezeichnete diesen Raum als Ort der Taufe Constantins¹⁷⁸. Vom 8. Jahrhundert an wurde dieses Baptisterium im kollektiven Gedächtnis als sichtbarer Beweis der Silvester-Taufe in Rom aufgeführt. Dagegen widersprach die Legende von der *inventio crucis* durch die Mutter Constantins, Helena, den *Actus Silvestri* im Bericht über die Taufe des Kaisers. Nach der Kreuzesauffindungslegende wurde Constantin von Bischof Eusebius von Nikomedia getauft, der nach der Untersuchung Dölgers zunächst mit dem Papst Eusebius (gest. 308) verwechselt, – „Irrtum und Tendenz können in gleicher Weise daran beteiligt gewesen sein“¹⁷⁹, – dann aber durch Silvester ersetzt wurde.

In beiden Fällen, im Falle der *Actus Silvestri* wie in dem der *inventio crucis* gelingt Dölger nicht nur die Falsifizierung der Silvester-Legende, sondern auch

¹⁷³ MOMBRIUS II 513, 2 ff.

¹⁷⁴ DÖLGER (Anm. 24) 414.

¹⁷⁵ Zitiert nach DÖLGER (Anm. 24) 414.

¹⁷⁶ DÖLGER (Anm. 24) 416.

¹⁷⁷ EWIG (Anm. 4) 15.

¹⁷⁸ LP Bd. I, 78; auch MGH (Anm. 166) Bd. I, 1, 54.

¹⁷⁹ DÖLGER (Anm. 24) 421.

der Nachweis, wie die Legende im kollektiven und kulturellen Gedächtnis Roms entstand, weiterwirkte und im Kontext der dogmengeschichtlichen Entwicklung die Aufgabe übernahm, das Primatsverständnis der Päpste des 5. Jahrhunderts geschichtlich zu legitimieren und in der Erinnerungskultur zu institutionalisieren¹⁸⁰.

Im 4. Kapitel legt Dölger im Widerspruch zu Burckhardt die Motive Constantins für seine Entscheidung zur Verschiebung seiner Taufe dar. Der Autor nimmt Bezug auf die entsprechende Textstelle von Eusebius' *Vita Constantini*¹⁸¹ und die bei der Taufe eingegangene Verpflichtung eines Lebens ohne Sünde. Ebenfalls thematisiert er die Novatianische Sündenlehre, die im Falle der Tod-sünde den Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft vorsah. Aber auch die gängige kirchliche Praxis kannte die Exkommunikation bzw. schwere Bußen für Sünden, die nach der Taufe begangen wurden. Dölger lehnt daher nicht nur jede Annahme eines politischen Kalküls Constantins bei seiner Entscheidung, die Taufe zu verschieben, ab, sondern lässt nur das religiöse, novatianisch gefärbte Motiv gelten: „Es war nicht ein ‚Rest politischer Ängstlichkeit‘ (Theodor Keim¹⁸²) im Sinne der Furcht, dem Heidentum zu nahe zu treten, welche den Kaiser zum Verschieben seiner Taufe veranlaßte, sondern das Streben einer unbedingten religiösen Sicherstellung.“¹⁸³

Im 5. Kapitel legt Dölger eine Reihe von epigrafischen und literarischen Quellen zur Taufverschiebung im 3. Jahrhundert vor. Unter Hinweis auf die Kaiser Constantius, Constans und Valens zeigt er, dass ein Christsein vor der Taufe praktiziert wurde. Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Rufinus, Ambrosius, Paulinus und Hieronymus empfangen die Taufe und Priesterweihe bald nacheinander. In der Mitte des 4. Jahrhunderts kämpften gerade Spätgetaufte wie Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Ambrosius gegen die Taufverschiebung. Ende des 4. Jahrhunderts wurde am Kaiserhof die Kindertaufe zur normalen Praxis.

Dölger untersucht im 6. Kapitel die Situation Constantins als ungetaufter Christ. Er betont, dass Constantin sich längst vor seiner Taufe als Christ fühlte und auch als solcher angesehen werden wollte¹⁸⁴. Constantin hatte, so der Autor, der Gruppe der Hörer¹⁸⁵ angehört, die dem Lehrgottesdienst beiwohnen durften. Sie verließen den Gottesdienst vor dem Gebet, das über die Katechumenen gesprochen wurde und vor der Eucharistiefeyer. Daher folgt Dölger seiner Hauptquelle, Eusebius, wenn er feststellt, Constantin sei von der Konzilsver-

¹⁸⁰ Vgl. neuerdings M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità* (= Hermes Einzelschriften 95) (Stuttgart 2005).

¹⁸¹ Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) IV, 62,3; vgl. F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Paderborn 1911) bes. 126–140.

¹⁸² T. KEIM, *Der Übertritt Konstantins des Großen zum Christentum* (Zürich 1862) 68.

¹⁸³ DÖLGER (Anm. 24) 428.

¹⁸⁴ DÖLGER (Anm. 24) 437.

¹⁸⁵ Vgl. SCHWARTZ (Anm. 23) 68 f.

sammlung von Nicaea als Christ freudig akzeptiert worden¹⁸⁶. Der Autor weist, sich auf Lactantius zu verschiedenen *gradus* des Christentums beziehend¹⁸⁷, der heutigen Forschung den Weg¹⁸⁸.

Das 7. Kapitel Dölgers beschäftigt sich mit diversen Taufriten. Bei Constantin nimmt der Autor eine klinische Taufe an, da sie auf dem Krankenbett in der Villa Achyron bei Nikomedia erfolgt sei. Die Taufe wurde so nicht durch Immersion (Untertauchen), sondern durch Infusion (Übergießen) praktiziert. Da nach Ausweis der Quellen die Infusionstaufe mit der Immersionstaufe nicht gleichwertig erschien¹⁸⁹, wurde der Initiant, so auch Constantin, in einer Wanne in gewärmtem Wasser getauft. Dölger stellt abschließend einen religionsgeschichtlichen Bezug zum jüdischen Tauchbad für den Hohenpriester am Versöhnungstag her¹⁹⁰.

Zum Schluss erörtert Dölger im 8. Kapitel das *in albis decessit* gegen Valerian Sesans Annahme, Constantin habe nach der Taufe in der Ablehnung des Purpurs seinen Thronverzicht kundgetan. Die *Actus Silvestri* betonen die Bußgesinnung des Kaisers vor der Taufe. Dölger belegt unter Hinweis auf Hieronymus¹⁹¹ die Ablehnung des Purpurs nach der Taufe mit dem Theologumenon, dass die Taufe als Sakrament der Wiedergeburt ein Symbol des Lebens erfordere. Ein Kleid aus Linnen wie auch das schneeweiße Bett erfüllten diese Funktionen. Dölger will hier eine Amalgamierung zwischen antikem „Pythagoräer- und Mysterienbrauch“¹⁹² und christlicher Taufpraxis feststellen.

In albis, im Taufkleid zu sterben, wie es in christlichen Grabinschriften hieß, bedeutete, den Verstorbenen wegen seiner bewahrten Taufschuld in die ewige Seligkeit aufgenommen zu wissen. So genossen auch, in Analogie zur Verehrung der Martyrer, die *in albis* Verstorbenen besonders bei Kranken eine hohe Verehrung. Hiermit erklärt sich Dölger, dass die orthodoxe Kirche Constantin in den Kalender ihrer Heiligen¹⁹³ aufnahm.

Bilanziert man den Ertrag von Dölgers Untersuchungen, wird man feststellen müssen, dass er Constantins Konversion nicht dogmengeschichtlich, sondern als graduellen Vorgang aus dem religionsgeschichtlichen Kontext seiner Zeit und als religiös motiviert verstand. Damit eröffnete er der Forschungsgeschichte ein neues Deutungsparadigma, das sich aus dem Verdächtigungsschema Burckhardts befreite. Zugleich schlug er methodologisch neue Wege ein: Indem er christliche Praktiken im Zusammenhang mit ihrem paganen Umfeld interpretierte, falsifizierte er nicht nur, wie am Beispiel der *Actus Silvestri* dargelegt,

¹⁸⁶ Eusebius, *Vita Constantini I* (Anm. 26) 44.

¹⁸⁷ Lactantius, *De ira Dei*, 2, 2–6.

¹⁸⁸ Vgl. GIRARDET, *Die Constantinische Wende* (1998) (Anm. 42) 29; DERS., *Die Constantinische Wende* (2006), (Anm. 42) 59.

¹⁸⁹ Cyprian, *Epistula 69* (ad Magnum), c. 2, ed. Hartel: CSEL, 2, 748.

¹⁹⁰ *Mischna Jômâ III*. 5.

¹⁹¹ Hieronymus, *Epistula 64*, 19 (ad Fabiolam), ed. Hilberg: CSEL 54, 610.

¹⁹² DÖLGER (Anm. 24) 446. Dölger kündigte eine Untersuchung mit dem Titel „Das Kleid der Unsterblichkeit und das weiße Taufkleid“ an.

¹⁹³ DÖLGER (Anm. 24) 447.

Mythen, sondern kontextualisierte die Wirkweisen und Funktionen solcher Narrative kulturgeschichtlich. Damit antizipierte er kulturgeschichtliche Fragestellungen und Methoden und schuf erste Beiträge zur Erforschung von Gehalten des kulturellen Gedächtnisses in paganen und christlichen Kommunikationsräumen.

3.1.4 Die rechtshistorische Qualität des Mailänder Reskripts 313 im ordnungspolitischen Handlungsrahmen Constantins: *ius publicum* und *munus principis*

Joseph Wittig¹⁹⁴, der Breslauer Kirchenhistoriker, bezieht sich bei seiner Untersuchung des Reskripts in Auseinandersetzung mit historiographischen Positionen seiner Zeitgenossen auf die beiden einschlägigen Quellen bei Eusebius von Caesarea¹⁹⁵ und Lactantius¹⁹⁶ zu den *litterae Licinii* im Namen des *Maximus Augustus* Constantin vom 13. Juli 313 an den Statthalter von Bithynien. Diese antiken Autoren führt er gegen die von Seeck 1891 vorgetragene These an, gesetzliche Toleranz habe Galerius bereits 311 den Christen gewährt und „ein Edikt von Mailand, das sich mit der Christenfrage beschäftigte, hat es nie gegeben“¹⁹⁷ (Seeck). Da das Schreiben sich an einzelne Statthalter richtete, kann es, so Seeck, formal nicht als Edikt bezeichnet werden. Wittig verweist darauf, dass durch die Publikationsverpflichtung der kaiserlichen Urkunde, die an den Statthalter von Bithynien erging, die Rechtsqualität eines Ediktes zukam: „Sie ist ein kaiserliches Reskript, welches durch den öffentlichen Anschlag zu einem Edikt des einzelnen Statthalters wurde“¹⁹⁸. Wenn es auch im wörtlichen Sinne ein „Mailänder Edikt“, das die Christenfrage regelte, in der Tat nicht gegeben habe, so setze sich Seeck gleichwohl mit seiner Negierung in Widerspruch zu der Textaussage des Lactantius. Wittig bestreitet ferner, dass sowohl Eusebius als auch Lactantius das Reskript des Licinius inhaltlich identisch überlieferten. Dazu seien die Aussagen in beiden Texten zu unterschiedlich.

Gegen Franz Görres¹⁹⁹ verteidigt Wittig Seecks Behauptung, der Name des dritten Augustus, Maximinus Daia, habe in der Überschrift gestanden, auch wenn sich das Reskript in der Sache gegen dessen Unterdrückungen der Christen gewandt habe, wie Wittig überhaupt eine kritische Analyse der Texte des Eusebius und Lactantius bei Görres vermisst.

Auch die in einer Dissertation vertretene These Hermann Hülles, dass die Texte des Lactantius und des Eusebius auf die *litterae Licinii* in zwei Fassungen zurückgingen, der des Lactantius auf das erste publizierte Reskript in Nikome-

¹⁹⁴ Zu Wittig vgl. K. HAUSBERGER, Der „Fall“ Joseph Wittig (1879–1949), in: WOLF (Anm. 50) 299–322.

¹⁹⁵ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) X, 5, 1–14.

¹⁹⁶ Lactantius (Anm. 139) 48.

¹⁹⁷ SEECK, Das sogenannte Edikt von Mailand (Anm. 21) 381; vgl. DERS., *Geschichte des Untergangs* (Anm. 21) Bd. I, 457–458.

¹⁹⁸ J. WITTIG, Das Toleranzreskript von Mailand 313, in: DÖLGER (Anm. 24) 40–65, Zitat 47.

¹⁹⁹ F. GÖRRES, Eine Bestreitung des Edikts von Mailand, kritisch beleuchtet, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 35 (1892) 282–295.

dia und der des Eusebius auf eine spätere Veröffentlichung in Caesarea²⁰⁰, kann Wittig nicht zufrieden stellen. Nach Hülle hätten die beiden Texte nur das Mailänder Reskript zitiert, das die Restitutionsfrage der christlichen Vermögen nicht zum Gegenstand gehabt hätte, und die Durchführung seiner Regelung beschrieben. Als Beweis führt Hülle das Reskript Constantins an den Prokonsul der Provinz Africa, Anullinus, zur Restitution der Kirchengüter an²⁰¹, ohne dass dieses Reskript auf eine frühere Rechtsgrundlage Bezug nähme²⁰². Wittig kann dieser Argumentation keine Triftigkeit zumessen, solange nicht die Datierung des Reskripts nach dem „Mailänder Gesetz“²⁰³ (Wittig) erwiesen sei.

Für Wittig trägt „das Reskript an Anulinus (sic!) ... an sich deutliche Spuren eines ersten Versuchs christenfreundlicher Einzelbestimmungen“²⁰⁴. Datiert Wittig das Reskript an Anullinus vor das Mailänder Reskript, so ist sein Vorwurf, Hülle habe entgegen dem damaligen Wissensstand durch seine Parallelisierung der *litterae Licinii* an den Statthalter von Bithynien mit dem Reskript an den Prokonsul Anullinus „die gesetzgeberischen Fähigkeiten des Konstantin weit unter die des Licinius“²⁰⁵ gestellt, aus gegenwärtiger wissenschaftlicher Sicht nicht unberechtigt, da beide Kaiser gleichermaßen im traditionellen ordnungspolitischen Handlungsrahmen ihres *munus principis* und als Garanten des *ius publicum* sowie des *salus imperii*²⁰⁶ agierten: Nicht darum ging es, dass die Christen des Ostens wie die längst anerkannten Paganen, sondern dass außer den Christen alle Kulte in den Genuss der Religionsfreiheit kommen sollten²⁰⁷. In diese Reihe stellt Wittig auch das Reskript des Kaisers Gallienus an die Bischöfe Ägyptens.

Wittig nimmt an, dass bereits in Mailand die Restitution des konfiszierten und verkauften Eigentums des *corpus Christianorum* geregelt wurde. Dies belege nicht nur Lactantius in der Wiedergabe der *litterae Licinii* an den Statthalter von Bithynien, sondern auch der Text des Eusebius, der das Mailänder Reskript mitteilen wollte. Nach dem Sieg über Maxentius 312 hätten beide Kaiser, so zitiert Wittig seinen Gewährsmann Eusebius, „einstimmig und gemeinschaftlich ein vollständiges und umfassendes Gesetz zu Gunsten der Christen“²⁰⁸ erlassen und dieses Gesetz Maximinus Daia im Osten des Reiches übersandt. Mit diesem umfassenden Gesetzeswerk identifiziert Wittig das Reskript von Mailand. Dafür spräche auch ein von Eusebius erwähntes Reskript Maximinus Daia an den *praefectus praetorio* Sabinus, er sollte die Christen nicht mit Gewalt, sondern

²⁰⁰ H. HÜLLE, Die Toleranzerlasse römischer Kaiser für das Christentum (Berlin 1895).

²⁰¹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) X, 5, 16 an Anullinus.

²⁰² HÜLLE (Anm. 200) 104.

²⁰³ WITTIG (Anm. 198) 51.

²⁰⁴ WITTIG (Anm. 198) *ibid.*

²⁰⁵ WITTIG (Anm. 198) 51.

²⁰⁶ Vgl. GIRARDET, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung (Anm. 42) 53; DERS., Die Konstantinische Wende (Anm. 42) 88.

²⁰⁷ Lactantius (Anm. 139) 48,2 – 48,6.

²⁰⁸ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9, 12: zitiert nach WITTIG (Anm. 198) 53.

mit Freundlichkeit für den Dienst an den Göttern gewinnen²⁰⁹. Wiederum belege Eusebius, so Wittig, dass Constantin und Licinius in dem an Maximinus Daia gesandten Reskript Bestimmungen über Kultstätten getroffen hätten²¹⁰.

In der Einleitung des Eusebianischen Textes erkennt Wittig einen Rückgriff auf das Toleranzedikt des Galerius von 311, das im Herrschaftsgebiet des Maximinus Daia nicht veröffentlicht wurde. Deswegen stelle der Eusebianische Text ein kaiserliches Reskript vor der Eroberung des Herrschaftsgebietes des Maximinus Daia dar und hatte demnach seinen Geltungsbereich im westlichen Reichsteil. Überflüssig sei dieses Reskript von Mailand nach Wittig nicht gewesen, wie Seeck angenommen hatte: „Es proklamierte das Christentum nicht bloß wie dieses des Galerius als eine Religio licita, also nicht nur die Duldung des Christentums, sondern seine Gleichberechtigung mit dem Heidentum“²¹¹.

Vor einer genaueren philologischen Prüfung des Eusebius- und Lactantius-Textes kommt Wittig, seine bisherigen Erkenntnisse zusammenfassend, zum dem Schluss, dass trotz einiger Übersetzungsfehler Eusebius das Mailänder Reskript wiedergibt, Lactantius dagegen „für die neuerobernten Länder Maximins (eine) ausgefertigte teilweise Wiederholung des Mailänder Erlasses“²¹² liefert. Der Lactantius-Text bezeuge nicht, dass Licinius Christ geworden sei, eher dokumentiere er den christenfreundlichen Einfluss auf ihn.

Die in der modernen Forschung diskutierte Frage, ob und in wie weit die *litterae Licinii* nur den kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen dem Christen Constantin und dem Nichtchristen Licinius (Klaus Bringmann)²¹³ darstelle, wird nicht erörtert. Jedenfalls liest Wittig den Zusammenhang so: Das Mailänder Reskript war ein allgemeines Religionsgesetz, das in mehrfacher Ausfertigung an den *praefectus urbi* und an die *praefecti praetorio* in Verbindung mit einem einführenden Schreiben veröffentlicht wurde, womit das Gesetz als Edikt Rechtskraft erhielt. Unter Bezug auf den Ausstellungsort spricht Wittig vom „Mailänder Toleranzreskript“ von 313²¹⁴. Nach Wittig setzte Licinius während seines Feldzugs gegen Maximinus Daia die Veröffentlichung des Mailänder Reskripts mit kleinen Modifikationen für Bithynien als Waffe ein, um die Bevölkerung dieser Provinz für sich zu gewinnen. Maximinus Daia habe seinerseits mit einem Toleranzgesetz in Form eines kaiserlichen Edikts pariert, das analog zum nikomedischen Reskript des Licinius aufgebaut gewesen sei²¹⁵. Zwar gewährte es den Christen, so Wittig, Duldung, aber keine Gleichberechtigung. Nur der kai-

²⁰⁹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9a.

²¹⁰ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9a, 12.

²¹¹ WITTIG (Anm. 198) 56; vgl. SCHWARTZ (Anm. 23) 72–73, der von einer Vorrangstellung des christlichen Kultes spricht.

²¹² WITTIG (Anm. 198) 58.

²¹³ Vgl. BRINGMANN (Anm. 39); GIRARDET, *Die Konstantinische Wende* (1998) (Anm. 42) 53; DERS., *Die Konstantinische Wende* (2006) (Anm. 42) 88f.; vgl. VOGT, *Die Konstantinische Frage* (Anm. 28).

²¹⁴ WITTIG (Anm. 198) 63.

²¹⁵ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 10, 7–11.

serliche Fiskus und die Kommunen, nicht Privatpersonen, waren zur Restitution der Kirchengüter verpflichtet.

Wittig setzt sich ausführlich mit Valerian Sesan²¹⁶ auseinander, der die Einleitung und Kapitel 6 des Eusebianischen Textes nicht auf das Galerius-Reskript, sondern auf einen hypothetischen Religionserlass von 312 bezieht.

Zusammenfassend stellt Wittig drei Ergebnisse seiner textkritischen Analyse fest: Die christliche Gesinnung Constantins, die Gewährung der Religionsfreiheit für das Christentum, „und der gleichzeitige Bestand zweier Staatsreligionen nebeneinander“²¹⁷. Dabei entging dem Autor, dass das Christentum erst mit dem Edikt Theodosius' des Großen vom 28. Februar 380 Staatsreligion wurde. Mehr ins Gewicht fällt, dass Wittig spätere Thesen von einem allgemeinen Religionsgesetz, das Constantin und Licinius in Mailand erlassen haben sollten²¹⁸, antizipierte.

Geradezu als „magna charta für die Bekenner des Christentums“ bezeichnete A. Linsenmayer²¹⁹ das Mailänder Reskript, in dessen Licht Alfons Müller Lactantius' *De mortibus persecutorum* interpretiert²²⁰. Den *terminus post quem* der Textabfassung setzt Müller auf Mitte 314, den *terminus ante quem* auf 319/320. Denn erst 319/320²²¹ verfuhr Licinius, den Lactantius noch christenfreundlich darstelle²²², den Christen gegenüber restriktiv. Müller interpretiert das Werk des Lactantius' so, dass es unter dem Eindruck des Mailänder Reskripts 313 entstanden sein musste. Dagegen datiert er die Berufung des Lactantius' als Lehrer des Kaisersohnes Crispus nach Trier erst auf 316/317²²³. Nach Müller sah Lactantius²²⁴ im Mailänder Reskript das Werk der Vorsehung Gottes: Demnach mussten die verfolgenden paganen Kaiser und ihre Götter der Macht Got-

²¹⁶ V. SESAN, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels, Bd. I, Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313–380) (Czernowitz 1911) 128–237.

²¹⁷ WITTIG (Anm. 198) 65.

²¹⁸ Vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9, 12; hierzu V. ANASTOS, The Edict of Milan (313), in: REByz 25 (1967) 13–61; H. NESSELHAUF, Das Toleranzedikt des Licinius, in: HJ 74 (1955) 44–61 interpretiert die *litterae Licinii* von 313 als eine modifizierte Fassung eines allgemeinen Religionsgesetzes; ähnlich S. CALDERONE, Costantino e il Cattolicesimo (Florenz 1962); R. KLEIN, Der νόμος τελεότατος Constantins für die Christen im Jahre 312, in: RQ 67 (1972) 1–28.

²¹⁹ A. LINSENMAYER, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat (München 1905) 227; ähnlich F. M. FLASCH, Konstantin der Große als erster christlicher Kaiser (Würzburg 1891); H. SCHRÖRS, Constantin der Große und sein Freiheitsgesetz für die Kirche, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 28 (1913) 129–132; SCHWARTZ (Anm. 23) 73.

²²⁰ A. MÜLLER, Lactantius' *De mortibus persecutorum* oder die Beurteilung der Christenverfolgung im Lichte des Mailänder Toleranzreskripts vom Jahre 313, in: Dölger (Anm. 24) 66–88.

²²¹ J. L. CREED (Hg.), Lactantius, *De mortibus persecutorum* (Oxford 1984); Creed datiert das Werk auf 314–315.

²²² Lactantius (Anm. 139) 1,3.

²²³ Vgl. Hieronymus, *De viris illustribus* 80.

²²⁴ Vgl. Lactantius (Anm. 139) 1,6.

tes weichen. Im Unterschied zu den heidnischen Herrschern erschienen bei Lactantius die christlichen als gute Regenten im Dienst des Gemeinwohls.

Nach Müller verfähre das Werk des Lactantius im Unterschied zu Augustinus' Geschichtstheologie in seiner *de civitate Dei* nach der „historischen Methode“²²⁵. Lactantius habe gezeigt, dass „die Christenverfolger auch für die Heiden Tyrannen waren“²²⁶.

Obgleich Müller von einer Interessenidentität zwischen Kirche und Staat während der Herrschaft christlicher Kaiser ausgeht, wirft er Lactantius eine Idealisierung Constantins vor. Im Widerspruch zu Burckhardts Dictum, die Schrift des Lactantius sei ein Pamphlet²²⁷, würdigt Müller im Konsens mit einem großen Teil der Forschung seiner Zeit²²⁸ *de mortibus persecutorum* als eine kulturhistorisch außerordentliche Quelle.

3.1.5 Die Christianisierungspolitik Constantins

Indem sich Constantin zum Christentum bekannte, sah er sich als *pontifex maximus* und *episcopus episcoporum* in der Öffentlichkeit durch sein *munus principis* und sein *officium* verpflichtet, die Reichsbewohner, ja alle Menschen des *orbis terrarum*, zum Glauben an den christlichen *sanctissimus Deus* zu führen, der *beneficia* und das *salus imperii* verspricht. Dieser christlich motivierte religionspolitische Universalismus war die regulative Norm, die den Ordnungsrahmen seines praktischen Handelns bestimmte. Besonders sah er sich für die Bewahrung der Einheit der christlichen monotheistischen Religion verantwortlich.

Vor diesem Hintergrund interpretiert P. Johannes Pfättisch die Rede „Constantins an die Versammlung der Heiligen“²²⁹ gleichsam als theologisches Fundament seines Regierungshandelns.

Als Quelle dient dem Autor die *Vita Constantini* mit ihrem Anhang des Eusebius²³⁰, deren Echtheit er nachgewiesen hat²³¹ und damit Seeck²³² und Schwartz²³³ zustimmt. Pfättisch nimmt eine lateinische Urform des Textes an,

²²⁵ MÜLLER (Anm. 220) 84.

²²⁶ MÜLLER (Anm. 220) *ibidem*.

²²⁷ BURCKHARDT (Anm. 7) 39.

²²⁸ Vgl. u. a. R. PICHON, *Lactance* (Paris 1901); P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Bd. III (Paris 1905); A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, Bd. II (Leipzig 1904).

²²⁹ J. M. PFÄTTISCH OSB, *Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen*, in: DÖLGER (Anm. 24) 96–121.

²³⁰ Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26): *Des Kaisers Konstantin Rede, die er geschrieben hat an die Versammlung der Heiligen*, Anhang.

²³¹ J. M. PFÄTTISCH OSB, *Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht* (Freiburg/Br. 1908).

²³² O. SEECK, *Die Urkunden der Vita Constantini*, in: ZKG (1898) 321–345.

²³³ E. SCHWARTZ, *Rezension zu Johannes Maria Pfättisch, Die Rede Konstantins des Großen* (Anm. 229), in: *Deutsche Literaturzeitung* (1908) Sp. 3097–3099.

die ins Griechische übersetzt wurde²³⁴. Zur Entstehung setzt der Autor als *terminus post quem* 313, als *terminus ante quem* das Konzil von Nicaea 325 an, indem er die die Rede fundierende Logos-Theologie als vorkonziliar qualifiziert. Tatsächlich dürfte die *oratio ad sanctorum coetum* am Karfreitag 313 in Trier vor Constantin, Lactantius, Bischof Agricius und dem gesamten Hofstaat gehalten und als Sendschreiben an alle Provinzen des Reichs gesandt worden sein.

Die der Rede immanente Theologie sei, so Pfättisch, von der Ideenlehre Platons geprägt²³⁵ und konkretisierte sich in der *interpretatio christiana* der 4. Ekloge Vergils: So habe Vergil, laut Constantin, den präexistenten Christus in allerdings kryptischer Sprache verkündet, um politischem Druck zu entgehen²³⁶.

Immer wieder, so Pfättisch, verteidigte Constantin als Apostel die Wahrheit des christlichen Monotheismus als Sieg des Kreuzes gegen die pagane Idolatrie²³⁷ und appellierte in seinen Exhortationen an die Einheit der christlichen Kirche²³⁸. Analog zur Deutung des Eusebius nimmt so auch bei Pfättisch Constantin eine heilsgeschichtliche Funktion ein.

Mit der Christianisierungspolitik Constantins in formaler Hinsicht beschäftigt sich der Beitrag von Alfred Wikenhauser, der nach der Existenz von Synodalprotokollen des Konzils von Nicaea fragt²³⁹. Eine direkte Überlieferung vermag der Autor nicht festzustellen, doch über Analogieschlüsse nimmt er solche tachographisch angefertigten Protokolle an. Als Indizien führt er vornicaeanische Nachschriften an: Die Disputation zwischen dem Märtyrer Justinus und dem Kyniker Crescens im Rom um 152/153, die Disputation zwischen Origenes und dem Valentinianer Candidus in Athen um 230/231, zur Synode von Bostra gegen Beryllos um 244 und die Disputation des Origenes, zur Synode von Karthago am 1. September 256, zur Disputation zwischen Paulus von Samosata und Malchion in Antiochia 269 und zu den Synoden von Cirta (Numidien) 305 und Rom 313 unter Papst Miltiades. Dabei geht der Autor „von profanem Aktenmaterial und Gepflogenheit der weltlichen Behörden“²⁴⁰ aus.

Die Akten der Synoden von Cirta und Rom 313 wurden auf der Synode von Karthago 411 vorgelesen, wo sie von Donatisten angefochten wurden. Auch Augustinus bezieht sich in seiner Schrift *contra Cresconium* auf die *iudicii gesta*, also auf ein rechtskräftiges Protokoll über die Konfiskation der Kirche von Cirta²⁴¹. Ohne dass hier auf die Inhalte eingegangen wird, verweist Wikenhauser auf die nachnicaeanischen Protokolle der Synoden von Antiochia 330, Tyros 335 und Serdica 343, zur Disputation zwischen Photinus und Basilius auf der Synode von Sirmium 351, zur Doppelsynode von Seleucia-Rimini 359, zur Synode von

²³⁴ PFÄTTISCH (Anm. 229) 98.

²³⁵ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. IX.

²³⁶ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. XIX–XXI.

²³⁷ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. IV.

²³⁸ Eusebius, Vita Constantini (Anm. 26) Rede, Kap. II.

²³⁹ A. WIKENHAUSER, Zur Frage nach der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen, in: DÖLGER (Anm. 24) 122–142.

²⁴⁰ WIKENHAUSER (Anm. 239) 131.

²⁴¹ Näheres bei WIKENHAUSER (Anm. 239) 130.

Aquileia 381 und zu den Disputationen des Augustinus. Der Autor will aus dieser Aufzählung nicht nur auf die Existenz von Protokollen auf dem Konzil von Nicaea schließen, sondern unter Hinweis auf die Führung solcher Protokolle „durch Stenographen aus der kaiserlichen Kanzlei und derjenigen der hohen Reichsbeamten jener Provinz ganz oder im Vergleich mit kirchlichen Notaren“²⁴² auf den öffentlichen, für die Rechtssprechung relevanten Rechtscharakter dieser Akten nachweisen.

3.1.6 Die ästhetische Monumentalisierung der Constantinischen Wende

Ein Teil der Beiträge in Dölgers Sammelband zum Constantin-Jubiläum 1913 befasst sich mit archäologischen Forschungen, deren einzelne Resultate hier nicht referiert werden. Dagegen stehen Deutungsparadigmen im Zentrum des Interesses. Sieht man vom Beitrag Frane Bulič zu den Reliquien des hl. Felix ab, der unter Diocletian in Split das Martyrium erlitten hatte²⁴³, geht es bei allen Aufsatzstudien um die Frage, ob und inwieweit Constantin auf die Ausgestaltung der christlichen Kunst prägend eingewirkt hat.

Johann Peter Kirsch, der auch in der Öffentlichkeit in Rom während der Constantin-Feiern 1913 durch Vorträge hervortrat²⁴⁴, sieht in Constantins Bauprogramm der römischen Titelkirchen eine Monumentalisierung seines Sieges und seines öffentlichen Bekenntnisses zum Christengott²⁴⁵. Einen besonderen religionsgeschichtlichen Stellenwert räumt er der Lateranbasilika als Kirche des römischen Bischofs und Mutter aller Kirchen ein, die ebenso wie die Residenz des Papstes eine Stiftung Constantins war.

Indem Kirsch der Frage nachgeht, wie die vorconstantinischen *tituli* Roms²⁴⁶ nach der Konfiskation durch das Verfolgungsedikt Diocletians 303 restituiert und durch die Wiedereinführung des christlichen Kults genutzt wurden, liefert er einen Beitrag über den Rahmen der Kirchenbaupolitik des Kaisers hinaus. Dabei folgt Kirsch nicht dem *Liber Pontificalis*, der die Einrichtung von 25 *tituli* dem Papst Marcellus (ca. 307–ca. 309) zuschrieb²⁴⁷, da einige dieser Kirchen erst im 4. und 5. Jahrhundert errichtet worden seien. In der „langen Friedenszeit“²⁴⁸ des 3. Jahrhunderts seien mehrere *loca ecclesiastica* zur regelmäßigen Feier der

²⁴² WIKENHAUSER (Anm. 239) 142.

²⁴³ F. BULIČ, S. Felice Martire di Salona sotto Diocleziano, in: DÖLGER (Anm. 24) 89–95.

²⁴⁴ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des *Comitato Romano* (Gremium, etabliert zur Durchführung der Constantin-Feiern in Rom 1913) vom 03.03.1913 zum Vortrag Kirschs „La cristianità e la gerarchia in Roma sotto Costantino“ am 10.04.1913.

²⁴⁵ J. P. KIRSCH, Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Großen, in: DÖLGER (Anm. 24) 315–339; vgl. U. SÜSSENBACH, Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin (Bonn 1977); S. DE BLAAUW, *Cultus et Decor*, 2 Bde. (Città del Vaticano 1994); H. BRANDENBURG, Die frühchristlichen Kirchen im Rom vom 4. bis zum 7. Jh. (Regensburg 2005).

²⁴⁶ J. P. KIRSCH, Die christlichen Kultusgebäude in der vorconstantinischen Zeit, in: Festschrift zum Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg/Br. 1897) 6–20.

²⁴⁷ LP Bd. I, 164: Marcellus.

²⁴⁸ KIRSCH (Anm. 245) 318.

Liturgie gegründet worden, die im Gefolge der *tituli* in apostolischer und nach-apostolischer Zeit nicht mehr im Privatbesitz, sondern Eigentum der kirchlichen Gemeinde Roms waren. Von Diocletian wurden sie konfisziert, von Galerius und Maxentius partiell 311 und von Constantin und Licinius im Mailänder Reskript 313 vollständig dem *corpus Christianorum* ohne Ersatz des Kaufpreises und ohne weitere Bedingungen restituiert.

In die vorconstantinische Zeit datiert Kirsch anhand von Martyrologia die Gründung folgender *tituli*, mit denen früh die *memoriae* von römischen Martyrern verknüpft waren: den *titulus Aemiliana*, später *quatuor Coronatorum*, regio II (*Celimontium*), *titulus Clementis*, *titulus Apostolorum*, später *S. Petrus in vinculis*, regio III (*Isis et Serapis*), *titulus Pudentis* und *titulus Praxediae*, regio V. (*Esquiliae*), *titulus Gaii*, regio VI (*Alta Semita*), *titulus Marcelli*, regio VII (*Via Lata*), *titulus Fasciolae*, regio XII (*Piscina Publica*), *titulus Prisca*, regio XIII (*Aventinus*) und die *tituli Callisti und Caeciliae*, regio XIV (*Trans Tiberim*).

In der topographischen Verteilung der vorconstantinischen *tituli* lässt sich eine signifikante Häufigkeit in den bevölkerungsreichsten *regiones* der *urbs* feststellen, da diese *tituli* der zunehmenden Anzahl der Christen die Möglichkeit der Teilhabe am eucharistischen Opfer bieten sollten. Hier konnten die Gemeinden private Häuser von Christen als *loca ecclesiastica* der vorconstantinischen Zeit erwerben, die Kirsch mit den *tituli* des 4. Jahrhunderts identifiziert²⁴⁹.

Zur Zeit Constantins wurden der *titulus Equitii* oder *Silvestri* und der *titulus Marci* gegründet. Der Autor nimmt an, dass Papst Silvester den Bau des *titulus* durch Equitius so förderte, dass der Name des Papstes den des Erbauers nach und nach verdrängte²⁵⁰. Der *titulus Marci* lässt sich nach Kirsch ohne Schwierigkeit auf die Gründung durch Papst Marcus (336) zurückführen²⁵¹. Der Autor thematisiert nicht, dass Constantin neben der *Basilica Constantiniana* oder *S. Salvatoris*, später *S. Giovanni in Laterano*, den Vorgängerbau von *S. Paolo fuori le mura*, die Coemeterialbasiliken *S. Petrus in Vaticano*²⁵², *SS. Marcellinus et Petrus* mit dem Mausoleum der Kaiserin Helena, *S. Laurentius Maior*, die Basilika *Hierusalem in palatio Sessoriano* 326/328, später *S. Croce in Gerusalemme*, zu Ehren der Kreuzreliquie und die ursprünglich den Aposteln geweihte Memorialbasilika *S. Sebastianus*, die im *Liber Pontificalis* nicht zu den constantinischen Gründungen gezählt wurde²⁵³, sowie die Basiliken in Ostia und Albano Laziale gegründet hatte²⁵⁴. Die von Constantin gegründeten Kirchenbauten, die im 4. Jahrhundert von Papst Liberius gegründet und von Papst Sixtus III. der Theotokos gewidmeten *Basilica S. Maria*, später *S. Maria Maggiore*, gehörten zu den letzten Großbauten des antiken Rom.

²⁴⁹ KIRSCH (Anm. 245) 321–330.

²⁵⁰ Vgl. MGHEp, Bd. I, 366.

²⁵¹ LP Bd. I, 202.

²⁵² Vgl. O. WOLFF OSB, Ist die konstantinische Basilika des hl. Petrus im Vatikan nach einem Proportionskanon erbaut?, in: RQ 27 (1913) 5–17; dort weitere Abhandlungen zu Petrusstatuen.

²⁵³ LP Bd. I, 172–184.

²⁵⁴ Vgl. EWIG (Anm. 4) 11.

Anton de Waal, der teilweise andere Zuordnungen vornimmt, beschäftigt sich in seinem Werk zu den Kirchenbauten Constantins des Großen in Rom, das ebenfalls im Jubiläumsjahr 1913 erschienen ist²⁵⁵, mit den vier constantinischen Basiliken: *S. Salvator, omnium ecclesiarum, mater et caput, S. Petrus in Vaticano, S. Laurentius* und mit der *Basilica Apostolorum (SS. Paulus et Sebastianus)*.

Es folgt eine Gruppe von Kirchen, die Constantin durch Überlassung von Grundstücken oder durch Donationen besonders gefördert hatte oder die von Mitgliedern der kaiserlichen Familie gestiftet wurden: *S. Croce in Gerusalemme, SS. Marcellinus et Petrus*, die zwar im *Liber Pontificalis* Constantin zugeschrieben wurde, die de Waal aber der Kaiserin Helena zuordnet, *S. Agnes*, ebenfalls vom *Liber Pontificalis* auf Constantin zurückgeführt, von de Waal aber aufgrund einer Inschrift der Constantin-Tochter Constantina zugewiesen, den vom Kaiser nicht dotierten *titulus Equitii* und *S. Marcus*, von Constantin ausgestattet mit dem *fundus rosarius*. Diese Kirchenbauten sind für de Waal ebenso wie für Kirsch ein eindeutiges Zeugnis für das Bekenntnis Constantins zum Christentum²⁵⁶.

Nach Kirsch hatten der *titulus Equitii* bzw. *S. Silvestri* und der *titulus Marci* analog zu den Großkirchen wie *S. Petrus* eine basilikale Form, zu deren konstitutiven Elementen Kirsch das Atrium mit dem Quadriportikus, die halbrunde fensterlose Apsis und die Seitenschiffe als Diaconica mit dem geradlinigen Abschluss der Apsis zählt. Diese Baustruktur erhielt normative Geltung für die späteren altchristlichen Basiliken in und außerhalb Roms. Dies galt auch für die dreischiffige *Basilica Liberiana*, später *S. Maria Maggiore*, nach dem Muster der fünfschiffigen Basilika bei *St. Petrus in Vaticano* und *S. Salvator in Laterano*. Nur implizit erwähnt der Autor, dass Constantin *intra muros* nur wenige Kirchen gegründet hatte.

Im liturgiegeschichtlichen Teil seiner Abhandlung nimmt Kirsch an, dass fest angestellte Presbyter mit Unterstützung niederer Kleriker in constantinischer Zeit die liturgischen Riten vollzogen. In die aus vorconstantinischer Zeit stammende Organisation der *tituli* waren nach Auskunft von Inschriften auch Lektoren eingebunden. In den *tituli* brachten die Presbyter mit den Lektoren während der sonn- und werktäglichen Liturgie das eucharistische Opfer dar, indem sie das vom Papst konsekrierte und von Akolythen überbrachte *fermentum* dem von ihnen selbst konsekrierten Brot beimischten, – für Kirsch ein sinnfälliger Ausdruck der *communio* zwischen Papst, der die sonntägliche Liturgie in seiner *Basilica S. Salvator* feierte, Presbyter und Gemeinde.

Diesem Ziel dienten auch die in der Fastenzeit und an einzelnen Tagen im Jahr die vom Papst zusammen mit dem römischen Klerus und den aus den *tituli* kommenden Gläubigen gefeierten Gottesdienste in Stationskirchen. Nach dem

²⁵⁵ A. DE WAAL, Constantin des Großen Kirchenbauten in Rom (Hamm 1913); vgl. die Rezension von F. J. DÖLGER, Konstantin der Große nach neueren Forschungen II, in: ThRv 13/14 (1914) 386.

²⁵⁶ DE WAAL (Anm. 255) 5.

*Liber Pontificalis*²⁵⁷ bestand diese Einrichtung spätestens seit dem 5. Jahrhundert. Kirsch hält den Gebrauch der Stationstage schon für die Zeit Constantins für wahrscheinlich. Mit Sicherheit nimmt er für diese Zeit als Taufkirche nur das Baptisterium am Lateran an, um die feierliche *initiatio* zu begehen. Die Vorbereitung zur Taufe für die Katechumenen fand freilich in den *tituli* statt. Entsprechend partizipierten die öffentlichen Büsser in den Titelnkirchen am ersten Teil der Eucharistiefeyer, bevor sie im 4. Jahrhundert vom Papst in der *reconci-liatio* feierlich wieder in die volle eucharistische Gemeinschaft aufgenommen wurden.

Auch die *oblatio pro defunctis* wurde vom Klerus der entsprechenden *tituli*, denen die Verstorbene angehörten, durchgeführt. Liturgische Versammlungen fanden regelmäßig in den um Rom herum *extra muros* angesiedelten Coemeterialkirchen an den Jahrestagen der Martyrer statt, wie schon de Rossi belegte²⁵⁸.

Behaupten Kirsch und de Waal eine spezifisch christliche, durch Constantin geförderte Ausprägung des sakralen Baustils, so sieht Max Schwarz²⁵⁹ in der Auseinandersetzung mit August Heisenberg²⁶⁰ die Entwicklung altchristlicher Baukunst in enger Verschränkung mit der paganen Kunstentwicklung, erkennt aber auch, „dass in der altchristlichen Basilika auch die Baukunst selbst auf ihrer eigenen Linie einen Schritt vorwärts getan hat“²⁶¹.

Den „ausgebildeten Typus“²⁶² vertritt für ihn die Kirche *S. Sabina*. Mit dieser vergleicht der Autor die nachconstantinische *Basilica Liberiana*, später *S. Maria Maggiore*, *S. Sebastiano fuori le mura*, *S. Pudenziana*, *S. Clemente*, die constantinische Annonahalle, später *S. Maria in Cosmedin*, der Saal des Iunius Bassus, der im späten 5. Jahrhundert zur Kirche *S. Andrea Catabarbara* umgebaut wurde, das Oratorium der *Hl. Silvia* und *S. Crisogono*. Kennzeichen dieser altchristlichen Basiliken ist für Schwarz die „systematisierte glatte Wand“²⁶³; die Säule ersetzt den Pfeiler, der Architrav wird als ein „stilwidriger Zufall“²⁶⁴ bezeichnet. Einen angeblichen Zusammenhang mit der antiken Säulenbasilika lehnt Schwarz ab. Ausgehend von konstanten Konstruktionselementen der klassischen Architektur wird die geschlossene Wand als „eine in allen Teilen gleichwertige Fläche“²⁶⁵ und die Säulenordnung älterer (*Basilica Iulia*, *Theatrum Flavium*) und diejenige neuerer Ersatzkonstruktionen mit Tonnengewölben seit Domitian sowie der selbstständigen Organisierung der Wand ohne Säulen (z. B. im Wiederaufbau des vespasianischen Archivs durch Septimus Severus und Caracalla, in Teilen von *S. Cosma e Damiano* enthalten) von Schwarz als Befreiung dieser

²⁵⁷ LP Bd. I, 246 Anm. 9.

²⁵⁸ G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, Bd. III (Rom 1877) 514–526.

²⁵⁹ M. SCHWARZ, *Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur. Entwicklungsgeschichtliche Studie*, in: Dölger (Anm. 24) 340–362.

²⁶⁰ A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche* (Leipzig 1908).

²⁶¹ SCHWARZ (Anm. 259) 342.

²⁶² SCHWARZ (Anm. 259) 344.

²⁶³ SCHWARZ (Anm. 259) 346.

²⁶⁴ SCHWARZ (Anm. 259) *ibid.*

²⁶⁵ SCHWARZ (Anm. 259) 351.

selbstständig gegliederten Mauer vom Säulensystem und vom Gewölbe und ihre Erhebung zum Stilprinzip interpretiert²⁶⁶. Das Christentum habe diese neue Stilgattung in breitem Umfang rezipiert und angewendet: Aufgeführt werden vom Autor *S. Croce in Gerusalemme* und *S. Balbina*. Die Christianisierung der neuen Ersatzkonstruktion datiert Schwarz auf der Grundlage der Stadtbilder des Lateransarkophages von 174 ins 3. Jahrhundert, in dem sich das Christentum ungehindert entfalten konnte.

Die altchristliche Basilika ist für den Autor „nicht aus dem Geist des Christentums“²⁶⁷, weder als das „Produkt eines konfusen Ekklektizismus“²⁶⁸ noch als „archaische Wiederbelebung der seit 200 Jahren nicht mehr gepflegten Markt- oder Privatbasilika klassischen Auftrisses“²⁶⁹ zu verstehen. Demzufolge hätte die constantinische Christianisierung nicht stilbildende Folgen für die Gattung der altchristlichen Basilika gehabt.

Dagegen lassen sich bei anderen Gattungen, folgt man den Beiträgen der Festschrift, eine solche constantinische Prägung mit nachhaltiger Wirkung feststellen: Joseph Wilpert bezeichnet als Novum die Darstellung von Alltagsszenen in cömeterialen Malereien im constantinischen Frieden am Beispiel der Grabkammer, die Trebius Iustus für sich und seine Familie an der *via Latina* anlegen ließ²⁷⁰.

Dagegen nimmt im Anschluss an Johann Peter Kirsch²⁷¹ Orazio Marucchi an, dass es sich bei dem Hypogäum um die Kultstätte einer gnostischen Sekte handelte. Er begründet diese Erkenntnis mit der Beobachtung, dass die ägyptischen Alltagsszenen in einer geheimen Formensprache dargestellt würden²⁷².

Aufgrund seiner Untersuchungen weist Franz Witte den Torso der aus den Constantinthermen stammenden Kolossalstatue des Kaisers in der Vorhalle von *S. Giovanni in Laterano* der Gruppe der *Statuae thoracatae* zu. Indem er an ihr einen stilisierten Niedergang feststellt, bedient er einen Topos seiner Zeit vom Niedergang der Kultur in der Spätantike. Gleichwohl habe, so Witte, Papst Clemens XII. nach Fertigstellung der heutigen Hauptfassade der Statue nach ihrem Transfer vom Kapitol in die Vorhalle der Hauptbasilika des *Orbis* in ihrem neuen sakralen Kontext die Bedeutung zurückgegeben, die Constantin als providentiellem Werkzeug Gottes für die Christianisierung des *Orbis Romanus* zukomme²⁷³.

²⁶⁶ SCHWARZ (Anm. 259) 360.

²⁶⁷ SCHWARZ (Anm. 259) 362.

²⁶⁸ SCHWARZ (Anm. 259) *ibid.*

²⁶⁹ SCHWARZ (Anm. 259) *ibid.*

²⁷⁰ J. WILPERT, Die Malereien der Grabkammer des Trebius Iustus aus dem Ende der constantinischen Zeit, in: DÖLGER (Anm. 24) 276–296.

²⁷¹ J. P. KIRSCH, Die neu entdeckte Grabkammer des Trebius Justus, in: RQ 26 (1912) 51–54.

²⁷² O. MARUCCHI, Il singolare cubicolo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana, in: DÖLGER (Anm. 24) 297–314.

²⁷³ F. WITTE, Die Kolossalstatue Konstantins des Großen in der Vorhalle von *S. Giovanni in Laterano*, in: DÖLGER (Anm. 24) 259–268.

In der Kompromissformel *Instinctu divinitatis* auf dem Constantin-Bogen sieht Josef Leufkens deutliche Spuren eines christlichen Herrschaftsverständnisses²⁷⁴.

Anton Baumstark intendiert, Constantin als „kunstgeschichtlichen Markstein ersten Ranges“²⁷⁵ in der einzigartigen christlichen Kunst zu beschreiben. Dabei untersucht er die oktogonale Basilika von Antiochia, die constantinischen Denkmalskirchen Jerusalems, die Zeichnung eines Homiliars und das mutmaßliche Apsismosaik der constantinischen Martyriionsbasilika, den Constantin-Zyklus des Berliner illustrierten nestorianischen Evangeliars und die Bezeichnung Constantins als Apostelgleichen im Kirchengesangbuch des Severus von Antiochia vor dem Hintergrund christologischer Kontroversen im 5. und 6. Jahrhundert. In der Rhetorik des Eusebius²⁷⁶ erscheint Constantin als zweiter Mose. In der Liturgiesprache, nimmt Baumstark hypothetisch an, wurde der Kaiser in Analogie zu Paulus gesetzt. Als Hypothese erklärt der Autor auch die „Rückführung des Bildtyps der Kreuzerhöhung durch Constantin und Helena auf das Mosaik der Apsis der Martyriionsbasilika“²⁷⁷.

Die nachconstantinische, mittelalterliche Ikonographie zu Constantin und seiner Mutter Helena in Verbindung mit dem Kreuz Christi wird von Herzog Johann Georg von Sachsen ebenfalls weitgehend in Form von produktiven, die Forschung anregenden Hypothesen vorgestellt²⁷⁸.

Erich Becker geht der christlichen Verweigerung des Kaiserkultes und der Glorifizierung des Siegers Constantins über Maxentius nach²⁷⁹. Dabei zeigt er das Spannungsverhältnis auf, in dem die Christen gegenüber dem nunmehr christlichen Kaiser standen. Becker folgt Eusebius²⁸⁰, der das Verbot des Kaisers bezeugte, sein Bild im paganen Gottesdienst zu verehren. Zugleich behielt im Bezug auf Constantin als den neuen Mose²⁸¹ und auf die alttestamentarische Szene mit den Jünglingen im Feuerofen, die sich weigerten, das Bild Nebukadnezars anzubeten, die Erinnerung an die Verfolgungen in der altchristlichen Kunst ihre Geltung. Eingangs führt Becker einen Sarkophag in Arles an, an dessen einer Seite die Nebukadnezarszene, an der anderen der Untergang des Pharaos und damit die Rettung des Volkes Israel durch Mose zu sehen ist.

Nach dem Vergleich mit der Darstellung des Sieges Constantins 312 auf dem Relief des Constantin-Bogens von 315 und nach der Analyse dieses Motivs und

²⁷⁴ J. LEUFKENS, Der Triumphbogen Konstantins, in: DÖLGER (Anm. 24) 191–216, bes. 214.

²⁷⁵ A. BAUMSTARK, Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie, in: DÖLGER (Anm. 24) 217–254; Zitat 217.

²⁷⁶ Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9, 7–8.

²⁷⁷ BAUMSTARK (Anm. 275) 254.

²⁷⁸ JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients, in: DÖLGER (Anm. 24) 255–258.

²⁷⁹ E. BECKER, Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit, in: DÖLGER (Anm. 24) 155–190.

²⁸⁰ Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) IV, 16.

²⁸¹ E. BECKER, Konstantin der Große, der „neue Moses“. Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe im Schilfmeer, in: ZKG 31 (1910) 161–171; vgl. Eusebius, *Historia ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9.

seiner Varianten auf Sarkophagreliefs in Gallien, besonders in Arles, u. a. bei St. Trophime, in Rom, u. a. die Lateran-Replik Nr. 111²⁸² und in Dalmatien spricht Becker von „konstantinischer Renaissance“²⁸³ im Hinblick auf die vorchristliche Formensprache der Sarkophagreliefs und der Anverwandlung des Mose-Motivs für das ikonographische Selbstverständnis Constantins: Divinisierte die pagane Kultur den Kaiser, so erschien er im christlichen Verständnis als *servus Dei*. „Gesiegt hatte der Kaiser, aber gesiegt im höheren Sinne der Galiläer“²⁸⁴. Das Herrenwort „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört und Gott, was Gott gehört“²⁸⁵ gewinnt in dem, in der Kunst sichtbaren und objektivierten, christlichen Herrschaftsverständnis Constantins seinen sinnfälligen Ausdruck.

Zwischenergebnis

Gerade im Beitrag Beckers bündeln und verdichten sich nochmals die methodologischen Ansätze dieses Constantin-Bandes. Interdisziplinär hermeneutisch-verstehende Methoden der benachbarten Disziplinen der Theologie, Geschichts-, Rechts-, Kunst- und Religionswissenschaft überwinden zum Teil im Rückbezug auf die von Jesuitentheologen geprägte Römische Schule²⁸⁶ ahistorische Standards der neuscholastischen Dogmatik und führen zu innovativen Resultaten, die damit in der Lage versetzt werden, das ältere Burckhardtsche Paradigma einer Hermeneutik des Verdachts zurückzudrängen, den Eigenwert der christlichen Antike als einer Epoche *sui generis* zu entdecken und den Weg für Fragestellungen und Ergebnisse frei zu machen, die die Motive und Politik Constantins und seiner Zeitgenossen im Kontext lang- und mittelfristig wirkender kulturgeschichtlichen Bedingungen verstehen, ohne das Dogma der Heilsuniversalität Jesu Christi zu relativieren. Anders als der Historische Relativismus, der die Constantinische Wende historisierend als abgeschlossene Epoche betrachtete, sehen die Autoren um das Collegio Teutonico ihre welthistorische Geltung auch für ihre zeitgenössische Gegenwart noch wirksam. Damit ermöglichen sie die „Anschlussfähigkeit“ ihrer Positionen für die Diskurse in der kirchlichen Öffentlichkeit ihrer Zeit²⁸⁷. Die von Michel de Certeau SJ scharfsinnig diagnostizierte Trennung von Geschichte als Lebenspraxis und als Wissenschaft²⁸⁸ wird damit beispielhaft wenigstens im Ansatz überwunden.

Damit werden auch Möglichkeiten für das geschichtliche Verstehen von Legenden als Gehalte des kulturellen Gedächtnisses und ihrer kulturellen Funktionen in Raum und Zeit erschlossen. Zugleich spiegelt sich in dieser stupenden Forschungsleistung ein offener, jenseits theologischer Kontroversen angesiedel-

²⁸² BECKER (Anm. 279) 176.

²⁸³ BECKER (Anm. 279) 185.

²⁸⁴ BECKER (Anm. 279) 186.

²⁸⁵ Matth. 22, 21.

²⁸⁶ Vgl. Anm. 93.

²⁸⁷ Vgl. Kap. 4.2.

²⁸⁸ Vgl. Anm. 3.

ter, von Kulturpessimismus und Wertrelativismus seiner Zeit kaum angefochtener Katholizismus wider, der trotz seiner auch noch im späten Kaiserreich bestehenden kulturellen Inferiorität in seiner Förderung des Dialogs zwischen *fides* und *ratio* ein beachtliches Potential für geschichtswissenschaftliche und historiografische Großforschung enthielt, das sich in der Weimarer Republik ungehindert entfalten konnte²⁸⁹.

4. Die Constantinische Wende im öffentlichen Diskurs

Nunmehr richtet sich das Interesse auf die außenwissenschaftlichen Diskurse, verstanden als referentielle Operationen, zu dem symbolischen Signifikat der 16. Zentenerfeier des „Edikts von Mailand“ 313. Dabei wird zwischen einer säkularen und einer kirchlichen Öffentlichkeit unterschieden, da diese Diskurse je verschiedene Ziele verfolgen und sie differente soziale und kulturelle Funktionen erfüllen. Der Funktionswandel der Öffentlichkeit im Gefolge von Industrialisierung und Urbanisierung, die damit verbundene Modernisierung und die verstärkte Politisierung der deutschen Gesellschaft²⁹⁰ bilden das Motiv für diese methodische Zweiteilung bei der angestrebten Diskursanalyse.

Geht man davon aus, dass kommunikatives Handeln symbolischer Formen der Selbstverständigung bedarf, dann kommen publizistischen Debatten ebenso wie öffentlichen Festen als Medien verdichteter gesellschaftlicher Interaktionen ein besonderes wissenschaftliches Interesse zu. Besonders Kirche und Staat, die über ein hohes „Symbolkapital“ (Pierre Bourdieu)²⁹¹ und „Funktionsgedächtnis“ (A. Assmann)²⁹² verfügten, aber auch zivilgesellschaftliche Verbände²⁹³ organisierten kollektive Erinnerung, die geschichtliche Ereignisse, Gegenwart und Zukunftserwartungen in ein Beziehungsgeflecht setzten.

Zur Bildung und Festigung nationaler bzw. konfessioneller Identität spielten Feste mit geschichtlichen Bezügen seit dem 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle²⁹⁴: Sie bildeten das Medium, in dem sich die Selbstverständigung und

²⁸⁹ Vgl. die in Anm. 12 aufgeführte Literatur.

²⁹⁰ Vgl. NIPPERDEY, Deutsche Geschichte (Anm. 12) 471–495; DERS., Religion (Anm. 12) 62–66, 154–157.

²⁹¹ P. BOURDIEU, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: R. KRECKEL (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Göttingen 1983) 183–198; DERS., Sozialer Raum und Klassen. *Leçon sur la leçon* (Frankfurt/M. 1985).

²⁹² Vgl. A. ASSMANN, Erinnerungsräume (Anm. 1).

²⁹³ Vgl. T. NIPPERDEY, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: H. BOOCKMANN (Hg.), Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert (Göttingen 1972) 1–44.

²⁹⁴ Vgl. u. a.: D. BAUER, Geschichtskultur als Instrument zu staatlicher Identitätsstiftung (Neuried 2006); D. DÜDUNG/P. FRIEDEMANN/P. MÜNCH (Hgg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg (Hamburg 1988); W. GEBHARDT, Fest, Feier und Alltag (Frankfurt/M. 1987); W. HARDTWIG, Geschichtskultur und Wissenschaft (München 1990); M. HETTLING/P. NOLTE (Hgg.), Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert (Göttingen 1993); G. KORFF, Po-

Selbstvergewisserung des Besitz- und Bildungsbürgertums und des Katholizismus abspielten und verdichteten. So wurden geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten symbolisch zu Referenzpunkten, Vorbildern und bisweilen zur Legitimationsbegründungen gegenwärtigen politischen Handelns gemacht.

Zu fragen ist im Rahmen dieser Studie besonders nach Intention und Funktion staatlicher Symbolakte vor dem Hintergrund der Integrationsbemühungen des anfänglich von der kleindeutsch-preußischen und protestantisch bestimmten Reichsgründung Bismarcks ausgeschlossenen Katholizismus.

4.1 *Constantin-Diskurse in der säkularen Öffentlichkeit*

Die von der Spätaufklärung in Verbindung mit einem wachsenden völkisch motivierten Nationalismus bestimmte bürgerliche Öffentlichkeit rieb sich besonders an den von der katholischen Kirche tradierten Dogmen und dem organischen Kulturverständnis des Kulturkatholizismus, das Glaube und abendländische Kultur tendenziell in eins setzte.

4.1.1 Die versuchte Dekonstruktion der angeblichen Constantin-Legende

Der von den Biologen Ernst Haeckel und Wilhelm Breitenbach sowie dem Reformtheologen Albert Kalthoff 1906 gegründete Deutsche Monistenbund, der einen naturwissenschaftlichen Materialismus zum Szientismus mit pseudo-religiösen Zügen erhob²⁹⁵, meinte seine beanspruchte wissenschaftliche und kulturelle Deutungshoheit auch in Bezug auf geschichtliche Diskurse zur Geltung bringen zu müssen. Um an die Stelle der metaphysischen Vernunft und der hermeneutischen Methode die empirisch-kritische Methodologie mit Allgemeingültigkeitsanspruch zu setzen, übernahm das publizistische Organ des Deutschen Monistenbundes einige der Aufklärung geläufige Fehlinterpretationen zur Constantinischen Wende so, dass sie nunmehr als unumstößliche, da vermeintlich empirisch ermittelte Erkenntnisse der positivistischen Wissenschaft ausgegeben wurden.

Anlass hierzu war die Kritik an dem von Papst Pius X. 1913 proklamierten Constantin-Jubiläum. Diese päpstliche Erinnerungsfeier sollte, so ein Beitrag in der Zeitschrift „Das monistische Jahrhundert“²⁹⁶, die als geschichtlich überholt

litischer „Heiligenkult“ im 19. und 20. Jahrhundert, in: ZVK 71 (1975) 202–220; D. LEHNERT/K. MEGERLE (Hgg.), Politische Identität und nationale Gedenktage (Opladen 1989); M. MAURER, Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand, in: HZ 253 (1991) 101–131; D. SCHILLER, Politische Gedenktage in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 43 (1993) 32–39.

²⁹⁵ Zum Monismus vgl. A. E. LENZ/V. MUELLER (Hgg.), Darwin, Haeckel und die Folgen: Monismus in Vergangenheit und Gegenwart (Neustadt 2006); F. SIMON-RITZ, Die Organisation einer Weltanschauung (Bielefeld 1997); zur Kontroverse mit Haeckel vgl. R. KOLTERMANN SJ, Naturwissenschaft und Glaube, in: SIEVERNICH/SWITEK (Anm. 93) 444–461.

²⁹⁶ W. B., Der apostolische Brief über das Konstantin-Jubeljahr, in: Das monistische Jahrhundert 2 (1913) 19f. Zum Constantin-Jubiläum von Papst Pius X. vgl. Kap. 4.2.1.

bezeichnete Kirche mit ihrer Symbolik, die abschätzig als „alte Märchenwelt“²⁹⁷ bezeichnet wurde, nochmals gegen die herrschenden Zeittendenzen zur Geltung bringen. Zugleich wurde mit der Verächtlichmachung der kirchlichen Erinnerungsfeiern die Erwartung verbunden, dass die Kirche selbst im Verlauf der technisch-wissenschaftlichen Revolution definitiv der Vergangenheit angehören werde.

Vollends im Beitrag J. Barrals „Zum Constantin-Jubiläum in Rom“ in derselben Zeitschrift²⁹⁸ wird unter dem Schein wissenschaftlicher Objektivität der Versuch unternommen, die persönliche Konversion Constantins und die gesamte Constantinische Wende als kirchlich inszenierte Legende mit der unterstellten Funktion, eine suggestive Legitimation zu erreichen, abzutun.

So sei das Kreuzessymbol, – gemeint ist wohl das Chi-Rho-Monogramm, – auf dem Labarum das Symbol des persischen Gottes Mithra: „Indessen war das erwähnte Kreuzesmonogramm lediglich das religiöse Sinnbild der Sonne (Sol Invictus), von dem Mithra sowie Apollo nur die irdischen Abbilder waren“²⁹⁹. Demnach mussten die Cäsaren des 3. und 4. Jahrhunderts im Kampf mit den parthischen und sassanidischen Königen, die sich als Brüder der Sonne bezeichneten, sich selbst als Mitgötter des Sonnengottes bezeichnen, um auf gleicher Augenhöhe gegen die Perser zu kämpfen. Als Belege werden von Barral pauschal römische Medaillen und Münzen angeführt, ohne sie im Einzelnen zu belegen.

Die These Jacob Burckhardts von der Konversion Constantins aus politischen Machtkalkül lehnt er ab: Das Christentum sei zu sehr in sich bekämpfende Sekten gespalten gewesen, als dass es zur Stabilisierung seiner Herrschaft hätte taugen können. Auch die die Kirche fördernde Religionspolitik nach 312/313 und die Einweihung Constantinopels 330 als neue Hauptstadt als Folgen der persönlichen Konversion lässt der Autor, der sich auf den französischen Historiker Polydore Hochart³⁰⁰ bezieht, nicht gelten. Als Pontifex Maximus habe Constantin alle Kulte, so auch den christlichen, gefördert. Bei der Einweihung Constantinopels habe er sich sogar als Sol anbeten lassen. Später, als das Mithras-Symbol nicht mehr bekannt war, sei das Symbol auf dem Labarum mit dem Kreuzesmonogramm fälschlich identifiziert worden.

Weder die *Historia Ecclesiastica* des Eusebius von Caesarea³⁰¹ noch die Inschriften des Constantin-Bogens erwähnten, so Barral, eine Konversion Constantins im Zusammenhang mit der Schlacht gegen Maxentius. Gegen eine solche Bekehrung sprächen auch die vielen Morde, die der Kaiser in der Folgezeit begangen habe. Erst Zosimus habe von der Konversion Constantins gesprochen. Auch die Einrichtung des *dies Solis* wird von Barral als paganer Symbolakt

²⁹⁷ W. B. (Anm. 296) 20.

²⁹⁸ J. BARRAL, Zum Constantin-Jubiläum in Rom, in: Das monistische Jahrhundert 2 (1913) 809–813.

²⁹⁹ BARRAL (Anm. 298) 810.

³⁰⁰ P. HOCHART, *Études d'histoire religieuse* (Paris 1890) 307–377.

³⁰¹ Vgl. jedoch Eusebius, *Historia Ecclesiastica* (Anm. 26) IX, 9.

gesehen. An keinem Punkt seiner Ausführungen bezieht sich der Autor auf primäre Quellen, sondern folgt den überholten Positionen Hocharts. In der Absicht, die persönliche Konversion und die Constantinische Wende als kirchliche Legende zu dekonstruieren, übersieht Barral nicht nur die neuesten Forschungsergebnisse Dölgers und seiner Kollegen im Umkreis des Collegio Teutonico³⁰², sondern er sitzt, blind geworden in seinem Kampf gegen Kirche und Christentum, seinen Heilserwartungen an eine szientistische „Weltanschauung“ und den unreflektierten Stereotypen Hocharts und des Monistenbundes auf, – ein Akt im Namen szientistischer Aufklärung, die sich in ihr Gegenteil verkehrt und (sozial-)darwinistische Ideologie wird.

4.1.2 Das Labarum als von Wilhelm II. angeeignetem politisch-sakralem Symbol

Ein politischer Akt von hoher symbolischer Bedeutung stellte die von Wilhelm II. in Auftrag gegebene Reproduktion des constantinischen Labarums und seine Schenkung an Papst Pius X. am 12.7.1914³⁰³, dar, die ganz von seinem spätromantischen Sakralitäts- und Herrschaftsverständnis³⁰⁴ bestimmt war.

Angeregt durch die Forschungen Joseph Wilperts³⁰⁵ beauftragte Wilhelm II. am 17. Oktober 1913 Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) vom Kloster Maria Laach³⁰⁶, eine originalgetreue Nachbildung der ersten christlichen Standarte anzufertigen³⁰⁷. Bei dieser Reproduktion übernahmen die Benediktinerinnen der Abtei St. Hildegard bei Eibingen die Stickereiarbeiten³⁰⁸. Abt Ildefons überreichte am 26. Januar 1914 dem Kaiser am Vorabend seines Geburtstages die versprochene Nachbildung im Berliner Schloss. Von der Ausführung angetan, gab Wilhelm II. ein zweites Exemplar in Auftrag, um „den Hl. Vater eine Überraschung (zu; Ergänzung des Verf.) bereiten“³⁰⁹. Am 11. Juli 1914 übergab der preußische Gesandte von Mühlberg mit dem Flügeladjutanten Heribert von Spee in einer Privataudienz Pius X. die zweite Ausführung³¹⁰. Der Kaiser ließ

³⁰² Vgl. Kap. 3.

³⁰³ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariats an den Brevekanzler vom 14.07.1914. Vgl. Osservatore Romano Nr. 187 vom 12.07.1914, 3.

³⁰⁴ Zu Wilhelms II. Herrschafts- und Sakralitätsverständnis vgl. E. FEHRENBACH, Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918 (München 1969) 89–220; D. VON PEZOLD, Cäsaromanie und Byzantinismus bei Wilhelm II. (Diss. Köln); S. SAMERSKI (Hg.), Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (Berlin 2001).

³⁰⁵ WILPERT (Anm. 147).

³⁰⁶ Vgl. G. HOFFMANN, Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden, in: ZKG 106 (1995) 363–384; B. SADNER OSB, Kaiser Wilhelm II. und Maria Laach, in: SMGB 11 (2000) 503–510.

³⁰⁷ Vgl. Annalen Abtei Maria Laach 1914, Sig. II A 303 (Handschrift), Sig. I A 23a (Typskript); vgl. J. KRÜGER, Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten, in: SAMERSKI (Anm. 304) 235–264, bes. 256–257.

³⁰⁸ Vgl. Annalen der Abtei St. Hildegard Dezember 1913 – Januar 1914.

³⁰⁹ Annalen der Abtei Maria Laach, Sig. I A 23a, S. I.

³¹⁰ Vgl. Kölnische Rundschau 55. Jg., Nr. 62 vom 11. Juli 1914 und Osservatore Romano Nr. 187 vom 12. Juli 1914.

dem Papst sein Interesse an den vom Papst proklamierten Zentenarfeiern zum Mailänder Reskript übermitteln, der das reproduzierte Exemplar des Labarum in der Lateranbasilica in Rom ausstellen ließ. Der Papst nahm das Geschenk mit größter Befriedigung und Dankbarkeit an³¹¹.

Bereits die Erteilung des Auftrags zur Reproduktion des Labarum an Idelfons Herwegen, Abt des Benediktinerkonvents Maria Laach, der später eine deutliche Affinität zur „Reichstheologie“ im Sinne einer Orientierung am mittelalterlichem *Sacrum Imperium*³¹² entwickeln sollte, die von Friedrich Muckermann SJ (1883–1946) einer Kritik unterzogen wurde³¹³, signalisierte die Intention des Kaisers: Als *Summus episcopus* beanspruchte er eine staatskirchliche Herrschaft über die protestantische (Landes-)Kirche bis in den Bereich der *Spiritualia*, die nach bürgerlichem Verständnis längst der Privatsphäre vorbehalten waren³¹⁴. Durch ein erneutes sakrales Herrschaftsverständnis sollten darüber hinaus nicht nur die konfessionellen Differenzen, sondern auch die gesellschaftlichen Verwerfungen des Kaiserreichs durch die erhoffte Neugewinnung an Symbolkapital übertüncht werden. Zudem wollte Wilhelm II. als *Imperator Dei gratia* in seinen Kirchenbauten³¹⁵ und durch die Schenkung des reproduzierten Labarums an den Papst zur definitiven Beendigung des Kulturkampfes und zur Integration der Katholiken beitragen.

Mehr noch: Er beanspruchte, sich als christlichen Kaiser einer Reichskirche vor und jenseits der Konfessionen darzustellen³¹⁶, der die Erinnerung an die Constantinische Wende dazu benutzte, an die „sittlichen Kräfte“³¹⁷ der Gesellschaft zu appellieren, um ihren Zusammenhalt zu stärken. Wie wenig seine symbolpolitischen Aktivitäten in das „Funktionsgedächtnis“³¹⁸ eingingen und wie

³¹¹ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariats an den Chargé d’Affaires de Prusse, Baron von Rotenhan vom 25.07.1914; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben des Conte Vincenzo Macchi, Vizepräsident des Consiglio Superiore an Ricardo Saur de Samper vom 03.10.1914.

³¹² Vgl. M. ALBERT, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Paderborn 2004) 16–23; H. GRÜNDER, Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens, in: Westfälische Zeitschrift 134 (1984) 107–155; I. HERWEGEN, Germanentum und Kirche. Drei Vorlesungen (Salzburg 1932); B. NICHTWEISS, Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk (Freiburg/Br. 1992) 771 zur Kritik Petersons an der „Reichstheologie“; E. VON SEVERUS, Im Schatten der Welt und Kirchenpolitik, in: DERS. (Hg.), Ecclesia Lacensis (Münster 1993) 403–435. Zur späteren völkischen „Reichstheologie“ vgl. K. BREUNING, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934) (München 1969).

³¹³ F. MUCKERMANN SJ, Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, bearbeitet von N. JUNK SJ (Mainz 1973) bes. 341.

³¹⁴ Vgl. KRÜGER (Anm. 307); NIPPERDEY (Anm. 12)

³¹⁵ Vgl. KRÜGER (Anm. 307) passim.

³¹⁶ Zu Wilhelms II. Verhältnis zum Katholizismus vgl. W. STRÖTZ, Wilhelm II. und der Katholizismus, in: SAMERSKI (Anm. 304) 171–198.

³¹⁷ Bonifatiusbote. Katholisches Sonntagsblatt. Beilage zum 23.03.1913: Mitteilungen aus Staat und Kirche. Rede des Kaisers vor dem Landwehroffizierskasino, Berlin, vom 10.03.1913.

³¹⁸ vgl. die Literaturangaben in Anm. 1.

sehr sie an der sozialen und politischen Wirklichkeit am Vorabend des Ersten Weltkrieges vorbeigingen, zeigt nicht nur der Ausbruch des Krieges und der Zusammenbruch der Monarchie 1918. Während der „Novemberrevolution“ scheint das reproduzierte Labarum als Symbol der Allianz von Thron und Altar und eines anachronistisch gewordenen staatskirchlichen Kaisertums verschwunden zu sein³¹⁹. Jedenfalls rang dann die Republik um andere Referenzsymbole in der Geschichte³²⁰.

4.2 *Constantin-Diskurse in der kirchlichen Öffentlichkeit*

Für den nach Beendigung des Kulturkampfes in Deutschland gleichwohl noch immer diskriminierten Katholizismus im wilhelminischen Kaiserreich stand die Constantinische Wende als Symbol der Befreiung von Christentum und Kirche im Zentrum seines Selbstverständnisses und seines Willens um Selbstbehauptung gegen staatskirchliche Machtansprüche und gegen laizistische Tendenzen im Bürgertum und in der Arbeiterschaft, welche die kulturelle Deutungshoheit gegenüber der Kirche über geschichtliche Symbole erobern und nachhaltig sichern wollten³²¹.

Daher werden im Folgenden die kirchlichen Constantin-Diskurse auf drei Ebenen untersucht: Die *Ecclesia triumphans* als notwendiger Grund für den constantinischen Frieden (Kap. 4.2.1), das „Toleranzedikt“ von Mailand 313 als normatives staatskirchenrechtliches Symbol (Kap. 4.2.2) und die Constantinische Wende als Wegbereiter der weltgeschichtlichen Bedeutung der Kirche (Kap. 4.2.3).

4.2.1. Die *Ecclesia triumphans* als Voraussetzung für den Frieden Constantins

Trotz anfänglichen Zögerns Papst Pius X. aus Rücksicht vor laizistisch-nationalistischen Reaktionen im Kontext der 50-Jahrfeier der Proklamation des Königreichs Italien (23.03.1861) und der Weltausstellung in Rom 1911, ging er schließlich auf die Initiative von Giovanni Toniolo, Professor der Politischen Ökonomie an der Universität in Pisa und Mitbegründer der Europäischen Christlichen Demokratie³²², von der Erzbruderschaft vom Hl. Kreuz und dem

³¹⁹ Vgl. Schreiben der Benediktinerabtei Maria Laach an das Schloss-Museum Berlin vom 17. Mai 1941; Annalen Abtei Maria Laach, Sig, I A 23a.

³²⁰ Vgl. D. LEHNERT/K. MEGERLE (Hgg.), Politische Identität und nationale Gedenktage (Opladen 1989); H. SPROLL, Französische Revolution und Napoleonische Zeit in der historisch-politischen Kultur der Weimarer Republik (München 1992).

³²¹ Vgl. Kap. 4.1.

³²² G. TONIOLO, Problemi ed ammaestramenti sociali dell'età Costantiniana, in: DERS. (Hg.), Capitalismo e Socialismo (Città del Vaticano 1947) 1–102. Zu Toniolo vgl. H. MAIER, Kirche und Demokratie (Freiburg/Br. 1972) 154.

*Collegium Cultorum Martyrum*³²³ mit dem Vorsitzenden Orazio Marucchi, Professor für Christliche Archäologie, Rom, ein, eine monumentale Gedenkfeier zur Erinnerung an die Befreiung der Kirche durch das „Mailänder Edikt“ 313 zusammen mit einem Eucharistischen Kongress zu veranstalten³²⁴.

Um die als Glaubenskundgebung verstandenen Feierlichkeiten³²⁵, die die Römische Frage offenhalten sollten³²⁶, in Rom und in allen Diözesen der Weltkirche auf den Weg zu bringen, wurde ein vom Papst ernannter Consiglio Superiore mit dem Kardinal Francesco de Paola Cassetta, Frascati, als Protector, mit dem Principe Mario Chigi als Präsident, mit Anton de Waal als einem der Vizepräsidenten³²⁷ und mit Josef Wilpert als Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat etabliert³²⁸. Der Consiglio Superiore nominierte den Comitato Romano für die Durchführung der Feierlichkeiten in Rom und appellierte an alle Bischöfe der Weltkirche, in ihren Diözesen entsprechende Erinnerungsfeiern durchzuführen. Der Appell wurde in den Diözesen aufgenommen, die zu diesem Zweck Diözesan-Komitees bildeten³²⁹.

Durch das Apostolische Sendschreiben Papst Pius X. vom 8. März 1913 *Magni faustique eventus* wurde an das „Toleranzedikt“ von Mailand 313 feierlich erinnert: „*Tum demum militans ecclesia primum ex iis triumphis egit, qui qualibet eius omnigenas insectationes perpetuo subsequuntur, atque ex eo die potiora in humani generis societatem contulit beneficia*“³³⁰. Der Papst thematisiert die aus der Verfolgung durch Diocletian siegreich hervorgegangene Kirche als notwendige Voraussetzung für den heilsgeschichtlich folgenreichen Friedensschluss zwischen dem römischen Staat Constantins und der Kirche. Nicht der Sieg Constantins über Maxentius 312 als vielmehr der Sieg der Kirche über den sie bislang verfolgenden heidnischen Staat wird vom Papst zum Signifikat seines Diskurses gemacht.

Dieser zwischen Kirche und Staat geschlossene Friede ermöglichte nach dieser päpstlichen Deutung nicht nur die Konversion der noch paganen Bevölke-

³²³ ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Toniolos an Pius X. vom 02.07.1911.

³²⁴ ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Pius X. vom 14.07.1911.

³²⁵ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 30, Protokoll der Sitzung des Consiglio Superiore vom 04.02.1912: Erklärung Macchis.

³²⁶ Vgl. S. PAGANO, Lettere inedite di Mons. Geremia Bonomelli al Cardinale Agliardi (1897–1914), in: Dall'Archivio Segreto Vaticano, Bd. I (Città del Vaticano 2006) 374.

³²⁷ ACST: Fasc. 1720: Entwurf eines Aufrufs De Waals an die katholischen Professoren und Studenten aller Hochschulen, o.D.

³²⁸ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 2, Schreiben des Kardinal-Staatssekretär Raphael Merry del Val an Kardinal Francesco de Paola Cassetta vom 24.01.1912; vgl. ebd. fasc. 9: Schreiben Wilperts an den Consiglio Superiore vom 20.04.1912: Wilpert sagt seine Teilnahme zu; vgl. Osservatore Romano vom 25.01.1912.

³²⁹ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11–28.

³³⁰ Litterae Apostolicae Indicitur universale iubilaeum in memoriam pacis a Constantino Magno Imperatore Ecclesiae datae. Die Martii 1913. AAA, annus V, vol. V, num. 4, 89–93, Zitat 89.

rung des *Imperium Romanum*, sondern durch die Inkulturierung des christlichen Glaubens auch die Versittlichung der Kultur, so dass ganz im Sinne der christlichen Fortschrittsidee die höhere Kulturstufe des christlichen Europas organisch entstand. Die Kirche im vertraglich normierten Bündnis mit dem Staat habe so ihre heilsgeschichtliche Aufgabe voll entfalten können³³¹.

Der Diskurs Pius X. zielt auf einen deutlichen Bezug zur Gegenwart, in der die Gläubigen angehalten werden, im Zeichen des Kreuzes und in Loyalität zur *Cathedra Petri* die Irrtümer der säkularen Zeittendenzen zu überwinden: „*Tum sperare licebit, homines oculis ad Crucem denuo fixis, in hoc salutare signo et Christiani nominis osores, et effrenatas cordis cupiditates omnino devicturos*“³³². In Analogie zu Constantins Erscheinung des Sieg verheißenden Christogramms nach dem Zeugnis des Eusebius von Caesarea³³³ beschwört der päpstliche Diskurs das Kreuz als Zeichen des heilsgeschichtlichen Wirkens der *Providentia Dei*³³⁴.

Das in Apostolischen Sendschreiben des Papstes thematisierte Symbol der *Ecclesia triumphans* wird in Abhandlungen des von Jesuiten geleiteten und redigierten, dem Heiligen Stuhl nahestehenden Presseorgans *La Civiltà Cattolica* wissenschaftlich fundiert. Fedele Savio SJ³³⁵ rekonstruiert in Auseinandersetzung mit hyperkritischen Positionen die Konversion Constantins vor der Schlacht gegen Maxentius 312 vor allem anhand der Zeugnisse des Eusebius von Caesarea³³⁶ und des Lactantius³³⁷ und macht diese persönliche Konversion in Vorwegnahme neuester Forschungsergebnisse³³⁸ zum Ausgangspunkt der Christianisierungspolitik des Kaisers seit dem „Edikt von Mailand“ von 313³³⁹. Sowohl die Konversion Constantins als auch seine Christianisierungspolitik, besonders auch seine Unterstützung der Kirche gegen die Donatisten, werden von Savio als Folge der die *Ecclesia militans* wirkursächlich begleitenden göttlichen Vorsehung gedeutet, ohne dass er die ambivalente Haltung des Kaisers gegenüber den Arianern übersieht: „Chi poi osservi tutte le leggi di cui ho dis-

³³¹ Vgl. PAGANO (Anm. 326) 374: Die Bischöfe der Lombardei hatten bereits im Vorfeld der Constantin-Feiern in einem Hirtenbrief vom April-Mai 1912 die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat eingefordert.

³³² *Litterae Apostolicae* vom 8. März 1913 (Anm. 330).

³³³ Vgl. Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) I, 28–29.

³³⁴ *Litterae Apostolicae* vom 8. März 1913 (Anm. 330) 89; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 26, *Discorso di Sua Santità Pio Papa X ai pellegrini convenuti in Roma in occasione del Giubileo Costantiniano* (Rom 1913) 3 f.

³³⁵ F. SAVIO SJ, *La guerra di Costantino contro Massenzio e le apparizioni miracolose della Croce del Salvatore*, in: *CivCatt* 64 (1913) Vol. I, 11–32; ähnlich DERS., *La conversione di Costantino Magno e la chiesa all'inizio del secolo IV*, in: *CivCatt* 64 (1913) Vol. I, 385–397; vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 25; DERS., *L'apparizione della Croce e la Conversione di Costantino Magno*, a cura del Comitato Romano (Rom 1913²).

³³⁶ Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) I, 28–29.

³³⁷ Lactantius (Anm. 139) c. 44.

³³⁸ Vgl. besonders GIRARDET (Anm. 42).

³³⁹ F. SAVIO SJ, *Le innovazioni radicali legislative di Costantino confermano la verità delle apparizioni*, in: *CivCatt* 64 (1913) Vol. II, 385–402.

corso, altre favorevoli al Cristianesimo, altre ostili al paganesimo, e le dichiarazioni tante volte fatte da Costantino, delle quali parlerò più avanti, che egli considerava la religione cristiana come unica vera, unica degna di essere seguita ...“³⁴⁰.

Für den Archäologen und Spezialisten der Alten Kirchengeschichte P. Felice Grossi Gondi SJ vom Istituto Massimo alle Terme, Rom, steht ebenfalls die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Eusebius von Caesarea außer Frage: Vor der Schlacht am *Pons Milvius* habe Gott Constantin den Sieg versprochen. Als weiteres Zeugnis des providentiellen Wirkens führt Grossi Gondi den Constantinsbogen auf: „Senato e Popolo, forse fin da questo memorabile giorno (28.10.312; Anm. d. Verf.) dovettero decretare l'erezione di un arco che ne eternasse la memoria“³⁴¹. Pater Grossi Gondi war neben Orazio Marucchi³⁴² einer der bedeutendsten Multiplikatoren bei den vom Comitato Romano organisierten Vorträgen³⁴³.

Zugleich befriedete die kaiserliche Christianisierungspolitik die zuvor fragmentierte antike Kultur durch die nunmehr ungehindert wirkende Heilslehre und *Caritas* der Kirche, wie ein Anonymus in dieser Zeitschrift schrieb: „L'unificazione cristiana invece della società romana, promossa da Costantino con tanta energia ed efficacia nel suo lungo governo, dall'editto di Milano al concilio di Nicea, e di cui egli certamente non comprese l'entità e l'importanza, lo rese strumento principale nelle mani della Provvidenza, per compiere la più grandiosa rivoluzione della storia: il passaggio della civiltà degenerata di Roma pagana alla civiltà incorruttibile di Roma cristiana“³⁴⁴.

In der Siegesgewissheit der Kirche gegen zeitgenössische Ideologien im Äußeren und gegen Spaltungstendenzen, wie den Modernismus im Inneren verlieh Papst Pius X. einen vollkommenen Ablass im Rahmen des proklamierten Jubiläums vom Weißen Sonntag (30. März) bis zum Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens (8. Dezember) 1913³⁴⁵.

³⁴⁰ SAVIO (Anm. 339) 399.

³⁴¹ F. GROSSI GONDI SJ, La battaglia di Costantino M. a „Saxa Rubra“, in: CivCatt 63 (1912) Vol. IV, 385–403; Zitat 403; vgl. DERS., L'arco di Costantino, in: CivCatt 64 (1913) Vol. I, 584–607 und ebd. Vol. II, 179–199; vgl. J. HÖLLER, Das Zeugnis des hl. Martyrers Artemius für die Realität der Konstantinischen Kreuzeserscheinung, in: Pastor Bonus 26 (1913/14) 357–359.

³⁴² ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 25, MARUCCHI, Osservazioni storiche e archeologiche sulle donazioni di Costantino alle Basiliche di Roma.

³⁴³ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des Comitato Romano vom 03.03.1913 zum Vortrag von P. Grossi Gondi SJ am 06.03.1913 mit dem Titel: „La grande vittoria di Costantino“.

³⁴⁴ ANONYMUS, Costantino Magno e l'unità cristiana, in: CivCatt 64 (1913) Vol. II, 257–276; Zitat 275; vgl. ANONYMUS, Il XVI centenario della pace Costantiniana, in: CivCatt 63 (1912) Vol. I, 3–21.

³⁴⁵ Litterae Apostolicae vom 8. März 1913, 4–8.

4.2.1.1 Die Erinnerungsfeierlichkeiten in Rom

Um die Aufmerksamkeit der Ortskirchen auf die Erinnerungsfeiern in Rom zu lenken, wurden die diversen diözesanen Presseorgane angehalten, das römische Programm³⁴⁶ zu veröffentlichen³⁴⁷.

Die Grundsteinlegung der neuen Basilica an der Milvischen Brücke S. Croce a Via Flaminia am 18. Oktober 1912³⁴⁸ bildete den Auftakt für die Feierlichkeiten in Rom. Diese neue Kirche machte den topografischen Ort des Siegs Constantins über Maxentius am 28. Oktober 312 zu einem kollektiven Erinnerungsort in der Weltkirche, da in allen Diözesen zu ihrem Bau gespendet wurde. Einen ikonografischen Ausdruck fand diese Erinnerung in einer Gedenkmedaille in Bronze, Silber und Gold mit den Abbildungen Papst Pius X. und Constantins³⁴⁹. Die Medaille wurde weltweit verkauft und besonders Persönlichkeiten dediziert, die sich um die Organisation des Constantin-Jubiläums verdient machten.

Ein Festakt am 22. Oktober 1912 im Lateranspalast vor den Mitgliedern der päpstlichen Kurie und dem Diplomatischen Corps erinnerte an den Sieg Constantins.

Mit einer Prozession von den Domitilla-Katakomben zur constantinischen Basilica S. Sebastiano, gestaltet vom *Collegium Cultorum Martyrum*, wurde das Constantinjahr in Rom liturgisch eröffnet, um metaphorisch die Befreiung der Kirche aus ihrer Verfolgung zu feiern.

Das Bild des Erlösers „Acheropita“ wurde vom 6. bis 13. April 1913 (2. bis 3. Sonntag nach Pfingsten) in der von Constantin gegründeten Lateranbasilika zur Verehrung der Gläubigen ausgesetzt. Am 6. April fand ein Pontifikalamt in griechischem, am 13. April in lateinischem Ritus vor den Kurienbischofen und -Kardinälen, dem römischen Klerus, den römischen Seminaristen und dem Diplomatischen Corps statt. Nachmittags wurde nach dem *Te Deum* der sakramentale Segen im Beisein von Vertretern der katholischen Verbände und vieler Jugendlicher gespendet³⁵⁰. Am 10. April fand für die deutsche Kolonie in dieser Basilica ein Pontifikalamt statt³⁵¹. In der ebenfalls von Constantin gegründeten Basilica S. Peter erfolgte am 20. April 1913 (4. Sonntag nach Ostern) ein Pontifikalamt, die Vesper mit *Te Deum* und sakramentalem Segen im Beisein von Vertretern der katholischen Verbände. Am 27. April wurden in der an Constan-

³⁴⁶ Vgl. XVI Centenario della pace della Chiesa 313–1913 (Nr. 1–Nr. 15) (Rom 1912–1913); Korrespondenzblatt des Collegium Germanicum et Hungaricum, 1913, 46–49; A. DE WAAL, Die sechzehnte Saecularfeier, in: RQ 27 (1913) 75; Osservatore Romano Nr. 6 vom 06.01.1913, 1: Nel XVI Centenario Costantiniano, enthält das offizielle Festprogramm.

³⁴⁷ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11, Rundschreiben Chigis vom 03.05.1912; 11 katholische Presseorgane in Deutschland werden aufgeführt.

³⁴⁸ Osservatore Romano Nr. 288 vom 18.10.1912; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Associazione Popolare Flaminia an Chigi vom 24.08.1912: Ein Gedenkstein an die Schlacht von 312 wird an der Kirche von Prima Porta angebracht.

³⁴⁹ Eine Abbildung der Medaille in: ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, prot. 64673.

³⁵⁰ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 20, Festprogramm des „Solenne Ottavario“ vom 06.–13.04.1913 in der Lateranbasilica.

³⁵¹ ACST: Fasc. 17201.

tin erinnernden Patriarchal-Basilica Ostiense (S. Paolo fuori le mura) dieselben Liturgien zum Dank an die Befreiung der Kirche gefeiert.

Ein feierliches Triduum fand vom 2.–4. Mai 1913 in der Basilica S. Croce in Gerusalemme, die an die Hl. Helena, Constantins Mutter erinnert, mit 3 Pontifikalämtern und Vespern statt.

Einen liturgischen Höhepunkt bildete das von Papst Pius X. zelebrierte Pontifikalamt an Pfingsten (11. Mai) in Sankt Peter. Die abendliche Beleuchtung der Basiliken St. Peter, S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore, der Kreuze an den Fassaden der Kirchen in Rom und in Latium sowie die Christomonogramme, die an den Kirchenportalen und -fenstern angebracht waren, ebenso wie die Illumination von Privathäusern sollten weit über die kirchliche Öffentlichkeit hinaus Wirkung zeigen, indem sie auf die kirchliche Erinnerung an die Constantinische Wende aufmerksam machten. In der von Constantina Augusta, der Tochter Constantins gegründeten Kirche S. Agnese feierte man am Fest der Hl. Dreifaltigkeit (18. Mai 1913) einen Gedächtnisgottesdienst und das *Te Deum* mit sakramentalem Segen wieder im Beisein von Vertretern der katholischen Verbände. Es folgten liturgische Gedächtnisfeiern am 25. Mai (2. Sonntag nach Pfingsten) in der von Constantin gegründeten Basilica S. Lorenzo fuori le mura, am 8. Juni (4. Sonntag nach Pfingsten) in der constantinischen Coemeterialkirche SS. Marcellino e Pietro, am 31. August (16. Sonntag nach Pfingsten) in der an Constantin erinnernden Kathedrale von Albano Laziale³⁵² mit einer Prozession von der Katakombe bei S. Maria della Stella zur Kathedrale.

Mit einem Dank-Triduum vom 6. bis 8. Dezember 1913 in der Basilica S. Maria Maggiore, einem Pontifikalamt und einem *Te Deum* am Fest Mariä Empfängnis vor dem Bild Maria – *Salus Populi Romani* fand das Jubiläum seinen liturgischen Abschluss.

In all diesen liturgischen Feierlichkeiten wurde Gott für die Befreiung der Kirche durch Constantin gedankt und der Anspruch auf die Kirchenfreiheit unter immanentem Bezug auf die noch offene Römische Frage gegenüber dem Staat und der Gesellschaft geltend gemacht.

Die Breitenwirkung dieser Feierlichkeiten ging in Italien weit über den liturgischen Rahmen hinaus: So gelang es der Kirche sogar, katholisch-demokratische Jugendverbände der „fasci democratici cristiani“, deren Vordenker Giovanni Toniolo war, im Kontext mit den Constantin-Feiern vom 6. bis 8. September 1913 in Rom trotz aller Störmanöver antikirchlicher Kreise zu versammeln³⁵³. Als weiteres Indiz kann gelten, dass die Leitung der Azione Cattolica Italiana an

³⁵² ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 10. Schreiben Chigis an den Bischof von Albano Laziale, Antonio Kardinal Agliardi vom 25.08.1913.

³⁵³ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Relazione del Concorso internazionale ginnastico cattolico tenutosi in Roma nel settembre 1913; vgl. ebd., fasc. 10, Der Präsident der Società della Gioventù Cattolica Italiana (SGCI), Paolo Pericoli, kündigt in einem Schreiben an Chigi vom 19.03.1912 einen Nationalkongress seines Verbandes zur Erinnerung an das „Mailänder Edikt“ an; zu den „fasci democratici cristiani“ vgl. Anm. 322.

diesen Feiern aktiv teilnahm³⁵⁴ und dass die „Settimana sociale di Milano“ vom 30. November bis zum 6. Dezember 1913 unter dem Motto „La libertà civile dei cattolici“ mit Verweis auf das „Mailänder Toleranzedikt“ stand³⁵⁵.

Mit scharfer Kritik an modernen hedonistischen Lebensstilen forderte Papst Pius X. eine erneute Befreiung der Kirche: „Während wir der göttlichen Vorsehung dafür danken, daß sie die Seele Konstantins aus dem Dunkel zum Licht geführt hat, ... müssen wir heutzutage im Zeitalter des Fortschritts, der Zivilisation, der Wissenschaft, sogar von christlichen Regierungen die Freiheit zurückverlangen, die für ihre übernatürliche Mission auf Erden Lebensbedingung ist“³⁵⁶. Damit wies der Papst alle Vereinnahmungsbemühungen gerade Wilhelms II³⁵⁷ entschieden zurück. Mit gutem Grund konnte Pius X. den erfolgreichen Abschluss der Constantin-Feierlichkeiten mit der Erwartung verbinden, „che i moniti salutari del Centenario Costantiniano sieno esauriti almeno dai cattolici per la rivendicazione della libertà al trionfo della fede“³⁵⁸.

4.2.1.2 Die Constantinsfeiern in den deutschen Diözesen

In enger Kooperation mit dem Apostolischen Nuntius in München, dem späteren Kardinal Andreas (Franz; Taufname) Frühwirt (1845–1933)³⁵⁹, nahmen die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief vom März 1913, der am Osterfest, dem 6. April 1913 von allen Kanzeln verlesen wurde, das Paradigma von der *Ecclesia triumphans* mit den daran geknüpften Forderung auf³⁶⁰: Nach 300 Jah-

³⁵⁴ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Leitung der „Azione Cattolica Italiana“ an Chigi vom 02.06.1912.

³⁵⁵ Die Vorträge der „Settimana Sociale di Milano“ in: Gioventù Italiana 12 (1913); vgl. A. M. DIEUGUEZ/S. PAGANO (Hgg.), *Le carte del „Sacro Tavolo“*. Aspetti del Pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, vol. II (Città del Vaticano 2006) 821f.

³⁵⁶ Zitiert nach A. PEIFFER, *Die Befreiung des Christentums durch Kaiser Konstantin den Großen*. Vortrag gehalten bei einer Konstantinsfeier zu Speyer am Todestag Konstantins, Fronleichnam 1913 (Speyer 1913) 14.

³⁵⁷ Vgl. Kap. 4.1.2.

³⁵⁸ ASV: L'Archivio Particolare di Pio X, busta 117, Schreiben Pius X. an den Bischof von Pisa, Maffi, vom 07.02.1914.

³⁵⁹ Vgl. A. WALZ, *Andreas Kardinal Frühwirt* (Wien 1950); vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär Nr. 6566 vom 20.05.1913; ebd., fasc. 7, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär vom 20.01.1914: Die beiden Schreiben beziehen sich auf Berichte des Sekretärs des Nuntius, Mgr. Schioppa, zu den Constantinsfeiern, so Nr. 7037 vom 08.01, Nr. 7038 vom 09.01, Nr. 7042 vom 10.01, Nr. 7047 vom 14.01 und Nr. 7049 vom 15.01.1914. Weder in den Akten des ASV noch in denen des Staatssekretariats (busta separata 255 Udit. Segr.) sind sie nach Auskunft dieser Dikasterien an den Autor vom 13.11.2007 zu finden. Vgl. ASV: Arch. Nunz. Monaco, busta 275, fasc. 11, Hier findet sich ein Hinweis zum Bericht des Nuntius vom 20.05.1913, aber kein Entwurf (minuta). Eine intensive Suche durch Frau Dr. Kirsi L. Salonen, Rom, und durch ihren am ASV beschäftigten Ehemann blieb ebenfalls erfolglos (Nachricht an den Autor vom 25.05.2008).

³⁶⁰ Aufruf des Episkopates an das katholische Volk nebst Verordnung zur Feier des 1600-jährigen Jubiläums des Edikts von Mailand im Februar 313 vom 30. März 1913, in: Bonifatiusbote. Katholisches Sonntagsblatt für das Bistum Fulda vom 23.03.1913, 105f. Für die einzelnen Diözesen wurde ein „Jubiläumsbüchlein“ mit dem Apostolischen Sendschreiben vom

ren konnte sie, so die Bischöfe, als Siegerin aus der Unterdrückung und Verfolgung hervorgehen, Vertragspartnerin des nunmehr christlich gewordenen Staats und „Lehrmeisterin, Erzieherin (und, Anm. d. Verf.) Mutter der Völker“³⁶¹ werden. Angesichts des zeitgenössischen noch vorherrschenden Staatskirchentums und der laizistischen Tendenzen, Kirche und Glauben in die Bedeutungslosigkeit bzw. in die Privatsphäre abzudrängen, aber auch wegen innerkirchlicher Kontroversen im Hinblick auf den Modernismusstreit rufen die deutschen Bischöfe zur Loyalität mit der *Cathedra Petri*, um Geschlossenheit der Diözesanen und zum Zeugnis im Gebet und im öffentlichen Handeln auf: „O möchte doch die Erinnerung an jene großen Tage der Vorzeit wie ein Frühlingssturm von Rom aus durch alle Land brausen, alle guten Kräfte wecken, beleben, was erstorben, festigen, was schwach, freimachen, was gebunden ist“³⁶².

Diese Verbindung mit dem Papst, worauf der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Breslauer Kardinal Kopp, besonders hinwies³⁶³, wurde liturgisch durch Hochämter mit *Te Deum* an Pfingsten im Anschluss an das Pontifikalat in St. Peter in der *Communio* der Kirche zum Ausdruck gebracht. Ebenso anlog zu den päpstlichen Feierlichkeiten wurde in den deutschen Bistümern das Jubiläum am Fest Mariä Empfängnis mit Hochämtern und *Te Deum* beendet. Auch die Kirchenkollekten für den Bau der Basilica S. Croce a Via Flaminia und den Peterspfennig, für jede Diözese an verschiedenen Sonntagen angesetzt³⁶⁴, dienten als Symbol für die enge Verbindung der deutschen Katholiken mit der *Cathedra Petri*. Außerdem sollte während der Jubiläumszeit in Erinnerung an den constantinischen Frieden in der Messe die *oratio pro pace* gebetet werden³⁶⁵.

Das „Funktionsgedächtnis“ der deutschen Bischöfe und breiter Teile des Katholizismus, hervorgegangen aus dem bis ins frühe Mittelalter zurückreichenden „Speichergedächtnis“ an Constantin als ersten christlichen Kaiser, identifizierte sich mit den entsprechenden Intentionen Papst Pius X. Dieses „Funktionsgedächtnis“ wurde in liturgischen Riten und Vereinsfeiern³⁶⁶ implementiert und kommuniziert, setzte sich trotz aller Loyalitätsbekundungen gleichwohl von der Geschichtspolitik Kaiser Wilhelms II. an die Constantinische Wende ab³⁶⁷ und

8. März 1913 in deutscher Übersetzung und diözesane Bestimmungen zur Ausführungsverordnung zum o. g. Päpstlichen Sendschreiben zur Erlangung des Ablasses mit Ablassgebeten herausgegeben.

³⁶¹ Aufruf des Episkopats vom März 1913, 105.

³⁶² Aufruf des Episkopats vom März 1913 (Anm. 361) 106.

³⁶³ Rundschreiben Kardinal Kopp's an die deutschen Bischöfe vom 06.02.1913; vgl. ANONYMUS, Die Bedeutung des Konstantinischen Jubiläums und die Konstantinische Jubelfeier in Rom, in: Libentiusblatt für die Diözese Limburg, 1913, 114 zum Gottesdienst in der Domitilla-Katakombe.

³⁶⁴ Vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 24.02.1913; ebd., fasc. 19, Bericht des Bischofs von Speyer, Michael Faulhaber, an den Consiglio Superiore vom 17.03.1913.

³⁶⁵ Aufruf des Episkopats vom März 1913 (Anm. 361) 106.

³⁶⁶ Vgl. ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 24, Bericht über die „Jubelakademie“ des Akademischen Piusvereins Fulda, in: Akademische Piushefte Nr. 2 vom 1. März 1913, 63–68.

³⁶⁷ Vgl. Kap. 4.1.2.

trat in unübersehbare Konkurrenz zum gleichzeitig stattfindenden kaiserlichen Regierungsjubiläum³⁶⁸ und zu den Erinnerungsfeiern an die Völkerschlacht von Leipzig von 1813³⁶⁹. Der *ad limina*-Besuch der deutschen Bischöfe beim Papst in der Osterzeit³⁷⁰, die zahlreichen Pilgerzüge nach Rom im Gefolge des päpstlichen Aufrufs und des Hirtenbriefs der deutschen Bischöfe³⁷¹, einige regionale Katholikentage³⁷² und sogar die Errichtung eines Kreuzes mit der Aufschrift „IN HOC SIGNO 313–1913“³⁷³ in Messinghausen/Sauerland in Erinnerung an die Constantinische Wende belegen nicht nur die loyale Bindung breiter Schichten des deutschen Katholizismus an den römischen Stuhl Petri, sondern auch den Anspruch des Papstes und der Bischöfe auf Deutungshoheit von heilsgeschichtlich bedeutsamen Ereignissen.

Diesen Diskurs spitzte der Jesuitenpater Viktor Kolb (1856–1928), Theologieprofessor an der Universität Innsbruck, der durch seine Predigten im Wiener Stephansdom und durch seine Volksmissionen weit über den Rahmen der Universität berühmt war, geschichtstheologisch zu. Er macht die aus der 300-jährigen Martyriumszeit mit dem Sieg Constantins 312 siegreich hervorgegangene Kirche zum Signifikat seines referentiellen Diskurses in Wiesbaden am 28. September 1913³⁷⁴. Dabei dient ihm der Constantinsbogen in Rom nicht nur als Symbol des sieghaften Kreuzes, sondern als topografischer Erinnerungsort, an dem er seine Zuhörer versammeln will: „Dieser Triumphbogen ist ein Markstein im Eroberungszuge des Königs der Könige – Jesu Christi – in der Unterwerfung der Völker ...“³⁷⁵. Ebenfalls als solche Erinnerungsorte werden die *Domus Aurea* Neros und das in der Nähe sich befindliche Colosseum als Signifikate der Unterdrückung durch den Staat und die pagane Gesellschaft beschworen.

Zunächst stellt Kolb die formalrechtlichen Grundlagen des von Diocletian

³⁶⁸ Rundschreiben Kopps vom 06.01.1913 (Anm. 363) 1.

³⁶⁹ Vgl. B. DANZER OSB, In diesem Zeichen wirst du siegen!, in: Der christliche Pilger. Ein katholisches Sonntagsblatt (für das Bistum Speyer) 66 (1913).

³⁷⁰ Vgl. Hirtenbrief von Leo von Mergel, Bischof von Eichstätt vom 01.05.1913, in: St. Willibalds-Blatt Nr. 13 vom 10.05.1913, 51–53.

³⁷¹ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 6, Statistik des Consiglio Superiore zu den Pilgerzügen aus Berlin, Freiburg und Köln zwischen dem 19.04. und 18.10.1913 mit insgesamt 1260 Pilgern; vgl. Der christliche Pilger (Anm. 369) 46.

³⁷² ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 01.12.1913.

³⁷³ Vgl. Chronik Kirche St. Vitus, Kirche Messinghausen, 1996, 104; vgl. A. BRUNS, Messinghausen (Messinghausen 1985) 78–80.

³⁷⁴ V. KOLB SJ, „Konstantin“. Eine zeitgemäße Festrede auf die konstantinische Jubelfeier. Gehalten am 28. September 1913 (Wiesbaden 1913); vgl. A. EHRHARDT, Das Christentum im Römischen Reiche bis Konstantin. Rede gehalten am Stiftungsfest der Universität Straßburg am 01.05.1911 (Straßburg 1911): Die historische Tat Constantins tritt hinter die *Ecclesia triumphans* zurück; ähnlich F. MEFFERT, Konstantin der Große und die Befreiung des Christentums, Mönchenglöblich 1913; PFEIFFER (Anm. 356); R. VON ROSTITZ-RIENECK SJ, Der Triumph des Kreuzes, in: Stimmen aus Maria Laach, 86 (1914) 241–254; H. SCHÖMBGENS, Das Mailänder Edikt und das Papsttum, in: Die Sonntags-Zeitung. Organ für die Katholiken Thüringens und der Provinz Sachsen, 12. Jg., Nr. 46 vom 16.11.1913, 1 f.

³⁷⁵ KOLB (Anm. 374) 3.

erlassenen Edikts von Nicomedia dar, um dann den geschichtstheologischen Schluss zu ziehen: Da die Politik des Kaisers, die Kirche zu vernichten, erfolglos geblieben sei, wurde der Beweis ihres göttlichen Ursprungs und des göttlichen Beistands erbracht: „Erst als dieser Beweis vollgültig und für alle Zeiten erbracht war, da war’s an der Zeit, daß Gott an die Seite des wehrlosen Papstes auch den mächtigen römischen Kaiser stellte, und so das Gotteswerk der Kirche mit dem Schlußstein gekrönt wurde und dieser den Frieden Christi wahre über den Völkern. Konstantin der Große war es, auf den die Wahl des Allerhöchsten fiel“³⁷⁶.

In direkter Rezeption der Geschichtstheologie des Eusebius von Caesarea³⁷⁷ und unter Bezug auf Constantins Brief an die Provinzialen des Ostens nach seinem Sieg über Licinius 324 und auf das päpstliche Sendschreiben vom März 1913 erfüllte Constantin demnach als ein Werkzeug im Heilsplan Gottes eine providentielle Mission, die durch keine politisch-militärischen Widerstände, die Kolb detailliert darstellt³⁷⁸, aufgehalten werden konnte. Die Narrative des Eusebius von Caesarea³⁷⁹ und des Lactantius³⁸⁰ kombinierend will Kolb nicht nur im unmittelbaren Eingreifen Gottes zu Gunsten Constantins in der Schlacht am *Pons Milvius* 312, sondern auch in der Inschrift am Constantinbogen ein Dokument sehen, das dieses eminent heilsgeschichtliche Ereignis zweifelsfrei bezeugt³⁸¹. Er qualifiziert die Versuche, die Kreuzesvision als Mythos zu entlarven als „unhistorisch, denn ein Mann von der Bedeutung Constantins ist kein Träumer ...“³⁸². Als weiteren Beleg zieht er die Inschrift der von Eusebius erwähnten Constantinstatue heran³⁸³. Nach Kolb konnte die *Ecclesia triumphans* Constantin nach dem Sieg über Maxentius aufgrund ihres philosophisch fundierten Glaubens, ihrer hochstehenden Ethik und der erfolgreichen Inkulturierung ihrer Botschaft trotz Verfolgung und Unterdrückung überzeugen, der die pagane „Staatsreligion“³⁸⁴ nichts Adäquates entgegenzusetzen hatte. Der Mailänder „Freiheitsbrief“³⁸⁵ wird als Resultat eines inneren Ringens Constantins und seines revolutionären Bruchs mit der vorangegangenen 300-jährigen Christenverfolgung interpretiert.

Das Beschweigen des Sieges der Kirche in der Constantinischen Wende durch die verschiedenen Denominationen, vor allem durch den Patriarchen von Konstantinopel, hat für Kolb einen einfachen Grund: „Das Christentum, dem Konstantin die Freiheit gab, es ist das Christentum jener Kirche, die heute jubelt, wie

³⁷⁶ KOLB (Anm. 374) 5.

³⁷⁷ Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) II, 28.

³⁷⁸ KOLB (Anm. 374) 6.

³⁷⁹ Eusebius, *Vita Constantini* (Anm. 26) I, 28–29.

³⁸⁰ Lactantius (Anm. 139) c. 44, 4–6.

³⁸¹ KOLB (Anm. 374) 7; vgl. H. LAVEN, *Konstantin der Große und das Zeichen am Himmel* (Trier 1902) 10.

³⁸² KOLB (Anm. 374) ebd.

³⁸³ Eusebius, *Historia ecclesiastica* IX (Anm. 26) 9, 10–11; vgl. DERS., *Vita Constantini* I (Anm. 26) 40, 2.

³⁸⁴ KOLB (Anm. 374) 8.

³⁸⁵ KOLB (Anm. 374) 11.

und weil sie vor 1600 Jahren gejubelt hat, es ist das Christentum unserer Kirche, der einen, heiligen, katholischen und apostolischen, die auf dem Felsen steht, auf den der Finger Gottes geschrieben hat: et portae inferi – non praevalent. „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden“³⁸⁶. Folgt man Kolb, hat nur die katholische Kirche als Kirche Jesu Christi den legitimen Grund, ihre Befreiung aus der Unterdrückung durch die pagane Staatsreligion als Signifikat des Heilwirkens Gottes in der Geschichte zu feiern.

Die *Ecclesia triumphans* war auch ein dominierendes Symbol auf der Theaterbühne von 1913, um in suggestiven Szenen die zum heilsgeschichtlichen Ereignis stilisierte Constantinische Wende zu verkündigen. Anknüpfungspunkt waren die vom Jesuitenorden konzipierten und in seinen Kollegien gepflegten Schuldramen mit apostolischen Intentionen, die sich allmählich aus der Tradition der mittelalterlichen Passions- und Mysterienspiele lösten³⁸⁷. Durch Adolph Kolping (1813–1865) und die Gesellenvereine wurde diese Tradition wieder aufgenommen, um in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts die Deutungshoheit des Katholizismus auf der Bühne wieder zu gewinnen³⁸⁸.

Am Beispiel einiger Bühnenwerke zu den Constantinfeiern 1913 lassen sich referentielle Diskurse im Medium des Theaters zu Gestalt und Wirken des ersten christlichen Kaisers analysieren. In Trier wurde in dem von Wilhelm Biesten verfassten Bühnenwerk³⁸⁹ der Triumph der *Ecclesia militans* durch Constantins Politik inszeniert.

Das Spiel wurde in Versform von Sprechern in 6 Akten vorgetragen, die auf ein jeweiliges Szenenbild mit Darstellern verwiesen. Hinzu trat ein Chor, der Auszüge aus Werken Mendelssohn-Bartholdys und aus dem Trierer Gesangbuch vortrug. Im ersten Akt „Das Kreuz den Heiden eine Torheit“³⁹⁰ trägt die Kirche die Botschaft Jesu Christi in die Hauptstadt des *Imperium Romanum*, die sich als *Dea Roma* verehren lässt. Kontrastiv treten im Szenenbild die *Roma* und die Kirche mit Petrus auf. Im 2. Akt, der der Verfolgung gewidmet ist³⁹¹, führt die Kirche ihre Kinder in die Katakomben. Vor dem Prätor als Symbol des richtenden Staats steht im 2. Szenenbild die gefesselte Kirche, die einer Götterstatue zu opfern gezwungen wird. Ein gefesselter Junge und ein Greis erwarten betend den Martyrertod. Der 3. Akt bringt die Wende: Auf die flehende Bitte der Kirche, der Unterdrückung ein Ende zu bereiten, sendet Gott Hilfe: „Und der

³⁸⁶ KOLB (Anm. 374) 15; ähnlich H. GRAUERT, Konstantin der Große und das Toleranz-Edikt von Mailand. Festrede bei der Constantinfeier zur Erinnerung an die Freigabe der christlichen Religionsübung im Jahre 313 im Kgl. Odeon zu München gehalten am Sonntag, den 18. Mai 1913 (München 1913) 15–18; vgl. den Nachruf auf den späteren Präsidenten der Görres-Gesellschaft H. VON GÜNTHER in: HJ 44 (1924) 169–196.

³⁸⁷ Vgl. bes. J.-M. VALENTIN, Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554–1680), 3 Bde. (Bern 1978); R. WIMMER, Jesuitentheater, in: H. KÜESTER (Hg.), Das 16. Jahrhundert (Regensburg 1995) 149–166.

³⁸⁸ Vgl. A. PÖLLMANN OSB, Kreuzerhöhung. Historisches-liturgisches Schaustück aus der Zeit Konstantins des Großen in 3 Aufzügen und 1 Nachspiel (München 1913).

³⁸⁹ W. BIESTEN, Constantin der Große. Ein Festspiel (Trier 1913).

³⁹⁰ BIESTEN (Anm. 389) 5–8.

³⁹¹ BIESTEN (Anm. 389) 9.

Heiland hört ihr Flehen. Schau, – die Wolken sich verziehn, Tröstlich blinkt ein Stern hernieder, – Dieser Stern ist Constantin³⁹². Ganz im Sinne des Lactantius³⁹³ wird das *caeleste signum Dei* vorgetragen. Im Szenenbild erscheint Constantin, der diese Vision vor dem Hintergrund der Trierer Mondlandschaft hat. Die Schlacht an der Milvischen Brücke wird im 4. Akt³⁹⁴ inszeniert, vom Chor mit Auszügen aus dem Oratorium Judas Makkabäus von Georg Friedrich Händel (1685–1759) umrahmt und mit dem Auftritt Constantins und dem Zeigen des Labarums gekrönt. Im 5. Akt wird der „Erlass“ von Mailand³⁹⁵ so dargestellt, dass Constantin auf Gottes Inspiration hin der Kirche die Freiheit gewährt. In der szenischen Darstellung nimmt diese dieses Recht freudig entgegen, um im 6. Akt endgültig ihren Triumph zu feiern³⁹⁶. Ein Schlusschor mit einem Danklied und dem Hymnus „Fest soll mein Taufbund immer stehn“³⁹⁷ beschließt die szenische Darstellung.

Mag auf den ersten Blick diese Dramaturgie des deklamatorischen Vortrags mit szenischen Darstellungen gegenüber der des Schauspiels mit fiktionaler Handlung³⁹⁸ einfach erscheinen, so ist gleichwohl diese ganz auf persuasive Wirkung abgestimmte Form Biestens nicht zu unterschätzen. Indem die in Versform vorgetragenen sechs Narrative auf eine jeweils eigene szenische Präsentation zielen, fokussieren sie die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf das visualisierte Signifikat der *Ecclesia triumphans*, mit der sie sich identifizieren konnten. Constantin ist dabei bloß Mittel zum Zweck, da er den Sieg der Kirche durch das Heilswirken Gottes vollstreckt. Gerade auf der Bühne musste dieses siegverheißende Signifikat für den um seine politisch-kulturelle Selbstbehauptung kämpfenden Katholizismus als Mittel seiner Stärkung und Zuversicht gelten.

4.2.2 Das „Toleranzedikt“ von Mailand 313 als normatives staatskirchenrechtliches Symbol

Wurde der Sieg der *Ecclesia militans* 312 über den paganen Staat zur Voraussetzung gemacht für die Tatsache, dass die *Ecclesia triumphans* den Frieden mit dem konvertierten Constantin als Repräsentant des nunmehr christlichen *Imperium Romanum* erst ermöglichte, so war es in diesem Referenzdiskurs nur konsequent, den constantinischen Frieden mit der befreiten Kirche zum normativen, transhistorischen Maßstab zu machen, an dem die entsprechenden Staat-Kirche Beziehungen in Deutschland, teilweise auch in Frankreich, gemessen wurden.

³⁹² BIESTEN (Anm. 389) 13 f.

³⁹³ Lactantius (Anm. 139) c. 44, 4–6.

³⁹⁴ BIESTEN (Anm. 389) 16–20.

³⁹⁵ BIESTEN (Anm. 389) 21 f.

³⁹⁶ BIESTEN (Anm. 389) 23–25.

³⁹⁷ BIESTEN (Anm. 389) 26 f.

³⁹⁸ Vgl. u. a. F. FLINTERHOFF, *In hoc signo vinces! Schauspiel in 3 Akten aus den Tagen Constantin des Großen*, (München/Recklingshausen 1913); J. ECKENSKORN, *Christus siegt. Schauspiel in 4 Akten aus der Zeit Konstantins* (München 1913); mit liturgischen Elementen PÖLLMANN (Anm. 388).

Der Bischof von Speyer und spätere Kardinal von München, Michael von Faulhaber (1869–1952), machte auf dem Katholikentag von Metz 1913 die Constantinische Wende ganz im Sinne der Interpretation Papst Pius X. und der *Civiltà Cattolica* zum beherrschenden Thema dieser öffentlichen Demonstration des deutschen (Laien-)Katholizismus.

Die durch die Mailänder Vereinbarung 313 gewährte Religionsfreiheit wird von Faulhaber unter rechtstheologischen Aspekten so verstanden, dass die Kirche „eine freie rechtsfähige Gesellschaft (ist, Anm. d. Verf.), die in der Ausübung ihrer von Gott erhaltenen Mission sich selbständig betätigen und hierin von keiner Macht der Erde tyrannisiert werden darf“³⁹⁹. Der Rechtsanspruch der Kirche *divini iuris* sei von Constantin anerkannt und in die Form eines Vertrags mit ihr gebracht worden, der ein traditionelles Recht, verbindlich auch für alle späteren christlichen Kaiser, begründete.

So kann Faulhaber auch das „Mailänder Edikt“ als Gründungsurkunde der „staatsbürgerlichen Freiheit der Kirche“⁴⁰⁰ qualifizieren. Constantin habe so als Werkzeug der *Providentia Dei* die durch keine staatliche Repression aufzuhaltende ethisch-spirituelle Macht der Kirche erkannt, so dass er sie in die ihr durch göttliches Recht verbrieftete Freiheit entließ und sie damit ihr segensreiches Wirken für das teilweise noch pagane *Imperium Romanum* ungehindert entfalten konnte.

In die Tradition der die kirchliche *libertas* respektierenden christlichen Herrscher stellt Faulhaber den Merwoinger Chlodwig, den „fränkischen Konstantin“⁴⁰¹ und die mittelalterlichen Kaiser des *Sacrum Imperium Romanum* von Karl dem Großen an.

Diese auch für seine Gegenwart vorbildliche constantinische abendländische Kirchenfreiheit kontrastiert Faulhaber mit der Entwicklung des byzantinischen, cäsaropapistischen Staatskirchentums, zu dem allerdings auch Constantin beigetragen habe: „Der extrem freundliche Staat kann der Freiheit der Kirche gefährlicher werden als der kirchenfeindliche Staat“⁴⁰². Sowohl den Gallikanismus als auch den Febronianismus und den Josephinismus sieht der Bischof von Speyer in der von Byzanz grundgelegten Tradition. Dem die Kirchenfreiheit garantierenden „Mailänder Toleranzedikt“ Constantins stellt Faulhaber als abschreckendes Beispiel das „Toleranzedikt“ Josephs II. von 1781 gegenüber, das den „Haß gegen alles Katholische“⁴⁰³ geduldet und die Kirche geknebelt habe. In scharf antiliberaler Volte wird Joseph II. als ein Kaiser dargestellt, „der mit Bezug auf die Kirche Freiheit Knechtschaft nennt und Knechtschaft Freiheit“⁴⁰⁴. Faulhaber macht die Aufklärung für die Umkehr der von Constantin gesetzten Maßstäbe verantwortlich: Folglich musste für die Kirche die negative Religions-

³⁹⁹ M. VON FAULHABER, Das Mailänder Edikt und die Freiheit der Kirche, in: Der christliche Pilger 66 (1913) 274–275, 282 f. und 290 f.; Zitat 274.

⁴⁰⁰ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰¹ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰² FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰³ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰⁴ FAULHABER (Anm. 399) 275.

freiheit von geringer Wirksamkeit sein, da ihr die positive abrogiert wurde. Die Perversion des Freiheitsgedankens, so der Bischof, fand ihren Höhepunkt in der Französischen Revolution mit ihrer die Freiheit der Kirche bedrohenden Stoßrichtung. In der Tatsache, dass in der Paulskirchenverfassung vom 28. März 1849⁴⁰⁵ und in der preußischen Verfassung vom 31. Januar 1850⁴⁰⁶ die positive Religionsfreiheit Verfassungsrang hatte, sieht er den „Geist vom konstantinischen Religionsedikt“⁴⁰⁷. Dagegen werden von ihm die Kulturkampfgesetze als „ein Galgen der kirchlichen Freiheit, Geist vom diokletianischen Blut-edikt“⁴⁰⁸ bezeichnet.

Über das Signifikat des Mailänder Toleranzedikts 313 führt Faulhaber seinen Diskurs zum Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872⁴⁰⁹, „so daß die deutschen Katholiken im Jahre 1913 das Toleranzedikt von Mailand und das Intoleranzedikt von Berlin zusammen feiern können“⁴¹⁰. Constantin habe Rechtsentscheidungen nicht wechselnden Mehrheiten oder Maßnahmen von Verwaltungsbehörden überlassen.

Faulhaber begründet seine Forderung nach Aufhebung des Jesuitengesetzes von 1872 naturrechtlich: „Die bürgerliche Freiheit ist kein Gnadenalmosen, sie ist eine Rechtsforderung, ein *Suum cuique*. Das Jesuitengesetz erscheint uns im Spiegel des konstantinischen Freiheitsediktes als eine des deutschen Namens, der deutschen Führerstellung im Kulturleben unwürdige Rechtskarikatur, als eine um 1600 Jahre veraltete Schließkette der religiösen Freiheit“⁴¹¹.

Ganz im Sinne der naturrechtlichen Tradition, des Canonischen Rechts und der Enzyklika *Quanta cura*“ mit dem Syllabus Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864⁴¹² listet Faulhaber die Freiheitsrechte der Kirche als *Societas perfecta* gegenüber dem Staat auf, ohne eine *potestas indirecta* nach der Lehre Roberto Bellarminos SJ (1542–1621) für das Petrusamt *expressis verbis* zu stipulieren⁴¹³. Unter Bezug auf Constantin betont der Bischof von Speyer, dass die Freiheitsgarantie für die Kirche eine ordnungspolitische Wirkung für das Gemeinwohl zur Folge habe. Er führt im Einzelnen die Lehr- und Bekenntnisfreiheit vor allem im Schulunterricht, die Freiheit der Kirche, sich eigene Verfassungs- und Verwaltungsstrukturen mit dem Petrusamt an der Spitze zu geben, das Recht auf Kul-

⁴⁰⁵ Verfassung des deutschen Reiches vom 28.03.1849, §§ 144 und 147.

⁴⁰⁶ Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat vom 31. 1. 1850, Art. 12.

⁴⁰⁷ FAULHABER (Anm. 399) 282.

⁴⁰⁸ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴⁰⁹ Gesetz, betreffend den Orden der Gesellschaft Jesu. Vom 4. Juli 1872, in RGBl. 1872, S. 253.

⁴¹⁰ FAULHABER (Anm. 399) 282.

⁴¹¹ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴¹² P. PIUS IX., Encyclica „*Quanta cura*“ vom 08. 12. 1864 mit „Syllabus errorum“ (DH 2901–2980): 55 Error: *Ecclesia a Statu statusque ab Ecclesia seiungendus est.*

⁴¹³ R. BELLARMINO SJ, *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* (Rom 1610); vgl. neuerdings W. SCHMIDT-BIGGERMANN, *Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel*, in: A. FIDORA/J. FRIED/M. LUTZ-BACHMANN/L. SCHORN-SCHÜTTE (Hgg.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, (Berlin 2007) 163–178.

tusfreiheit, das Jurisdiktionsrecht über ihre Gläubigen und das Recht auf eigene Besitzstände an.

So wie Faulhaber den constantinischen Frieden als normative Rechtsidee interpretiert, ist es nur konsequent, dass er gegen die staatskirchliche Bevormundung der Kirche im aufgeklärten (Spät-)Absolutismus und gegen die strikte Trennung von Kirche und Staat einem rechtlich geregelten kooperativen Dualismus zwischen Staat und Kirche, wie er trotz aller Asymmetrien in Deutschland anzutreffen sei, den Vorzug gibt⁴¹⁴. So gibt Constantins Kirchen- und Christianisierungspolitik als Signifikat für den Bischof den universalen, transhistorischen Maßstab ab: „Konstantin führt den Namen des Großen nicht nur, weil er den Meilenstein einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung setzte, mehr noch, weil er als erster unter den Zäsaren den neuen großen Gedanken faßte: Mit kleinlichen Polizeimaßnahmen läßt sich eine Religion mit göttlichem Wahrheitsgehalt nicht unterdrücken“⁴¹⁵.

Gegegenüber dem französischen Modell der Trennung von Kirche und Staat nach dem Gesetz vom 5. Dezember 1905, in dem Faulhaber die Legalisierung des zur Herrschaft gekommenen antikirchlichen Laizismus sieht⁴¹⁶, hat er für das amerikanische Modell ein gewisses Verständnis, da nach ihm der „religiöse Charakter des öffentlichen Lebens im allgemeinen gewahrt“⁴¹⁷ sei. Er kann sich sehr wohl die Kirche ohne jede verfassungs- oder völkerrechtliche Absicherung durch den Staat vorstellen: „Die Jahrhunderte vor dem konstantinischen Freibrief sind der Säkularbeweis in Blutschrift dafür, daß die römische Kirche auch ohne Staatshilfe lebensfähig bleibt“⁴¹⁸. Gleichwohl sieht der Bischof in der Trennung des Staats von der Kirche den Auftakt von der Loslösung des Gemeinwesens von jeder Religion und damit von jeder sittlichen Ordnung: „Gallia docet“⁴¹⁹.

Die Bemühungen des deutschen Katholizismus, sich mit dem wilhelminischen Staat zu versöhnen, unterstützt Faulhaber mit seiner Argumentation: Er begründet das deutsche Modell einer staatskirchenvertraglichen Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat nicht nur naturrechtlich mit den von der Kirche vermittelten, vopolitischen normativen Grundlagen des Gemeinwesens, sondern auch mit der nationalen Loyalität der Kirche: „... auf der Fahne Konstantins steht geschrieben: Das Kreuz führt auch zu nationalen Triumphen“⁴²⁰.

Der Bischof von Speyer weiß die persuasive Wirksamkeit seiner Rede auf dem Katholikentag zu Metz unweit der französischen Grenze einzuschätzen, wenn

⁴¹⁴ FAULHABER (Anm. 399) 290 f.

⁴¹⁵ FAULHABER (Anm. 399) 290.

⁴¹⁶ Gleich J. B. SÄGMÜLLER, Die Trennung von Kirche und Staat. Eine kanonistisch-dogmatische Studie (Mainz 1907), in Antwort auf das Trennungsgesetz der Französischen Republik vom 05. 12. 1905.

⁴¹⁷ FAULHABER (Anm. 399) 290.

⁴¹⁸ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴¹⁹ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

⁴²⁰ FAULHABER (Anm. 399) ebd.

er dezidiert gegen laizistische und kulturkämpferische Tendenzen⁴²¹ auf das Christogramm verweist, auf das Constantin als Sieg verheißendes Symbol in seinem Kampf gegen Maxentius gesetzt habe: „Das ist die Jubiläumsgabe des Katholikentages im konstantinischen Jahr: ein flammendes Gelöbniß auf die siegreiche Standarte des Kreuzes: Kirche Gottes, freigeborene Königsbraut des Kreuzes ... deine deutschen Katholiken wollen die Ehrenlegion deines Kreuzes, die Wehrkraft deiner Freiheit sein“⁴²².

4.2.3 Die Constantinische Wende als Wegbereiter für die weltgeschichtliche Bedeutung der Kirche

Der Jesuitenpater Viktor Kolb argumentiert in katechetischer Absicht wie viele kirchlichen Multiplikatoren in seinem referentiellen Diskurs zu den welt-historischen Folgen des „Mailänder Edikts“⁴²³. Nach Kolb war die Versittlichung von Gesellschaft und Kultur gerade angesichts der Barbareninvasionen in der *renovatio imperii*, die erst die *translatio imperii* der Karolinger ermöglichte, nicht denkbar ohne die von Constantin befreite Kirche mit dem Petrusamt an ihrer Spitze⁴²⁴.

Den protestantischen Historiker Ferdinand Gregorovius (1821–1891)⁴²⁵ zitierend, stellt Kolb das christliche Rom, indem er die *urbs* zur Quelle aller Kultur Europas erklärt, als das dominierende Signifikat des christlich-humanistischen Selbstverständnisses mit universalem Geltungsanspruch dar, das in der *Providentia Dei* mit ihrem universalen Heilswillen begründet ist“. Diese habe sich Constantins auch insofern als Werkzeug bedient, als im Gefolge der Gründung Constantinopels als politischer Hauptstadt die Kirche die *urbs* als Sitz des Petrusamtes über den Apostelgräbern zur Metropole ihrer spirituellen und kulturellen Ausstrahlung machen konnte. Kolb stellt dem relativierenden Historismus die geschichtstheologische Methodologie entgegen, die das Signifikat der *Ecclesia triumphans* von 312/13 enthistorisiert und in einen providentiellen Zusammenhang stellt, der die Verheißung Jesu Christi an Petrus (Mt. 16, 17–19) einschließt und sein Telos im eschatologischen Reich Gottes auf Erden haben wird, das die politischen Mega-Organisationen der Geschichte wie das *Imperium Romanum*, das byzantinische Reich, das Reich der Karolinger und das Heilige Römische Reich (Deutscher Nation) transzendieren und die Kirche zur Vollendung führen wird.

Ähnlich geschichtstheologisch begründet sieht die *Civiltà Cattolica* ganz im Sinne des christlichen Fortschrittdenkens in der Constantinischen Wende den Durchbruch zu einer institutionalisierten Kultur der *Caritas* und des Reiches Gottes, das die Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte bestimmt: „Per

⁴²¹ Vgl. Kap. 4.1.1.

⁴²² FAULHABER (Anm. 399) 291.

⁴²³ Vgl. K. ROMEIS OFM, *Wie wurde das Christentum Weltreligion* (Wiesbaden 1914).

⁴²⁴ KOLB (Anm. 374) 12–14.

⁴²⁵ F. GREGOROVIVS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 7 Bde. (München 1978) hier: Bd. I, 1, 1–10.

noi cattolici poi significò, significa e significherà sempre il primo passo allo stabilimento del regno di Dio nella società, come tale, nelle sue leggi, nella sua vita“⁴²⁶. Wenn gerade von den der *Cathedra Petri* loyal verpflichteten Jesuiten die zunehmenden Apostasie von den Normen und theologischen Fundamenten des Christentums diagnostiziert wird, erhält die durch die Constantinische Wende ermöglichte Christianisierung der Welt einen verpflichtenden Imperativ, der nicht nur an die kulturellen Koordinaten Europas erinnert, sondern die naturrechtlichen Grundlagen der menschlichen Kultur überhaupt beschwört: „Eppero dobbiamo conchiudere che la società contemporanea non potrà risorgere dalla abiezione in cui è caduta, se non con rimettere in onore la memoria della grande opera pacificatrice di Costantino Magno, e perciò stesso ritornare al culto della unità, libertà e moralità cristiana“⁴²⁷.

So verwies P. A. Vaeth SJ in seinem Vortrag „Constantine's Edict of Toleration and its Historical Significance“ am 19. April 1913 in Bombay auf die durch Constantins Religionspolitik ermöglichte Inkulturation des christlichen Glaubens in die antike griechisch-römische und germanische Welt als Signifikat und Vorbild für die noch als Aufgabe gestellte Evangelisierung der Kulturen Asiens⁴²⁸.

Fazit: Die Constantinische Wende: Beginn der Kontinuität der Kirchengeschichte als referentielles Symbol mit normativem Geltungsanspruch im Funktionsgedächtnis der Katholischen Kirche

Als Ergebnis vorliegender Untersuchungen kann festgehalten werden, dass die von Michel De Certeau SJ diagnostizierte Dichotomie von Geschichte als Wissenschaft und Geschichte als in Traditionen und Narrativen verwurzelte Lebenspraxis⁴²⁹ im Zusammenhang mit den Constantin-Diskursen 1913 im kirchlichen Bereich kaum, in der säkularen Öffentlichkeit allerdings signifikant ausgeprägt war. Dazu trug die von Dölger organisierte und erbrachte historiografische Produktion wesentlich bei: Ihr gelang nicht nur die Überwindung spätaufgeklärter Constantin-Paradigmata und die Initialzündung für neue Ansätze in der gesamten Constantin-Forschung überhaupt, sondern sie war auch mit der älteren heilsgeschichtlichen Perspektive in der katholischen Historik, Kirchengeschichtsschreibung und Katechese kompatibel, die der Constantinischen Wende als Beginn der erstaunlichen Kontinuität der Kirchengeschichte ihren historischen Stellenwert und ihren referentiellen Symbolwert auch für die Diskurse des beginnenden 20. Jahrhunderts zuwies.

Die in der Folge der Erklärung der Synode von Barmen 1934 und der zweiten

⁴²⁶ ANONYMUS, Le feste centenarie dell'Editto di Costantino e il dovere die Cattolici, in: CivCatt 64 (1913) Vol. 1, 3–13; Zitat 9.

⁴²⁷ ANONYMUS, Costantino Magno e la moralità cristiana, in: CivCatt 64 (1913) Vol. 3, 397–409 und 677–691.

⁴²⁸ ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 22; P. A. VAETH SJ, Constantines Edict of Toleration and its Historical Significance, in: The Examiner, Bombay, Nr. 17, vol. 64 vom 26.04.1913, 162–164.

⁴²⁹ Vgl. methodologische Vorüberlegungen, S. 215.

Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands 1956 aufbrechende Diskussion um das Ende des „Constantinischen Zeitalters“ auf evangelischer Seite vermochte somit das heilsgeschichtliche Verständnis der Constantinischen Wende im Funktionsgedächtnis der Katholischen Kirche auch über das II. Vaticanum hinaus nicht zu erschüttern.

Liste der benutzten Archivalien

ACST: Fasc. 1720: Entwurf eines Aufrufs De Waals an die katholischen Professoren und Studenten aller Hochschulen; ACST: Fasc. 17201.; Annalen Abtei Maria Laach 1914, Sig. II A 303 (Handschrift), Sig. I A 23a (Typoskript).; Annalen der Abtei St. Hildegard Dezember 1913 – Januar 1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 2, Schreiben des Kardinal-Staatssekretär Raphael Merry del Val an Kardinal Francesco de Paola Cassetta vom 24.01.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 255, fasc. 4, Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 14.01.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, prot. 64673.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 4, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär Nr. 6566 vom 20.05.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 6, Statistik des Consiglio Superiore zu den Pilgerzügen aus Berlin, Freiburg und Köln zwischen dem 19.04. und 18.10.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 7, Schreiben Frühwirts an den Kardinal-Staatssekretär vom 20.01.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariats an den Brevekanzler vom 14.07.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Schreiben des Staatssekretariat an den Chargé d’Affaires de Prouse, Baron von Rotenhan vom 25.07.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 8, Relazione del Concorso internazionale ginnastico cattolico tenutosi in Roma nel settembre 1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 9, Schreiben Wilperts an den Consiglio Superiore vom 20.04.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 10.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11, Rundschreiben Chigis vom 03.05.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 11–28.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Leitung der „Azione Cattolica Italiana“ an Chigi vom 02.06.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 13, Schreiben der Associazione Popolare Flaminia an Chigi vom 24.08.1912.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben des Conte Vincenzo Macchi an Ricardo Saur de Samper vom 03.10.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 14, Schreiben Macchis an Ricardo Saur de Samper vom 03.10.1914.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 24.02.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 18, Bericht des Bischofs von Augsburg, Maximilian von Lingg, an den Consiglio Superiore vom 01.12.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 19, Bericht des Bischofs von Speyer, Michael Faulhaber, an den Consiglio Superiore vom 04.03.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 20, Festprogramm des „Solenne Ottavario“ vom 06.–13.04.1913 in der Lateranbasilica.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des Comitato Romano vom 03.03.1913 zum Vortrag Kirschs „La cristianità e la gerarchia in Roma sotto Costantino“ am 10.04.1913.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 21, Einladung des Comitato Romano vom 03.03.1913 zum Vortrag von P. Grossi Gondi SJ am 06.03.1913 mit dem Titel: „La grande vittoria di Costantino“.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 22.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 24.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 25.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 26, Discorso di Sua Santità Pio Papa X ai pellegrini convenuti in Roma in occasione del Giubileo Costantiniano.; ASV: Segr. Stato, anno 1914, rubr. 48, fasc. 30, Protokoll der Sitzung des Consiglio Superiore vom 04.02.1912.; ASV: L’Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Toniolos an Pius X. vom 02.07.1911.; ASV: L’Archivio Particolare di Pio X, busta 86, Schreiben Pius X. vom 14.07.1911.; ASV: L’Archivio Particolare di Pio X, busta 117, Schreiben Pius X. an den Bischof von Pisa, Maffi, vom 07.02.1914.; ASV: Arch. Nunz. Monaco, busta 275, fasc. 11.