

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	16 (1969)
Heft:	1
Artikel:	Konstantin und die "Konstantinische Ära"
Autor:	Schmidinger, Heinrich
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760424

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HEINRICH SCHMIDINGER

Konstantin und die «Konstantinische Ära» *

Welt und Kirche stehen in einer Stunde tiefgreifender Veränderungen: Wer wollte dies bei aller gebotenen Zurückhaltung gegenüber so allgemeinen Redensarten leugnen? Manche sagen, die Christenheit stünde am Ende des sogenannten «Konstantinischen Zeitalters». Die Diskussion über die dieses Zeitalter herbeiführende «Konstantinische Wende» hat geradezu einen schlagwortartigen Charakter angenommen¹. In der Regel ist man sich darüber einig, daß das neue Verhältnis der römischen Staatsgewalt zur christlichen Kirche, das Konstantin herbeiführte, von weltgeschichtlicher Bedeutung war. Unterschiede bestehen in der Beurteilung der Tragweite dieses Ereignisses für das Christentum, «je nach dem weltanschaulichen Standort oder dem Kirchenbegriff dessen, der eine Wertung versucht»². Manche sagen mit R. Hernegger, die Kirche habe mit ihrer zunehmenden Hellenisierung und schließlich ihrem Erliegen der «Konstantinischen Versuchung» einen «Sündenfall» begangen, der keine Episode geblieben ist, sondern sich zu einem neuen geschichtlichen Weg verhärtet hat und «vom Geist des Evangeliums immer weiter fortführen sollte ... bis zur Gegenwart»³. Die einen sehen darin die Begründung der Abhängigkeit der Kirche vom Staat, andere den ersten Schritt zur Machtkirche, die ihre Stellung

* Die vorliegenden Ausführungen geben im wesentlichen den Inhalt eines Vortrags wieder, der am 18. November 1966 vor der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft in Bern gehalten wurde.

¹ Vgl. K. BAUS, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (=Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, Freiburg–Basel–Wien 1963) 472 ff.

² BAUS 476.

³ R. HERNEGGER, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche (Olten 1963) passim, vgl. P. STOCKMEIER, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, in Hist. Jahrb. 82 (1963) 1 ff.

mit beträchtlichen Mitteln sichert und die Beherrschung der ihr wesensfremden profanen Kulturgebiete erstrebt⁴.

Für alle, ob sie diese Deutung verteidigen oder bekämpfen, ist der Ausgangspunkt Kaiser Konstantin. Wie verschieden er auch in seinem Verhältnis zum christlichen Glauben beurteilt werden mag, daran, daß Konstantin römisch dachte, auch der Religion und dem Christentum gegenüber, ist nicht zu rütteln⁵. Als religio licita gehörte das Christentum zum *ius publicum* und damit zur Kompetenz des Kaisers. Wir Westeuropäer denken – wie H. Berkhof betont hat – bewußt oder unbewußt von christlichen Traditionen getragen, beim Wort Religion zunächst an einen Glauben, an etwas Innerliches, an ein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott⁶. Mit diesem Begriff läßt sich bei der römischen Religion wenig anfangen. Die Religion der Römer hat fast keine persönlichen und individuellen Elemente. Sie ist nicht Sache des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft, ist eine Staatsfunktion. Deshalb ist Religion eine Pflicht ersten Ranges für jeden Bürger, ohne Rücksicht auf dessen persönliche Überzeugung. Die Erfüllung dieser kultischen Staatspflichten hat eine doppelte Bedeutung: sie soll die Gunst der Götter erwerben und durch den gemeinsamen Kult das Reich zu einer Einheit zusammenfassen, die den Staat stark macht gegen jeden Angriff und gegen jede Unterhöhlung⁷.

Das ist auch weiterhin die durch Aussagen des Kaisers selbst belegte Auffassung Konstantins, nachdem er einmal davon überzeugt ist, daß nicht die alten Staatsgötter, sondern der Gott der Christen der wahre Gott ist, der über Lohn und Strafe verfügt. Was für Konstantin die Religion und speziell das Christentum wichtig macht, sind nicht die dogmatischen Lehrsätze, sondern eine Kult- und Gebetsgemeinschaft, deren einheitliches Beten und Opfern die Reichseinheit garantiert und den Schutz des höchsten Wesens – *do ut des* – sozusagen erzwingt⁸.

⁴ Vgl. J. HALLER, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*, I (Urach u. Stuttgart 1950²) 49 ff.

⁵ Vgl. Literaturangaben zu dieser Frage bei K. ALAND, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, in: *Studia Patristica*, vol. I (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 63 = V. Reihe, Bd. 8, Berlin 1957) 549 f. dazu auch noch L. VOELKL, *Der Kaiser Konstantin: Annalen einer Zeitenwende*, München 1957.

⁶ H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*. Aus dem Holländischen übersetzt von G. W. Locher (Zürich 1947) 14.

⁷ BERKHOF 15.

⁸ Vgl. BERKHOF 54 ff.

Es ist das, was H. Dörries die «Staatsnähe» der Religion nennt oder das «Regentenverständnis des Religiösen»⁹.

Die Uneinigkeit einer so verstandenen christlichen Religion gefährdet die Einheit des Kultes und damit indirekt die Einheit des Reiches. Sobald Konstantin feststellen muß, daß eine solche Uneinigkeit durch dogmatische Differenzen entstehen kann – was dem römischen religiösen Denken an sich eher fernlag –, interessiert er sich auch für solche Unterschiede der Lehre. Dazu wird er sehr bald, fast schon beim ersten Bekanntwerden mit dem Christentum, veranlaßt. Es geht ihm dabei dann – grob gesagt – nicht so sehr darum, die Richtigkeit einer dogmatischen Lehrmeinung herausstellen zu lassen, sondern um den Versuch, möglichst rasch die Mehrheit auf eine dieser Sondermeinungen festzulegen, die dann eben zur *lex*, zum *nomos*, wird, während die Andersdenkenden *ipso facto* zu Reichsfeinden gestempelt werden. Konstantin vermeidet zunächst eine Einmischung in innere kirchliche Angelegenheiten, greift aber dann aus dem angeführten Grund zuerst in die donatistischen und darauf in die arianischen Streitigkeiten ein. Ist die Kirche selbst nicht imstande, die Einheit in der pflichtgemäßem Gottesverehrung herzustellen, so muß der Kaiser als Gottes Werkzeug eingreifen. Mit der Einheit in der Kirche und im Kult steht und fällt ja sein ganzes Lebenswerk, zu dem nach seiner Überzeugung Gott ihn erwählt hat.

Als Mittel für eine solche Vereinheitlichung der Lehrmeinungen und damit der wahren Gottesverehrung boten sich die Synoden an. Abgesehen von dem möglichen Beispiel des sogenannten Apostelkonzils (Apg. 15, 6–29), verdanken derartige kirchliche Versammlungen ihren Ursprung wohl einfach dem Bedürfnis der Bischöfe, über gemeinsame Anliegen zu beraten und zu beschließen. Daß für die Ausbildung der Synode, die im 3. Jh. bereits zu einer ständigen Einrichtung geworden ist, auch die Provinziallandtage von Bedeutung waren, steht damit nicht im Widerspruch. Wie man aus den Akten des Donatistenstreites, besonders aus dem Brief an Papst Miltiades wohl schließen darf¹⁰, versteht Konstantin die Synode zunächst als außerordentlichen Gerichtshof. Der Natur der Materie entsprechend waren die Richter

⁹ H. DÖRRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Abh. d. Akademie d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Dritte Folge Nr. 34, Göttingen 1954) 259.

¹⁰ Eusebius, Kirchengeschichte V, 18–20, ed. E. Schwartz, Die christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Eusebius II, 2 (Leipzig 1908) 887 f.; vgl. DÖRRIES 20 f.

Bischöfe, die vom Kaiser berufen werden, dem natürlich auch die Bestätigung des Urteils zukommt. Wie die Bischöfe selbst ihre Aufgabe und ihre Tätigkeit verstanden haben mögen, ist für diese Auffassung zunächst nicht von Bedeutung.

Nach den Erfahrungen im Westen empfahl sich diese Methode auch für den großen arianischen Streit über die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und damit die Gottheit Christi und führte zur Synode von Nicaea. Konstantin lädt die Bischöfe ein, die wie hohe kaiserliche Beamte den *cursus publicus* benützen. Die auf der Synode Exkommunizierten – dies ist das richterliche Synodalurteil *quoad personas* – werden vom Kaiser verbannt. Der Kaiser führt also das Urteil aus. Der Kaiser publiziert auch die Beschlüsse des Konzils als Reichsgesetz. Es ist typisch, daß im Kaiserbrief an die Gemeinden nach dem Konzil von dogmatischen Dingen kaum die Rede ist, dagegen von der kultischen Frage des Osterfesttermins, die hier fast als Hauptgegenstand der Tagesordnung erscheint¹¹. Es ging dem Kaiser weniger um die dogmatische Formulierung als solche als um die Einheit. So ist es nicht verwunderlich, daß er in dem Augenblick, da der Eifer der strengen Nizäner die Einheit zu stören drohte und diese Nizäner sich als eine Minderheit herausstellten, die Nizäner, vor allem Athanasius von Alexandrien, bekämpfte, als hätte das Nicaenum gar nicht stattgefunden. Es geht dem Kaiser eben um die «Staatsnähe» der Religion, um den Kult, für den es zweitrangig ist, was man sich dabei denkt. Wie im römischen Reich zuerst die heidnische Religion, so wird jetzt die christliche vom Staat in den Dienst seiner Selbstbehauptung gestellt. Auch jetzt geht es dem Staat wieder um das «*do ut des*», um die Erringung der Gunst des Himmels und um die Stärkung der Reichseinheit durch eine gemeinsame, gesetzlich festgelegte Ideologie. Damit tritt die christliche Religion an die Stelle der alten Staatsreligion und mußte, ob sie wollte oder nicht, den Charakter dieser Staatsreligion annehmen. Sie wurde eine Funktion des Staatslebens und lief damit Gefahr, daß ihr Glaube in vielen Fällen in einen äußerlichen, allgemein verpflichtenden Kultakt entarten konnte. Daß für Konstantin nicht nur die Staatsraison, sondern auch das theokratische Bewußtsein eine Rolle gespielt hat, sei dabei nicht ausgeschlossen¹².

¹¹ Eusebius, *Vita Constantini* III, 17, ed. A. Heikel, *Die christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Eusebius I (Leipzig 1902) 84 f.

¹² Vgl. DÖRRIES 241 ff.

Die Kirche ist mit dieser Auffassung einverstanden und nimmt die ihr zugesetzte Stellung an. Beide Parteien, Nizäner wie Antinizäner, suchen Hilfe, Schutz und Entscheidung des Kaisers. Man stand so unter dem Eindruck der Wendung von 313 und war so fest davon überzeugt, Konstantin sei der gottgesandte Retter der Kirche, daß es als Torheit empfunden worden wäre, diesem Retter das Recht abzusprechen, die Kirche von ihren inneren Konflikten zu befreien. Die Athanasianer wandten sich 335 an einen hohen Beamten mit der Bitte, die Anklagen gegen sie vor den Kaiser zu bringen, der darüber entscheiden möge. Als im gleichen Jahr eine Synode in Tyros Athanasius absetzte, appellierte dieser nicht an eine höhere kirchliche Instanz oder an eine andere Synode, sondern eilte nach Konstantinopel und nötigte dem Kaiser eine Audienz ab¹³.

Ist es verwunderlich, daß sich die Christen nach den Jahren schwerer innerer und äußerer Belastung, vor allem in den östlichen Reichsgebieten, in einem geradezu «bedenkenlosen Enthusiasmus» dem «Kaiser ihres Glaubens» zuwandten? Kann man von den damaligen Bischöfen erwarten, daß sie bei der theokratischen Wertung des christlichen Kaisers die Gefährdung sahen, die mit dem neuen Verhältnis zwischen Staat und Kirche, das sich nun anbahnte, gegeben war¹⁴? Standen nicht dem Verlust des Ausleseprinzips der Verfolgungszeit und der Gefährdung der Kirche durch staatliche Bevormundung gewaltige positive Möglichkeiten gegenüber, wie die Freiheit, sich ungehemmt dem Ausbau des innerkirchlichen Lebens und der Erfüllung des missionarischen Auftrags zu widmen, die Möglichkeit, die Aufgabe einer Verchristlichung der profanen Kultur und des öffentlichen Lebens in Angriff zu nehmen und ein eigenes, vom Christentum geprägtes Geistesleben zu entwickeln? Gewiß, die große Gelegenheit ist die große Versuchung. Aber war es darum der Kirche erlaubt, zu entsagen, in die Wüste oder in die Katakomben auszuweichen? Sie würde sich aufgegeben haben, hätte sie selbstgenügsam vor dem Tor, das sich ihr erschloß, anhalten wollen.

Wir dürfen auch nicht vergessen: nicht nur Konstantin, auch die Christen seiner Zeit dachten «antik», d. h. sahen in der Religion eine Sache des *ius publicum*. «Die Vorstellung von einem religiös notwendig neutralen Staat gegenüber einer pluralistischen Gesellschaft ist für den

¹³ Eusebius, *Vita Constantini* IV, 42, ed. A. Heikel, a. a. O. 134 f. und Athanasius, *Werke II: Die Apologien*, ed. H.-G. Opitz (Berlin und Leipzig 1935) 86, 2–12; vgl. DÖRRIES 114 ff. u. 119 ff.

¹⁴ Vgl. BAUS 477 f.

Beginn des 4. Jahrhunderts anachronistisch»¹⁵. Es ist eine übertreibende Verzeichnung des wahren Bildes, wenn man der nachkonstantinischen «Machtkirche» die reine, noch biblisch denkende, Märtyrer zeugende Kirche gegenüberstellt. Abgesehen davon, daß man in neuester Zeit viel zurückhaltender geworden ist mit der Rede von den «jahrhundertelangen Verfolgungen», kommt es zur staatsgesetzlichen Verfolgung von Decius an bis zum Toleranzedikt des Galerius gerade deshalb, weil die Kirche im 3. Jahrhundert solche Macht und solchen Einfluß gewonnen hatte, daß für das Imperium nur mehr zur Entscheidung stand, sie auf Leben und Tod zu verfolgen oder so ins staatliche Leben einzubeziehen, wie es der Haltung der Kirche entsprach¹⁶.

Die Urkirche war immer bereit, im Staat die gottgesetzte Autorität zu sehen. Wie H. Rahner gegenüber P. Giloth¹⁷ betont, ist sich «die Kirche der Urzeit auch im vorkonstantinischen Imperium nie als kleine Herde der Jenseitigen vorgekommen, Sosehr sie in jedem Augenblick ihrer Existenz um ihre eschatologische Transzendenz wußte und bereit war, dafür blutiges Zeugnis abzulegen, sosehr war sie sich auch – von der Verfolgung nur eben behindert – ihrer innerweltlichen Stellung bewußt»¹⁸.

Immer wieder mahnen die Apologeten des 2. Jahrhunderts den Staat an seine Pflicht, die wahre Religion zu schützen¹⁹, und Origenes träumt von einem christlichen Imperium, das der Welt den Frieden sichert²⁰. Immer machtvoller tritt im 3. Jahrhundert die Kirche mit ihrer hierarchischen Regierungsgewalt der weltlichen Macht gegenüber. Die staatspolitische Korrespondenz der Kaiser Gallienus (260) und Aurelianus (271) mit den katholischen Bischöfen von Alexandria und Antiochia «bedeutet Anerkennung der organisierten Kirche als eines Faktors im öffentlichen Leben, dessen Existenz man nicht mehr ignorieren kann».

¹⁵ BAUS 477 f.

¹⁶ Vgl. H. RAHNER, Konstantinische Wende? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft, in: Stimmen der Zeit 167 (1960/61) 421; neugedruckt in: H. Rahner, Abendland, Reden und Aufsätze (Freiburg – Basel – Wien) 186–198.

¹⁷ P. GILOTH, Kirche an der Schwelle der Zukunft, in: Hochland 53 (1960/61) 97–106.

¹⁸ RAHNER 421.

¹⁹ Vgl. STOCKMEIER 14 f.; RAHNER 421.

²⁰ Origines, Adversus Celsum VIII, 63–70, ed. P. Koetschau, Origines Werke II (Leipzig 1899) 280–287; vgl. andere Beispiele bei STOCKMEIER 16 f. und RAHNER 421; vgl. ders., Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 35 ff., 69 f.

te»²¹. Die Verfolgung hat den Christen zwar schwere Verluste beigebracht, aber die Organisation der Kirche nicht erschüttert. Ja das Christentum hat in der Zeit vor der «konstantinischen Wende» nicht nur «seiner Glaubenslehre Elemente der antiken Philosophie zugeführt, sondern auch seiner Organisation Lebensformen der staatlichen Umwelt dienstbar gemacht» und wurde beinahe «zu einem Staat im Staate»²².

Die grundsätzliche Neigung der Kirche zu einer «konstantinischen Wende» reicht also viel weiter zurück, ja «gehört in den Ursprung der christlichen Staatslehre» (Römer 13, 1–7)²³. Daher ist auch die von Konstantin herbeigeführte Verbindung des Christentums mit der römischen Staatsgewalt viel nüchterner zu beurteilen, kommt ihr nicht die umstürzende und epochemachende Bedeutung zu, die man ihr vielfach zuschreiben will. Wenn schon Tertullian den Satz prägen konnte «Der Kaiser gehört eher uns, denn er ist von unserem Gott eingesetzt»²⁴, dann «ist die Wurzel der konstantinischen Wende in der grundsätzlichen Bereitschaft der Kirche zu suchen, mit dem Staat zusammenzuarbeiten in der Anerkennung auch der staatlichen Gottgewolltheit und damit der staatlichen Pflicht zum Schutz und zur Förderung der Kirche – wenngleich unter Wahrung der Freiheit des Staates vor kirchlicher Ingerenz und der Freiheit der Kirche vor fromm getarnter Beherrschung durch Staatspolitik»²⁵. Auf diesem Hintergrund erscheint das religionspolitische Programm Konstantins mehr als Erfüllung denn als Wende. Freilich ist dabei zuzugeben und nicht zu übersehen, daß die Trennungslinie zwischen Staat und Kirche nun sehr dünn wird und ständig der Gefahr eines Durchbruchs ausgesetzt ist.

Wenn man von einer «Katastrophe» spricht, die sich mit der «konstantinischen Wende» ereignet hat, so liegt der «Sündenfall» nicht darin, daß die Kirche mit der Welt in innigste Berührung kam, sondern wie sie es getan hat. Er ist darin zu sehen, daß sie den «Kniefall vor dem Kaiser tat», sich in weltlichen Reichtum, in weltliche Macht und Würde kleiden ließ, im Kreuz vor allem das Zeichen eines weltlichen Sieges sah und – in furchtbarer Verblendung – als die eben Verfolgte

²¹ E. CASPAR, Geschichte des Papstums I (Tübingen 1930) 84 f.

²² J. VOGT, Constantinus der Große, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum III (Stuttgart 1957) 310 f.

²³ RAHNER 422; vgl. VOELKL 54.

²⁴ Tertullian, Apologeticum 31, 1, ed. H. Hoppe, Corpus Script. Eccl. Lat. 69/I (1939) 82 u. E. Dekkers, Corpus Christianorum I (1954) 143.

²⁵ RAHNER 422.

ihrerseits zur Verfolgung übergang, gestützt auf das weltliche Schwert die Ketzer verfolgte, manchmal weit intoleranter wurde, als man mit ihr selbst verfahren war, durch ihren Pakt mit der weltlichen Herrschermacht in eine Abhängigkeit geriet, deren böse Folgen sie alsbald selbst erfuhr, die aber aufzugeben sie nicht mehr willens war angesichts der weltlichen Positionen, die sie bezogen hatte und in denen sie sich wohlfühlte.

Doch kehren wir zum Kaiser zurück. Die Kirche akzeptierte das Selbstverständnis kaiserlicher Macht in Kirchensachen, sagten wir. Dem steht gegenüber, daß Konstantin und seine Nachfolger auch eine gewisse Eigenständigkeit der Kirche anerkennen, vor allem auf dem Gebiet der Lehre. Und wo immer sich die Kaiser als Christen fühlen, können sie gar nicht anders, als einen Bezirk anzuerkennen, wo sie der Kirche unterworfen sind: das priesterliche Pneuma, das ihnen nicht gegeben ist.

Der Kaiser steht in und über der Kirche, woraus sich eine gewisse Zwiespältigkeit des kaiserlichen Selbstverständnisses als Herr der Kirche ergibt. Die Kaiser bevorzugen es, ihre Herrschaft über die Kirche mit Hilfe der kirchlichen Institutionen auszuüben und verzichten auf dieses Mittel nur dann, wenn sie keine andere Möglichkeit sehen. Die Kirche ihrerseits hat gegen diese Kaiserherrschaft so gut wie nie etwas einzubwenden, solange sich der Kaiser ihrer Organe bedient, und setzt mit ihrem Widerstand erst dann ein, wenn entweder diese Organe prinzipiell übergegangen werden, oder wenn sich der Kaiser als Häretiker außerhalb der Kirche stellt. Hier lebte und wirkte als verborgene Widerstandskraft auch im Machtbereich des spätromischen bzw. byzantinischen Autokrators der dualistische Gedanke, wie er im Evangelium grundgelegt war und die Auffassung der Christen in der vorkonstantinischen Periode beherrscht hatte. An der Festlegung dieses Verhältnisses von Staat und Kirche hat sich in Byzanz, dem Römischen Reich im Mittelalter, nichts Entscheidendes mehr geändert, solange es ein Byzantinisches Reich gab²⁶.

In Byzanz, dessen System für die östlichen Kirchen, vor allem auch für Rußland maßgebend wurde, gibt es keinen Sektor des kirchlichen Lebens, in dem der Kaiser nicht das letzte Wort hat, weil die Kirche so in den Staat eingegliedert ist, daß sie ein Teil des Staates und seiner

²⁶ Vgl. H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (= Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Hdb. d. Altertumswissenschaft II, 1, München 1959) 36 f.

Einrichtung wird. «Im theologischen und staatlichen Denken der Byzantiner sind Staat und Kirche keine getrennten oder auch nur trennbaren Institutionen, sondern Erscheinungsweisen ein und derselben Christenheit, Erscheinungsweisen, die nicht ohne einander denkbar sind. So ist die Idee einer Zweigewaltenlehre in Byzanz nicht denkbar. Wo Ansätze dazu erscheinen, handelt es sich nicht um die Konkurrenz zweier perfekter Sozietäten, sondern um einen Verteilungsschlüssel»²⁷. Der Kaiser ist somit im Osten in die Hierarchie eingegliedert, und zwar als ihre Spitze.

Das Abendland beginnt seine Geschichte ebenfalls mit einem politisch-religiösen Monismus, aber dieser hat zu einem guten Teil andere Wurzeln als im Byzantinischen Reich. In Byzanz geht die Fülle der Gewalt von Christus auf den Kaiser über, der als Gottes Stellvertreter alle Bereiche des Imperium Christianum betreut. Im Abendland des Frühmittelalters dagegen teilt sich die priesterlich-königliche Gewalt Christi und stellt sich in den beiden großen Sozialordnungen des Regnum und des Sacerdotium dar. Das ist nicht im Sinne eines wirklichen Dualismus zu verstehen, denn Regnum und Sacerdotium sind ja nur die integrierenden Bestandteile eines einzigen sozialen Körpers, der ecclesia universalis, aber doch im Sinne eines Neben- und Füreinander. Daher hat der weltliche Herrscher im Abendland nie eine so beherrschende «monistische Stellung» erlangt wie der griechische Kaiser²⁸.

Das dualistische Element, das, wie bereits betont, auch in Byzanz nicht ganz fehlte, war also in die Einheitskultur des jungen Abendlandes viel tiefer eingesenkt. Die enge Verflechtung von Politischem und Religiösem ließ es leicht zu einem Austausch und einer Angleichung der Funktionen, einer *imitatio*, kommen: das Königtum nahm einen priesterlichen, das Priestertum einen königlichen Charakter an. Wenn das Königtum stark war, konnte es sich sogar zu einem Priesterkönigtum entwickeln, das manche Parallelen zum byzantinischen Kaiser aufweist. Es gab aber auch die entgegengesetzte Bewegung, die ihrem Priestertum weltliche Herrschaft eintrug²⁹. Je mehr das Abendland seine Kultur

²⁷ BECK 1. c.; vgl. A. MICHEL, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204), in: Ostkirchliche Studien 2 (1953) 1–35, 89–109; 3 (1954) 1–28, 133–163.

²⁸ Vgl. Fr. KEMPF, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt, in: *Saggi storici intorno al Papato* (Miscellanea Historiae Pontificiae XXI, Roma 1959) 119 ff.; ders., Zur politischen Lehre der früh- und hochmittelalterlichen Kirche, in: Zeitsch. f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 47 (1961) 316 ff.

²⁹ Vgl. P. E. SCHRAMM, Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte, in: *Studi Gregoriani* II (Roma 1947) 403 ff.

entfaltete, desto stärker mußten dann die allzu primitiv vereinten Elemente seiner Kultur auseinandertreten. Damit wurde auch der zugrundeliegende Dualismus immer stärker offenbar und stellte seit der Reformzeit des 11. Jahrhunderts das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat mit einer für die weitere Zukunft geltenden Unerbittlichkeit heraus, wie sie in der so ganz anders angelegten Welt des Byzantinischen Reiches undenkbar war und daher auch mit zum Schisma mit dem Westen führte.

Wenden wir uns nach den Erörterungen über die Stellung Konstantins und seiner Nachfolger zur Kirche im Osten und im Westen, sowie über das Selbstverständnis der christlichen Herrscher nun der Frage zu: Wie sieht die Nachwelt, sehen das Mittelalter und die Reformation Konstantin und wie beurteilen sie sein Werk?

Konstantin wird, wie Werner Kaegi sich ausdrückt, «in seinem mittelalterlichen Nachleben zu mehr als einer großen historischen Erinnerung. Er wird zu einem bedeutungsschweren Symbol. Name und Bild Konstantins symbolisieren für diese Jahrhunderte das Zusammenleben der christlichen und kirchlichen Gemeinschaft mit dem römisch-staatlichen Reich als eine einzige Gemeinde, eine *civitas*»³⁰. Es ist nur natürlich, daß der Ruhm und das Andenken Konstantins mit dieser Form des Zusammenlebens verknüpft sind und dessen Intensität widerspiegeln. Sobald daher die Einheit von Staat und Kirche im abendländischen Investiturstreit in Spannung gerät, wird auch das Andenken Konstantins diskutabel³¹.

Lebt der erste christliche Herrscher im Osten als Heiliger, als Isapostolos und Heilbringer fort, so erscheint er im Westen in der Silvester-Legende als der Befreiung vom Aussatz suchende Kranke, dem durch Vermittlung der Apostelfürsten und ihres Nachfolgers, Papst Silvester, Heilung und Heil geschenkt wird. Das Bemühen um eine Erhöhung des Papsttums dem mächtigen Kaisertum gegenüber soll der Befreiung der Kirche aus der staatlichen Bevormundung dienen. Leo I.

³⁰ W. KAEGI, Das Nachleben Constantins, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 8 (1958) 300 f.; zum Ganzen vgl. auch E. EWIG, Das Bild Konstantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: Hist. Jahrb. 75 (1956) 1–46; ferner D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali* (Milano 1964).

³¹ Vgl. G. LAEHR, Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Diss. Berlin (Eberings Historische Studien 166, Berlin 1926) 27 ff.

strebt innerhalb des Imperiums einen geistlichen Prinzipat an, der dem weltlichen gleichgeordnet ist³², während noch im gleichen Jahrhundert sein Nachfolger Gelasius I. in seiner Zweigewaltenlehre zum ersten Mal die Stellung des Papsttums gegenüber dem byzantinischen Kaisertum grundsätzlich formuliert³³. Das Erlahmen des byzantinischen Einflusses in Italien und die Hinwendung des Papsttums zum Frankenreich kann das Bild Konstantins nicht unberührt lassen und rückt es in helleres Licht. Diese «Wende» bildet die Voraussetzung für die berühmte Fälschung der sogenannten Konstantinischen Schenkung³⁴. Hier geht es in konsequenter Weiterführung der päpstlichen Politik seit dem Ende des 4. Jahrhunderts dem Fälscher darum, «dem Papsttum zu dem universalen geistlichen Primat auch die Nachfolge im Prinzipat im Westen zuzuschreiben»³⁵.

Wir können hier das Bild Konstantins in der Geschichtsschreibung und Dichtung nicht im einzelnen verfolgen, sondern nur einige markante Beispiele herausgreifen. In der Umgebung Kaiser Ottos III. wird die *Donatio Constantini* samt der Silvester-Legende als Fälschung abgelehnt³⁶. Das bleibt zunächst ein vereinzelter Fall. In der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst nehmen nämlich fast alle Konstantin als Vorbild auf ihre Fahne. Für die kaiserliche Partei galt er als der große vorbildliche Universalkaiser, der die ganze christliche Welt glücklich regierte. Ihre Gegner verehrten in Konstantin den untertänigen, freigebigen Kaiser und gehorsamen Beschützer der Kirche. Die vermittelnden Stimmen lobten Konstantin als jenen hervorragenden Universalherrscher, der als frommer Beschützer der Kirche zwischen geistlichem und weltlichem Bereich wohl zu unterscheiden vermochte.

³² Vgl. C. MIRBT – K. ALAND, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I (Tübingen 1967⁶) 206 ff. nr. 441; H. M. KLINKENBERG, Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Großen, in: Zeitsch. f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 38 (1952) 46 ff.; P. STOCKMEIER, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (= Münchener theol. Studien I, Hist. Abt. 14, München 1959) 210 f.

³³ MIRBT – ALAND 222 f. nr. 462.

³⁴ Jetzt H. FUHRMANN, Das *Constitutum Constantini* (Konstantinische Schenkung) (MG. *Fontes iuris Germanici antiqui in us. schol.* X, Hannover 1968); vgl. ders., Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht, in: DA 15 (1959) 523–540 und: Konstantinische Schenkung und Abendländisches Kaisertum, ib. 22 (1966) 63–178.

³⁵ KAEGI 301.

³⁶ MG DO III 309; vgl. P. E. SCHRAMM, Kaiser, Rom und *Renovatio*, Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit I (Berlin 1929) 161 ff., II, 65 ff.

Der aus dem Hause der Babenberger stammende Bischof Otto von Freising, der große Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, stellt die Schenkung selbst nicht in Zweifel. Er wagt auch nicht, die römische Überlieferung der Taufe Konstantins durch Papst Silvester zu verwerfen, erklärt jedoch die Erzählung der Heilung vom Aussatz und der daran sich schließenden Bekehrung für apokryph³⁷. Seine berühmte *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* ist aus der düsteren Befürchtung geboren, daß die durch Konstantin herbeigeführte Vereinigung der beiden civitates, des Reiches und der Kirche, zu einer «civitas permixta», die bisher das Kommen des Antichrist aufgehalten habe, nun am Zerbrechen sei. Für ihn war das gleichbedeutend mit dem Ende der Geschichte und der Welt.

Konstantin steht, wie W. Kaegi hervorhebt, für Otto von Freising an einem Wendepunkt der Weltgeschichte; er schließt mit dessen Erscheinen sein drittes Buch ab, nachdem er das zweite dem Reich Alexanders des Großen und das erste den Weltreichen des Orients gewidmet hatte³⁸. Die Echtheit des *Constitutum Constantini* steht für ihn außer Zweifel. Was ihn bewegt, ist die Frage, ob Konstantin befugt gewesen sei, der Kirche die Regalien zu übertragen, und ob es der Kirche erlaubt war, sie anzunehmen³⁹. Er führt zwar Gründe für die Rechtmäßigkeit dieser Vereinigung von Weltlichem und Geistlichem an, wagt aber doch keine eigene Entscheidung.

Bernhard von Clairvaux geht schon einen Schritt weiter und übt Kritik. Er erinnert den Papst daran, daß Petrus nicht mit Edelsteinen und Seide geschmückt, nicht auf einem weißen Pferd, noch umgeben von Leibwächtern und Dienern einhergezogen sei darin sei er nicht Petrus, sondern Konstantin gefolgt⁴⁰. Bernhards Vorwurf richtet sich also nicht gegen die Kirche, daß sie das reiche Geschenk des Kaisers angenommen habe, und er stellt nicht Silvester als Sinnbild der Verweltlichung dem Apostelfürsten gegenüber, sondern Konstantin.

³⁷ *Ottonis episcopi Freisingensis Chronica IV*, 1, ed. A. Hofmeister (MG. SS. rer. Germ. in us. schol., Hannoverae et Lipsiae 1912) 185; jetzt auch: Ausgewählte Quellen zur deutschen Gesch. d. Mittelalters. Freiherr vom Stein – Gedächtnisausgabe XVI, hg. v. W. Lammers (Darmstadt 1961) 300/1; vgl. KAEGI 307.

³⁸ KAEGI 308.

³⁹ «Constantinum ecclesiae iuste regalia contulisse et ecclesiam licite suscepisse»: *Chronica IV*, Prologus, ed. Hofmeister 182; ed. Lammers 294/5; vgl. LAEHR 62 ff.

⁴⁰ «Petrus hic est, qui nescitur processione aliquando vel gemmis ornatus vel sericis, nec tectus auro, non vectus equo albo nec stipatus milite nec circumstre-

Wie Gerhoch von Reichersberg⁴¹ sieht auch Giraldus Cambrensis in Konstantin den christlichen Idealherrscher, der jedoch trotz seiner vorbildlichen Frömmigkeit durch die Vermischung des Weltlichen mit dem Geistlichen für ihn ein Werkzeug des Teufels wurde. Bei Girald findet sich zuerst die Geschichte von dem Wehruf des Engels über die Schenkung Konstantins und von dem Gift, das damit in die Kirche fiel⁴². Diese Geschichte begegnet uns auch bei Walther von der Vogelweide⁴³, der beklagt, daß Konstantin nicht voraussah, wie viel Übles aus seinen Schenkungen entstehen würde⁴⁴.

Die Waldenser und Katharer erklärten, durch Papst Silvester sei der Abfall von der evangelischen Wahrheit erfolgt und durch die konstantinische Schenkung habe die Römische Kirche aufgehört, Christi Kirche zu sein⁴⁵. Der Minorit Johannes von Winterthur beklagt in seiner Chronik wie Girald und Walther von der Vogelweide, daß jene Engelsstimme nur zu wahr gesprochen habe. Denn die Schenkung Kaiser Konstantins legte trotz bester Absicht doch den Grund zum verhängnisvollen Zwist zwischen Kaiser und Papst und all den unerträglichen Leiden, die diese Spaltung mit sich bringt. Aus Habsucht sei die Kirche zu einer feilen Dirne geworden⁴⁶.

pentibus septus ministris. – In hoc successisti non Petro, sed Constantino»: De Consideratione IV, 3, ed. Migne PL. 182, 776; vgl. LAEHR 50 f.

⁴¹ Opusculum de edificio Dei c. 21, ed. E. Sackur: MG. Lib. de Lite 3, 152; Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus I. c. 283 und Gerhohi praepositi Reichersbergensis Opera inedita I, edd. D. ac O. Van den Eynde et A. Rijmersdael (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 8, Romae 1955) 108 f.; De investigatione Antichristi c. 27: Lib. de Lite 3, 335 f., c. 31: l. c. 340, c. 72: l. c. 392 f.; Commentarius in psalmum LXIV: l. c. 445; De quarta vigilia noctis c. 12: l. c. 511 f., c. 17: l. c. 517; vgl. LAEHR 51 ff.; P. CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie (Wiesbaden 1960) 43, 130 ff.

⁴² Ebenfalls in gleich vierer seiner Werke: Gemma ecclesiastica II, 38: Giraldi Cambrensis opera II, ed. I. S. Brewer (London 1862) 360; De invectivebus VI, 27; ibid. I (1861) 192; De principis instructione I, 18: ibid. VIII, ed. G. F. Warner (1891) 87 f.; Speculum ecclesiae IV, 39: ibid. IV, ed. I. S. Brewer (1873) 350 f.; zitiert bei LAEHR 72 nr. 61.

⁴³ Die Gedichte Walther von der Vogelweide, ed. C. v. Kraus (Berlin – Leipzig 1936¹⁰) 32; vgl. LAEHR 72 nr. 172 ff.

⁴⁴ Die Gedichte Walther 12 f.

⁴⁵ Vgl. LAEHR 176 ff.

⁴⁶ Die Chronik Johanns von Winterthur, hg. v. Fr. Baethgen, MG SS. rer. Germ. NS. III (Berlin 1924) 226 f; vgl. LAEHR 174 f.

Auch Dante läßt im Purgatorio eine Stimme vom Himmel rufen:

«O navicella mia, co mal se' carca –
Welch böse Last, mein Schifflein, dich beschwerte!» (Purg. 32, 129).

Wohl aus der Erfahrung eines politischen Papsttums klagt der Dichter:

«Ahi Costantin, di quanto mal fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote
Che dà te prese il primo ricco patre!» –
«Ach Konstantin, wie viel des Unheils streute nicht deine Taufe,
vielmehr jene Schenkung, die euren ersten reichen Vater freute!»
(Inferno 19, 115–117).

Wenn Dante den Kaiser mit schwerem Tadel verschont und trotz schlechter Frucht, die sein Handeln zeitigte, die gute Absicht gelten läßt, so schwingt doch ein Ton leiser Verachtung mit:

«Sotto buona intenzion che fè mal frutto
Per cedere al pastor si fece greco» –
«In guter Absicht tat er Schlechtes und ward zum Griechen, um dem
Papsttum nicht im Weg zu stehen» (Paradiso 20, 56 f.).

Weist der Dichter in der Divina Commedia vor allem auf die Früchte hin, die diese Schenkung trotz der «buona intenzione» des Gebers getragen hatte, so will er in der Monarchia den Beweis der rechtlichen Illegitimität der Schenkung erbringen: «quia Constantinus alienare non poterat Imperii dignitatem nec Ecclesia recipere» (III, 10). Am Schluß des zweiten Buches der Monarchia ruft er aus: «O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam, si nunquam infirmator ille Imperii tui natus fuisset, vel nunquam sua pia intentio ipsum fefellisset! – Wie glücklich wärst du Volk, ruhmbedecktes Italien, wenn jener Schwächer des Reiches nie geboren wäre und nie eine fromme Absicht ihn getäuscht hätte!» (II, 11) ⁴⁷. Petrarca sieht Konstantin bereits in der Hölle ⁴⁸.

Wenn Cola di Rienzo am 31. Juli 1347, dem Vorabend seiner Ritterweihe, zu einem rituellen Bad in die Wanne des Baptisteriums im Lateran

⁴⁷ Vgl. KAEGI 311; LAEHR 127 f.

⁴⁸ Il Bucolicum Carmen, ed. A. Avena (Padova 1906) 124 u. 219; vgl. dazu auch E. EWIG 35 der berichtet, daß schon Elipondus von Toledo Konstantin in die Hölle versetzt hat; zitiert von KAEGI 311 f. n. 29.

steigt, in der nach der Legende Konstantin mit der Taufe Heilung vom Aussatz gefunden hatte⁴⁹, so «soll damit das ‘si fece greco’ wieder rückgängig gemacht und Konstantin als römische Autorität in Erinnerung gebracht werden»⁵⁰. Der Tribun will in seiner Nachfolge die Souveränität des römischen Volkes wieder herstellen und dieses aus den Fesseln der Barbaren befreien.

Die Kritik an der Schenkung und an deren Berechtigung läßt das Andenken Konstantins, zumindest in der Gestalt, die es in der Silvester-Legende angenommen hatte, im allgemeinen unangetastet. Aber die Diskussion war erwacht, und von der konziliaristischen und antikurialen Haltung des Basler Konzils bestimmt, erweist Nikolaus von Kues das *Constitutum Constantini* als Fälschung. Ihm folgen in der philologisch-historischen Kritik mit eigenen schlagkräftigen Argumenten Lorenzo Valla, Enea Silvio Piccolomini und Reginald Pecock^{50a}.

Vallas Schrift wurde in der Ausgabe und Übersetzung Ulrichs von Hutten von großer Bedeutung für die Reformatoren. Sein Nachweis der Fälschung war mitbestimmend für Martin Luthers Anklage gegen das Papsttum, die darin gipfelt, daß in Rom der Antichrist regiere. «Aber das Bild Konstantins blieb auch in Luthers Geist in unangetasteter Ehrwürdigkeit bestehen. Die Erinnerung an ihn erhält durch die Reformation sogar einen neuen Glanz, denn jene uralte Einheit von irdischer und himmlischer Bürgerschaft, von Kirche und Staat, die Konstantin begründet hatte, erstand durch Luther und trotz ihm in neuer, moderner Form im protestantischen Landeskirchentum deutscher Prägung und in seinem *Summus episcopus*, dem Fürsten»⁵¹.

Werner Kaegi weist darauf hin, daß dem Reformator Luther Kaiser Karl V. als neuer Konstantin erschienen sein mag, als er im Sommer 1520 in seiner Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation über des christlichen Standes Besserung» das Programm für ein künftiges Reform-Konzil aufstellte. Denn wie in Nicaea sollte der Kaiser das Konzil einberufen, schützen und vielleicht präsidieren. «Auch das berumpftiste Concilium Nicenum hat der Bischof zu Rom noch berufen

⁴⁹ Vgl. P. PIUR, *Cola di Rienzo. Darstellung seines Lebens und seines Geistes* (Wien 1931) 105 ff.

⁵⁰ KAEGI 312.

^{50a} Vgl. G. LAEHR, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters, in: *Quell. u. Forsch. aus ital. Anl. u. Bibl.* 23 (1931/32) 151 ff.

⁵¹ KAEGI 314.

noch bestetigt, sondern der Keysser Constantinus unnd nach yhm viel ander keysser desselben gleichen than, das doch die allerchristlichsten gewesen sein»⁵². Die Leitung der Kirche durch den Landesfürsten, die dann in den lutherischen Territorien den neuen Typ bestimmte, fand im konstantinischen Vorbild Rechtfertigung und Symbol⁵³.

Doch wie im Mittelalter zu Walthers Zeit klingt auch jetzt wieder der Wehruf des Engels in den Lüften über das Gift, das in die Kirche geflossen sei. Die Kritik, die z. B. Sebastian Franck erhebt, kommt «vom linken Flügel der Reformation», dem Kreis der Täufer und Spiritualisten, die den Reformatoren vorwarfen, den Grundsatz der Innerlichkeit und Freiheit des Glaubens, der am Anfang des Protestantismus gestanden hätte, aufgegeben und weltliche und kirchliche Dinge, Staat und Kirche erneut miteinander vermischt zu haben⁵⁴. Jetzt ist es nicht mehr die Ausstattung der Kirche mit weltlichen Gütern, die den Engel zu seinem Wehruf im Geiste der Täufer drängt, sondern die Fragwürdigkeit des Christentums des Kaisers: «Als nun Constantinus getauft ist worden, sagen etlich, sey ein stim in lüfftten gehört worden: ‹Ein gifft oder pestilentz ist gfallen in die kirchen›, welch etlich auszlegen und dahin deuten als sey ym in seiner bekörung nit ernst gewesen»⁵⁵. Hier wird nicht mehr an einem einzelnen Regierungsakt wie der Donatio Kritik geübt, ob sie nun als echt oder unecht angesehen wird, sondern der Angriff richtet sich gegen den Kaiser selbst, jedenfalls gegen das Bild, das die Silvester-Legende geschaffen hat. Die Stelle bei Franck lässt die Vermutung deutlich werden, Bekehrung und Taufe Konstantins seien wohlberechnete politische Akte gewesen. «Damit ist das Heiligenbild Konstantins in seinem Wesen getroffen»⁵⁶.

Aber die bei Franck sich meldende Kritik dringt nicht durch. Erst die Aufklärung zerstört das erbauliche Bild des frommen Kaisers, in dem sie gegen die christliche Konstantinslegende auf die heidnische zurückgreift, die bei Zosimus und Kaiser Julian ihren Ursprung hat. Nach dieser hatte Konstantin «durch seine Verwandtenmorde so viel

⁵² Luthers Werke in Auswahl. Unter Mitwirkung von A. Leitzmann hg. v. O. Clemen I (1912) 372, zitiert bei KAEGI 314 n. 34; vgl. E. ISERLOH in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin, IV (Freiburg – Basel – Wien 1967) 69 f.

⁵³ KAEGI 315.

⁵⁴ Vgl. ISERLOH 196 f.

⁵⁵ Sebastian Franck, Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel (Straßburg 1531) 150 a ff.; vgl. K. RÄBER, Studien zur Geschichtsbibel Sebastian Francks (Basel 1952), zitiert bei KAEGI 315.

⁵⁶ KAEGI 316.

Blutschuld auf sich geladen, daß keine heidnische Religion ihn mehr habe entsühnen wollen. So sei ihm nur der Sprung in den Abgrund des Christentums, dessen Priester gerne verziehen, übriggeblieben»⁵⁷. Voltaire verurteilt den Kaiser mit harten Vorwürfen und beschuldigt ihn, der Barbarei die Tore geöffnet zu haben⁵⁸.

Mit Edward Gibbon setzt dann jedoch die wissenschaftliche Forschung ein, die in zunehmendem Maße Konstantin und seinem Werk wieder gerechter wird⁵⁹. Gibbon allerdings und Jacob Burckhardt⁶⁰ sehen in der Bekehrung Konstantins politischen Opportunismus, berechnende Taktik ohne einen religiösen Antrieb. So betrachtet, erscheint das Handeln Konstantins als ein Meisterstück kaiserlicher Diplomatie, «als ein Herumwerfen des Staatssteuers», eben als eine richtige Wende, die die Kirche mit der Preisgabe ihrer bisherigen Überzeugung beantwortet habe⁶¹. Die Quellen über Konstantin, denen sich seither die Forschung zuwandte, zeigen dagegen, wie wir im ersten Teil unserer Überlegungen sahen, ein «anderes und differenzierteres Bild der geschichtlichen Wirklichkeit» und erlauben den Schluß, daß sich Konstantin «aus innerer Überzeugung» dem Christentum zugewendet hat⁶².

Brechen wir hier ab und kehren wir nach dieser Betrachtung des Verhältnisses Kaiser Konstantins zur Kirche und der Antwort der Kirche darauf sowie der Wertung seiner Person und seines Werkes durch das Mittelalter und die Reformation nochmals zum Ausgangspunkt der Beurteilung der «konstantinischen Wende» zurück. Kann man von einer mehr als sechzehn Jahrhunderte dauernden Fehlentwicklung des «konstantinischen Modells» der «Machtkirche» im Westen sprechen? Die Vertreter dieser Ansicht übersehen den unermüdlichen und für das Abendland letztlich doch «siegreichen Kampf der Kirche um die Freiheit ihrer Sendung in die Welt», der sie aber nicht hinderte, die Rechte des

⁵⁷ KAEGI 317; vgl. J. VOGT, Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Großen, in: *Historia* IV, 1 (1955) 339–352; K. ALAND 594 f.

⁵⁸ *Oeuvres complètes de Voltaire, de l'imprimerie de la Société Littéraire Typographique XXXIX*, 107 ff.; bei KAEGI 318 f.

⁵⁹ E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. by J. B. Bury II, (London 1901³) bes. 202 ff. u. 288 ff.

⁶⁰ J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Großen. Große illustrierte Phaidon-Ausgabe* (Wien o. J.) 250 ff.

⁶¹ Vgl. STOCKMEIER, *Konstantinische Wende* 4 ff.

⁶² K. ALAND 600; vgl. dazu J. VOGT, Die Bekehrung Constantins, in: *Relazioni X Congresso internazionale delle scienze storiche* 6 (Roma 1955) 733–779.

Staates in einer Weite anzuerkennen, daß sie uns nahezu in Erstaunen versetzt. Man könnte Beispiele genug dafür anführen, daß es in der Kirche auch nach dem ersten christlichen Kaiser immer so etwas wie eine «antikonstantinische Wende» gab. «Gewiß, es gab Mächte und Ideen in der Kirche, die zur gewaltsamen Sachsenbekehrung, zu den Stedingern und zur Missionierung der Heiden mit dem ritterlichen Schwert führten. Aber darf man darüber die wahrhaft christlichen Grundsätze eines Ambrosius über die Heidenmission vergessen oder die biblisch lautere angelsächsische Missionspolitik Gregors des Großen oder den Heroismus der siedelnden Zisterzienser, der Franziskaner in Marokko und China», der späteren Missionsorden bis auf unsere Zeit? ⁶³

Ob man das «konstantinische Zeitalter» wegen kirchlichen Anspruchs auf Macht in der Welt oder «wegen einer obersten Weisungsbefugnis in Sachen des Naturrechts» verurteilt, immer geht es hier um eine einseitige oder zumindest um eine unausgeglichene Erfassung der geschichtlichen Wesensstruktur der Kirche. «Innerweltliche Immanenz und eschatologische Transzendenz werden in ihr immer da sein müssen und werden immer in der Spannung des Ausgleichs stehen» ⁶⁴. «Wenn man einen dieser Aspekte außer acht läßt», erklärte Kardinal Suhard von Paris im Jahre 1947 in einem Hirtenbrief, «zerstört man die Kirche. Ohne sichtbare Organisation, ohne Einrichtungen, Hierarchie, Sakramente gibt es keine Fleischwerdung Christi auf Erden, die Kirche ist dann kein Leib mehr. Wenn man jedoch umgekehrt bei der juridischen Organisation halt macht und über das äußerlich Sichtbare nicht hinausgeht, so heißt das, den Leib Christi durch einen Leichnam ersetzen» ⁶⁵.

Ohne den vielen in der Kirche, die sich allzu beruhigt und unbekümmert auf dieser Welt eingerichtet haben, eine Ausrede zu bieten, können wir mit Hugo Rahner sagen: «Die Kirche muß immer so sein wie sie bis jetzt geworden ist und also gerade heute ist. Aber das «unwandelbare Wesen der Kirche, wie es sich in den Schriften der Apostel und Evangelisten bezeugt» (um noch ein Wort Giloths zu gebrauchen), muß auch erkannt und geliebt werden können in seiner je gegenwärtigen Gestalt. Sonst endet die Theologie der Kirchengeschichte und unsere Liebe zur sichtbaren Kirche doch letztlich in einem ungeschicht-

⁶³ RAHNER 423.

⁶⁴ RAHNER 425.

⁶⁵ Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Hirtenbrief vom 11. Februar 1947, Deutsche Ausg. ³, Dokumente 1 (Offenburg o. J.) 30, zit. bei RAHNER 425.

lichen Esoterismus. Man kann das Licht Christi nicht nur im Zurück-blenden in die frühchristliche Kirche finden. Das Wort ist Fleisch geworden. Es ist immer gegenwärtig und zukünftig zumal. Auch im Fleisch seiner Kirche, das noch Makel und Runzel trägt»⁶⁶.

Aufs Ganze gesehen waren die mehr als eineinhalbtausend Jahre seit Konstantin kein Irrweg der Kirche. Gerade, wenn sie sich treu blieb, mußte sie den Ruf hören, der sie in die Weite der Welt rief, auf einen anscheinend leichteren, in mancher Hinsicht aber soviel schwereren Weg. Sie hat ihn freudigen Herzens betreten – wie sollte sie anders? – und ist ihn gegangen unter Fallen und Aufstehen, bisweilen allzu sicher, wenn er eben und glatt verlief, bisweilen seine Mühsal und Gefahr beklagend. Sie trug Bürden von Besitz und Ehren, nicht immer der Verantwortung bewußt, die sie sich damit auflud. Gewiß konnte sie vor ihrem eigenen Gewissen nicht immer bestehen, in konstantinischer Zeit so wenig wie vorher und heute. Aber um dessentwillen, der sie leitete, behält auch dieses Stück ihres Weges sein Recht und seinen Sinn.

⁶⁶ RAHNER 427.