



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Konstantin, *deus* und *divinitas*“

verfasst von / submitted by

Nadine Franziska Riegler

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 338 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium, UF Latein, UF Geschichte,
Sozialkunde, Polit.Bildg.

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Fritz Mitthof

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	5
II.	Der lange Weg vom Poly- zum Monotheismus.....	7
1.1.	Polytheismus vs. Monotheismus?	8
1.2.	Monotheistische Tendenzen im Polytheismus	9
1.3.	Paganer Monotheismus	11
1.4.	Probleme des paganen Monotheismus und Lösungsansätze	13
1.5.	Henotheismus	15
1.6.	Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen religiösen Konzepte	17
1.7.	Zusammenfassende Betrachtung der unterschiedlichen Theorien zu Gottesvorstellungen und wichtige Werkzeuge für diese Arbeit	18
III.	Konstantin, <i>deus</i> und <i>divinitas</i> in der Forschung	22
1.	Konstantin, der erste christliche Kaiser?	23
2.	Verzerrungsfaktoren für die Betrachtung der konstantinischen Gottesvorstellung	24
3.	Das Konstantinbild in der modernen Forschung	25
3.1.	Kaiser Konstantin als überzeugter Christ	27
3.2.	Konstantins spezielles Christentum.....	28
3.3.	Andere Wege zur religiösen Überzeugung Konstantins.....	29
3.4.	Konstantin als Friedenskaiser.....	33
4.	Kurzer Überblick über den vorläufigen Forschungsstand	33
IV.	Konstantin, <i>deus</i> und <i>divinitas</i> in den Quellen.....	36
1.	Konstantinsbogen	38
2.	<i>Panegyrici Latini</i>	42
2.1.	Panegyricus VI/VII von 310: Eine erste Fokussierung auf den Sonnengott	43
2.2.	Panegyricus V/VIII von 311/312: Eine alles lenkende <i>mens divina</i>	46
2.3.	Panegyricus XII (IX) von 313: Der <i>rerum sator</i> und Konstantin in einem exklusiven Verhältnis	49
2.4.	Panegyricus IV (X) von 321: <i>Arbiter deus</i> und <i>divinitas</i>	53
2.5.	Conclusio zu den <i>Panegyrici Latini</i>	57
3.	Eusebius.....	58
3.1.	<i>Historia ecclesiastica</i>	60
3.2.	<i>Vita Constantini</i>	65
3.3.	Conclusio zu den Werken Eusebius‘	79
4.	Edikt von 325	80
5.	<i>Carmina figurata</i> von Optatian	82
V.	Fazit.....	86
VI.	Literaturverzeichnis.....	90
1.	Primärliteratur	90

2. Sekundärliteratur	90
VII. Abstract	97

I. Einleitung

Konstantin I. wird in der Forschungsliteratur aufs Engste mit seiner Religionspolitik verbunden. Besonders seine Rolle als bedeutende Übergangsfigur zwischen heidnischer und christlicher Antike stellt ein intensiv bearbeitetes Forschungsfeld dar. Dabei lässt sich bereits in den zeitgenössischen Quellen folgende Dichotomie finden: Entweder wird Konstantin zum ersten christlichen Kaiser stilisiert oder aber als letzter Vertreter des klassisch-römischen Kaisertums tituliert.

Diese Dichotomie setzt sich in der modernen Forschung fort und kommt vor allem bei der Frage nach der persönlichen Schutzgottheit Konstantins zum Tragen. Der wohl bekannteste Hinweis auf diese Schutzgottheit findet sich am Konstantinsbogen. Darin wird die *divinitas* als wichtiger Faktor für den Sieg an der Milvischen Brücke über Maxentius im Jahre 312 genannt. Viele Autor/innen identifizieren diese in Quellen häufig auftauchende (*summa*) *divinitas* bzw. den (*summus*) *deus* mit dem christlichen Gott und schreiben dem Kaiser eine persönliche christliche Überzeugung zu. Andere Forscher/innen heben die enge Verbindung des Kaisers zu paganen Göttern hervor, allen voran zu *Sol invictus*. Konstantin I. wird somit zum Hauptakteur eines Konfliktes erhoben, der sich in der Konstantinforschung bis heute abspielt.

Zu diesen gegenteiligen, sich einander ausschließenden Deutungen werden sehr häufig dieselben Quellen herangezogen. Streng genommen gibt es aber keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der persönlichen Überzeugung Konstantins, da zuverlässige Quellen nicht existieren. Am günstigsten sind hierfür die „Selbstzeugnisse“ des Kaisers und Quellen, auf deren Gestaltung Konstantin Einfluss hatte. Neben schriftlichen Hinterlassenschaften wie Edikten und Briefen, welche beispielsweise der christliche Autor Eusebius zitiert, gehören dazu auch Inschriften und Münzen. Es handelt sich dabei aber um offizielle Dokumente, die nicht zwingend auf Konstantins persönlichen Glauben schließen lassen. Denn der Kaiser musste darin auf die jeweiligen Bedürfnisse der Adressaten Rücksicht nehmen und ihren Erwartungen gerecht werden.

Dennoch unternehmen viele Forscher/innen den Versuch, Konstantin entsprechend der bekannten dichotomen Sichtweise einzuordnen. Dies trägt zur Verhärtung der Fronten bei, die dadurch immer weiter auseinanderzuklaffen drohen. Der vorherrschende Tunnelblick versperrt dabei die Sicht auf Interpretationen abseits der Dichotomie „heidnisch-christlich“, welche das dazu Querliegende in den Blick nehmen. So wird den religiösen Innovationen der konstantinischen Zeit zu wenig Platz eingeräumt bzw. ein vom dichotomen Denken gerahmter Raum überlassen. Gerade die innovative Religionspolitik macht Konstantin aber zur prägenden

Übergangsfigur zwischen Heidentum¹ und Christentum. Diese Perspektive abseits der Dichotomie ist in der aktuellen Forschung noch in der Minderheit vertreten. Deswegen soll in der vorliegenden Diplomarbeit das Vorhaben gewagt werden, das Gottesverständnis Konstantins näher zu beleuchten – dabei muss aber immer bedacht werden, dass es sich auch in den sog. Selbstzeugnissen um eine offizielle Sichtweise handelt, die nicht ohne Weiteres als persönliche Überzeugung Konstantins verstanden und gesehen werden darf.

Im Zentrum dieser Arbeit stehen also die Fragen, wie die in den Selbstzeugnissen, aber auch in den offiziellen und offiziösen Dokumenten vorkommende Gottheit dargestellt und beschrieben wird und ob sich Entwicklungen des Gottesbildes feststellen lassen bzw. in welcher Form diese zum Ausdruck kommen. Daraus ergibt sich in weiterer Konsequenz die Frage, wie diese Stellen von der Forschung bewertet und für eine Bestimmung des persönlichen Glaubens Konstantins herangezogen werden.

Um sich dem offiziell propagierten *deus* bzw. der *divinitas* Konstantins anzunähern, soll in dieser Arbeit in einem ersten Schritt der lange Weg des Poly- zum Monotheismus knapp skizziert werden. Denn der historische Kontext und zahlreiche Begriffe der Religionsgeschichte sind unabdingbar, um die Verortung der konstantinischen Gottheit und seiner religiösen Vorstellungen in der aktuellen Forschung kritisch nachvollziehen zu können. In einem zweiten Schritt sollen dieser aktuelle Forschungsstand und die darin zumeist vorherrschende Dichotomie zwischen christlichem Gott oder paganer Gottheit bzw. die verschiedenen Theorien der Forschung zum konstantinischen Konzept der Gottheit erläutert werden. In einer umfassenden Quellensammlung werden anschließend Selbstzeugnisse Konstantins und andere Quellen in den Blick genommen, welche sich auf den *deus* bzw. die (*summa*) *divinitas* beziehen. Der Konstantinsbogen, die *Panegyrici Latini*, die konstantinischen Briefe aus den euseb'schen Werken, die Mailänder Vereinbarung, ein Edikt von 325 und die Figurengedichte Optatians werden einer deskriptiven Analyse unterzogen. Anschließend soll der Versuch einer Einordnung in die bestehenden Theorien bzw. eine neue Verortung vorgenommen werden.

¹ Der Terminus Heidentum wird in dieser Arbeit synonym zum Begriff Paganismus verwendet, ohne dabei einen pejorativen Beigeschmack hervorrufen zu wollen, den beispielsweise Martin Wallraff konstatiert (vgl. ders., Pantheon und Allerheiligen. Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike, Jahrbuch für Antike und Christentum 47 (2004), 128-143, h. 129).

II. Der lange Weg vom Poly- zum Monotheismus

Der Niedergang des Polytheismus brachte die wohl entscheidendsten Veränderungen für die antike Welt mit sich. Die Transformation religiöser Vorstellungen und kultischen Verhaltens wirkte sich tiefgreifend nicht nur auf einzelne Individuen, sondern auch auf ganze soziale Organisationen und deren politischen Institutionen aus.² Als ein wichtiger Antrieb für diese Entwicklungen wird immer wieder die Konversion Konstantins zum Christentum ins Spiel gebracht. Daneben wird auch der Antike generell eine Tendenz zu einem monotheistischen Denken zugeschrieben: Der Monotheismus wird in der Forschung als ein „Trend“ im römischen Reich präsentiert und für Erklärungen rund um die Konversion Konstantins herangezogen.³ Die Konversion und die monotheistischen Tendenzen führen demnach also wechselseitig zu einem Siegeszug des Monotheismus, der die neue prägende Form der Religion für die nächsten Jahrhunderte werden sollte und bis heute unsere Welt dominiert.

Diese Aktualität des Monotheismus stellt aber eine große Herausforderung für die Forschung dar: Einige Autor/innen weisen darauf hin, dass unsere eigenen Erfahrungen mit dem jüdischen, christlichen oder islamischen Monotheismus Hürden für die Beschäftigung mit der Vergangenheit sind. Denn wir betrachten die antike Religion durch einen Filter unserer eigenen Erfahrungen und Annahmen des heutigen Monotheismus.⁴ Um die antike Religion und auch die religiösen Vorstellungen Konstantins zu verstehen, braucht es also bei den modernen Betrachter/innen eine große Anstrengung, sich von den Zuschreibungen und Bedeutungen innerhalb der modernen Diskussion über Religion zu lösen.

Dabei ergibt sich für die Forscher/innen folgendes Dilemma: Das akuteste Problem bei der Beschäftigung mit der (spät)antiken Religion ist laut John North die Begrifflichkeit. Denn Termini wie Religion, Ritual, Glaube, Paganismus, Polytheismus, Monotheismus, etc. sind moderne Werkzeuge aus der Anthropologie und den vergleichenden Religionswissenschaften. Diese Begriffe haben also jeweils eine moderne Geschichte. Gleichzeitig sind sie aber nötig, um eine Diskussion über die antike Religion führen zu können.⁵ Aus diesem Grund ist es essenziell, diese Termini kritisch zu beleuchten, um von einer gemeinsamen Basis bei der Betrachtung der konstantinischen Quellen ausgehen zu können.

² Vgl. Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen, Introduction: The Debate about Pagan Monotheism, in: dies. (Hgg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, 1-15, h. 1.

³ Vgl. Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen, Introduction, in: dies. (Hgg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven/Walpole 2010, 1-13, h. 2f.

⁴ Vgl. u.a. Mitchell/Van Nuffelen, Introduction: The Debate (wie Anm. 2), 1.

⁵ Vgl. John North, Pagan Ritual and Monotheism, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, 34-52, h. 35.

1.1. Polytheismus vs. Monotheismus?

Im Gegensatz zu den heute verbreiteten monotheistischen Weltreligionen stand vor der Geburt Christi das Ritual im Fokus der Religion. Im Rahmen des Polytheismus wurde eine Vielzahl von Gottheiten mittels rituellen Opferungen verehrt. Der Glaube ist erst in den frühen Jahrhunderten nach Christus zum wesentlichen Element der sich ausbreitenden Monotheismen geworden. Dieser *shift* passierte im Rahmen eines Wettkampfes zwischen verschiedenen Glaubensgruppen. In der Zeit des beginnenden Christentums bestand für die Menschen die Möglichkeit der Wahl, sich einer dieser Gruppen anschließen zu können. Jedoch dauerte es Dekaden, die verschiedenen Glaubensrichtungen tatsächlich explizit zu formulieren. Gerade da es sich um eine Zeit des religiösen Wandels handelte, kann für die Übergangszeit zwischen Heiden- und Christentum nicht wirklich eine Existenz religiöser Doktrinen postuliert werden, nicht einmal im Kontext des Christentums. Erst zu Augustinus Zeit war es einer Person beispielsweise möglich, sich einer klar umrissenen religiösen Gruppe zuzuordnen, deren Glauben, Ideen von der Natur der Gottheit, etc. sie beschreiben konnte.⁶ Für die Zeit davor kann kein glatter Übergang zwischen Heiden- und Christentum bzw. Poly- und Monotheismus angenommen werden. Auch die definitive Zuordnung zu festgelegten religiösen Richtungen war nicht die Norm.

Polymnia Athanassiadi und Michael Frede gaben 1999 einen Sammelband mit dem Titel „Pagan Monotheism in Late Antiquity“ heraus. Darin beschäftigen sie sich mit verschiedenen Bereichen, welche eben diesen Übergang vom Poly- zum Monotheismus betreffen. Die beiden stellten die verbreitete Ansicht infrage, dass eine Konversion zum Christentum die völlige Abkehr der Paganen von ihrem Polytheismus zugunsten der monotheistischen Religion bedeute. Dieser Ansatz hebe die Gegensätze zwischen Christentum und Paganismus in einer vereinfachenden Weise hervor, sodass die substantiellen Ähnlichkeiten übersehen werden.⁷ Diese strikte Trennung ist aber nicht nur der modernen Forschung geschuldet.

Stephen Mitchell und Peter Van Nuffelen betonen in ihrem Sammelband „Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity“ von 2010, dass die Beziehung zwischen Heiden- und Christentum durch die öffentliche Konversion Konstantins tiefgehend transformiert worden sei. Die christliche Kultur habe sich zwar viel von der griechisch-römischen Kultur geborgt, unterstrich aber selbst gleichzeitig die Unterschiede, nicht die Gemeinsamkeiten,⁸ um sich von

⁶ Vgl. North, Pagan Ritual (wie Anm. 5), 36.

⁷ Vgl. Polymnia Athanassiadi/Michael Frede, Introduction, in: dies. (Hgg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, 1-20, 1f.

⁸ Vgl. Mitchell/Van Nuffelen, Introduction (wie Anm. 3), 5 & 7.

den Heiden abzugrenzen.⁹ Deswegen greifen sowohl Athanassiadi und Frede als auch Mitchell und Van Nuffelen zum Begriff des paganen Monotheismus, um die Gemeinsamkeiten und den Unsinn einer strikten Dichotomie „christlich-pagan“ am Beginn der Spätantike hervorzuheben.

1.2. Monotheistische Tendenzen im Polytheismus

Alle antiken Kulturen waren von Beginn an polytheistisch geprägt. Phänomene in der Natur wurden mit unterschiedlichen Göttern in Verbindung gebracht. Belegt ist dieser Vielgötterglaube seit dem Beginn der Schriftlichkeit. Spätestens in der Literatur des Nahen Ostens vom zweiten Jahrtausend und in der homerischen Poetik vom ersten Jahrtausend finden sich Götterversammlungen, welche Maßnahmen für die Welt beschließen. Entweder zwang der stärkste Gott den anderen Gottheiten seine Meinung auf oder aber es wurde demokratisch zu einer Lösung gefunden. Jedoch war bereits im zweiten Jahrtausend vor Christus die Vorstellung eines höchsten Gottes üblich. Die anderen Gottheiten wurden dabei als ihm untergeordnete Götter betrachtet. Diese Hierarchie wurde zumeist nach einem Sieg über Feinde installiert:¹⁰ So wird beispielsweise auch Zeus nach dem Sieg über die Titanen die oberste Gottheit im Olymp.

Eine Hierarchisierung der traditionellen Götter finden wir auch in der Philosophie. Die platonische Lehre einer strikten Götterhierarchie sehen Athanassiadi und Frede als wichtigen Baustein des Weges vom Glauben an die Pluralität göttlicher Wesen zum Monotheismus.¹¹ Vor allem in spekulativen philosophischen Strömungen wie dem Mittel- und Neuplatonismus finden wir eine Hierarchie der Götter entlang einer vertikalen Linie. Das oberste Ende der vertikalen Linie okkupiert dabei ein *summus deus et unicus*¹². Die anderen Götter sind darunter angeordnet. In der homerischen Welt bedeutete eine vertikale Anordnung nicht unbedingt eine Hierarchisierung. So nahmen beispielweise Zeus, Poseidon und Hades eine gleichwertige Position ein.¹³ Im platonischen Denken jedoch gibt es die Vorstellung der Unterordnung unter die höchste Gottheit. Die anderen Götter waren bloß Ausführer oder Manifestationen des göttlichen Willens, nicht unabhängige Prinzipien der Realität. Sie konnten als Götter, Dämonen, Engel oder *numina* bezeichnet werden und waren Emanationen des einen höchsten

⁹ Auch innerhalb des Christentums wurden die Unterschiede mehr als die Berührungspunkte ins Zentrum gerückt, um die eigene Identität zu stärken: So definierten sich die orthodoxen Christen beispielsweise über das Mittel der Abgrenzung von den Häretikern (vgl. Mitchell/Van Nuffelen, Introduction (wie Anm. 3), 4).

¹⁰ Vgl. Martin L. West, Towards Monotheism, in: Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hgg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, 21-40, h. 39.

¹¹ Vgl. Athanassiadi/Frede, Introduction (wie Anm. 7), 8.

¹² So eine höchste Gottheit, die an der Spitze einer Götterhierarchie steht, findet sich z.B. bei Apuleius: „*Deus deum ... summorum maximus*“ (Apul. met. 11, 30, 3).

¹³ Vgl. Maria V. Cerutti, „Pagan Monotheism“? Towards a Historical Typology, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven/Walpole 2010, 15-32, h. 17.

Gottes.¹⁴ Die platonische Hierarchie kannte also eine unabhängige oberste Gottheit bei der gleichzeitigen Existenz anderer Götter.

Die Mittelplatoniker Celsus (ca. 25 v. Chr. – ca. 50 n. Chr.) und Aelius Aristides (117-181 n. Chr.) zogen bei der Hierarchisierung der Götter einen Vergleich der göttlichen Ordnung mit der menschlichen Administration: Die Existenz von mehreren Teilgöttern wurde durch deren Angleichung an Satrapen des persischen Königs oder Gouverneure des römischen Reiches gerechtfertigt.¹⁵ Die Ehrerweisungen an verschiedene Götter waren hier gleichzeitig Ehrerweisungen für den höchsten Gott:

Φησὶ δὲ καὶ τὸν θεραπεύοντα θεοὺς πλείονας τῷ ἔν τι τῶν τοῦ μεγάλου θεραπεύειν φίλον καὶ ἐν τούτῳ ἐκείνῳ ποιεῖν καὶ προστίθῃσιν ὅτι οὐδ' ἔξεστι τιμᾶσθαι τινι ᾧ μὴ ἐξ ἐκείνου τοῦτο δέδοται. Διότι τιμῶν τις καὶ σέβων, φησὶ, τοὺς ἐκείνου πάντας οὐ λυπεῖ τὸν θεὸν, οὐ πάντες εἰσὶν. (Orig., c. Cels. 8, 2)

Bei Celsus gibt es also eine ontologische Kontinuität zwischen den verschiedenen Ebenen des Göttlichen. So steht die Verehrung niedrigerer Götter nicht im Gegensatz zur höchsten Gottheit.¹⁶

Auch andere antike Denker wie Maximus von Madaura (4. Jh. n. Chr.) sehen niedrigere Götter als Teile der höchsten Gottheit an. Für sie gibt es in den niedrigeren Göttern und dem höchsten Gott eine gemeinsame Kraft bzw. Substanz. Sie betonen dabei aber die Einheit des Göttlichen mehr als die Einzigartigkeit des höchsten Gottes. Die Idee des göttlichen Wesens als eine Substanz wurde in der gnostischen Theologie etabliert. Nach der gnostischen Lehre konnte eine höchste Gottheit deshalb auch geteilt und in niedrigeren Göttern verehrt werden.¹⁷ Im Gnostizismus gibt es demnach ein einzelnes erstes Prinzip, welches sich mit niedrigeren Sphären nur durch Emanationen in Verbindung setzen kann. Diese übernehmen Aufgaben der Schaffung, sowohl intellektuell als auch physisch – aber alles ist ein Produkt der πρόνοια des ersten Prinzips. Dieses Prinzip soll aber nicht als Gott gedacht werden, da es höher als Göttlichkeit sei. Es ist das, was Gott zu Gott macht – die Essenz. Das erste Prinzip hat auch eine kausale Fähigkeit: Es besitzt nicht die Eigenschaften unbegrenzt (ἄπειρος), unmessbar (ἀμέτρητος), unsichtbar (ἀόρατος), immerwährend (αἰδῖος), unbeschreiblich (ἄρρητος) und namenslos (ἄκατονόμαστος), sondern es ruft diese Eigenschaften in anderen hervor. Das

¹⁴ Vgl. Athanassiadi/Frede, Introduction (wie Anm. 7), 8.

¹⁵ Vgl. Athanassiadi/Frede, Introduction (wie Anm. 7), 9.

¹⁶ Vgl. Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 23.

¹⁷ Vgl. Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 24-27.

gnostische erste Prinzip, der große unsichtbare Geist, ist also eine transzendenter und unpersönlichere Entität als der jüdische oder christliche Gott.¹⁸ Nichtsdestotrotz beeinflusste die gnostische Denkrichtung den christlichen Monotheismus.

Auch andere Philosophen haben Erklärungen für das Universum und verschiedene Phänomene darin gesucht und sie – wie die Gnostiker – in göttlichen Prinzipien gefunden. Bereits seit dem 6. Jh. v. Chr. argumentierten sie, dass hinter der Existenz des Universums eine einzige göttliche Kraft liege.¹⁹ Die Vorsokratiker sahen in einzelnen göttlichen Elementen oder Entitäten den Ursprung für die Beschaffenheit, das Aussehen und die Richtung der Welt. Jedoch können diese Philosophen keineswegs als Monotheisten im christlichen Sinne bezeichnet werden. Denn fast alle beziehen sich auf eine Hierarchie von göttlichen Wesen oder verwenden die Namen traditioneller Götter, auch wenn nur mit figurativem oder allegorischem Wert: Heraklits höchste Gottheit war kein männlicher θεός, sondern ein neutrales σοφόν, eine Weisheit, die unabhängig von allem anderen existiert. Dieses Prinzip war beispielsweise mit Attributen ausgestattet, die es mit dem traditionellen Zeus gleichsetzten. Zur selben Zeit erinnerte die Beschaffenheit dieser Gottheit an Heraklits Konzept der Erde als ewiges Feuer.²⁰

In der Literatur und der Philosophie finden sich also schon seit frühester Zeit Tendenzen, welche eine Gottheit bzw. ein hinter allem stehendes göttliches Prinzip in den Fokus ihrer Vorstellungen rücken. Dabei spielen vor allem die Gedanken der Platoniker zu einer bestimmten Götterhierarchie und die Vorsokratiker bzw. die Gnostiker mit ihrer Idee eines ersten, von der Realität unabhängigen Prinzips eine bedeutende Rolle. Um eben diese Tendenzen flächendeckend erforschen zu können und die strikte Spaltung in Poly- und Monotheismus zu verhindern, wird in der Forschung auf den Ansatz des paganen Monotheismus zurückgegriffen.

1.3. Paganer Monotheismus

Der Begriff paganer Monotheismus wirkt auf den ersten Blick wie ein Paradoxon: Der Terminus Monotheismus steht für die Verehrung eines einzigen Gottes und Ablehnung weiterer

¹⁸ Vgl. John Dillon, Monotheism in the Gnostic Tradition, in: Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hgg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, 69-79, h. 71-73 & 78f.

¹⁹ Vgl. Mitchell/Van Nuffelen, Introduction: The Debate (wie Anm. 2), 3.

²⁰ Vgl. West, Towards Monotheism (wie Anm. 10), 33 & 39f.

Götter. Der Name leitet sich von den griechischen Wörtern *μόνος* für einzig, alleine, einzeln und *θεός* für Gott ab.²¹ Wie geht dieser Begriff nun mit dem paganen Polytheismus zusammen?

Es gibt in der Forschung keinen Zweifel daran, dass spätestens ab dem 4. Jh. n. Chr. der Glaube an und die Verehrung einer einzelnen Gottheit ins Zentrum rückte. Dies glich einem radikalen Wandel des religiösen Lebens innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne. Denn es kam zu einer tiefgehenden Veränderung der Weltsicht: Die ehemaligen lokativen Religionen wurden durch utopische Religionen ersetzt. Lokative Religionen riefen eine Gottheit an, um eine bestehende Ordnung des Kosmos zu behalten. Rituale wurden dabei als zentraler Bestandteil der Religion verwendet, um die richtige Beziehung mit den göttlichen Kräften aufrechtzuerhalten. So sollte der weitere Bestand von Friede, Fertilität und Kontinuität gesichert werden. Solche Festivitäten fanden regelmäßig statt, konnten aber auch zugunsten von neu aufgenommenen Gottheiten aktualisiert werden. Denn in der antiken Vorstellung gab es kein geschlossenes Pantheon.²² Utopische Religionen (vor allem Christentum und Manichäismus) sahen den Alltag hingegen als durch böse Kräfte zerstört an. Die Religion nimmt bei diesen Glaubensrichtungen die Rolle der Verteidigerin und Rebellin gegen die gefallene Ordnung an und die Zukunft wird zum Platz der idealen Ordnung.²³ Diese konträren Weltsichten riefen scheinbar einen Kampf zwischen Polytheismus und Monotheismus auf den Plan, wobei der Monotheismus besonders in der Form des Christentums einen Siegeszug antrat.²⁴ Aber kann hier wirklich der Beginn eines Kampfes verortet werden?

Die polytheistische Götterwelt war von ihrer Konzeption her offen für Veränderungen. Deswegen stoßen die Forscher/innen auf empirische Prozesse, die eher vom Kontext als von religiösen Dogmen geprägt waren. Denn die (spät)antike Religion befand sich in einer beständigen, dynamischen Entwicklung.²⁵ Der Übergang vom Poly- zum Monotheismus fand genau auf diesem antiken Nährboden statt, der Veränderungen erlaubte. Der Begriff des

²¹ Vgl. Crystal Addey, Monotheism, Henotheism and Polytheism in Porphyry's Philosophy from Oracles, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven/Walpole 2010, 149-165, h. 151.

²² Vgl. North, Pagan Ritual (wie Anm. 5), 44 & 46: North schreibt weiter, dass es zwar eine Unterscheidung zwischen wichtigeren und weniger wichtigen Göttern gab. Jupiter, Juno und Minerva wurden so beispielsweise als kapitolinische Trias zu den höheren Gottheiten gezählt; jedoch haben wir keine Information über ihren relativen Status zu den anderen Göttern. Der Versuch, die Götter in einer nach Autorität geordneten Liste aufzuzählen, ist laut North wahrscheinlich ein ausschließlich moderner Vorgang. Die Liste der Gottheiten war nie fertig zu stellen.

²³ Vgl. North, Pagan Ritual (wie Anm. 5), 45.

²⁴ So z.B. Klaus M. Girardet, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr., in: Ekkehard Mühlberg (Hg.), Die Konstantinische Wende, Gütersloh 1998, 9-122, h. 73.

²⁵ Vgl. Nicole Belayche, *Deus deum ... summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, 141-166, h. 141.

paganen Monotheismus soll die Prozesshaftigkeit betonen, um von der strikten Dichotomie „Polytheismus-Monotheismus“ Abstand zu nehmen, welche einer nachantiken Klassifikation entspringt. Von einem Kampf kann hier also nicht gesprochen werden.

Der Ansatz des paganen Monotheismus beruht laut Nicole Belayche auf zwei Annahmen: Eine hermeneutische Prämisse geht davon aus, dass unter antiken Schriftstellern eine *communis opinio* über eine gemeinsame religiöse Konzeption existierte, welche bestimmten göttlichen Figuren eine einzigartige Position zuschrieb. Diese Gottheiten standen (fast) am Gipfel der Hierarchie und waren mit außergewöhnlichen und universalen Qualitäten ausgestattet.²⁶

Die zweite Annahme ist ideologischer Natur: Der Begriff Monotheismus legt den Fokus der Religion auf eine Gottheit. Aus einer Vielzahl von Gottheiten wird eine ausgewählt, die durch Aggregation und Vereinfachung von multiplen Entitäten entstanden ist. Dies wird häufig als synkretistischer Prozess beschrieben. Der pagane Monotheismus richtet seinen Blick auf ein Produkt einer Simplifizierung oder Purifikation der göttlichen Welt. Dies mündet in die Erkenntnis, dass es nur eine einzige überlegene universale Macht gebe, die perfekt und unpersönlich ist. Die traditionellen Götter stellen in diesem Schema bloß Assistenten dar, deren Spezialfunktionen der Menschheit helfen.²⁷

Der pagane Monotheismus geht also einerseits von einer gemeinsamen Konzeption einer überlegenen Gottheit aus. Andererseits ist diese überlegene Gottheit eine Anhäufung verschiedener Entitäten, die simplifiziert wird.

1.4. Probleme des paganen Monotheismus und Lösungsansätze

Mit der Verwendung dieses Ansatzes sind allerdings auch einige Probleme verbunden. Denn es stellt sich die Frage, wie weit die philosophische Theorie mit der religiösen Praxis übereinstimmt: In der heutigen Beschäftigung mit dem Quellematerial zeigt sich ein Riss zwischen einem philosophischen und einem anthropologischen Blickwinkel auf die antike Religion. Studien der antiken Religion greifen auf archäologische Evidenzen wie Dedikationen, Kultobjekte und Plätze, Beschreibungen von Ritualen und Praktiken in schriftlichen Quellen zurück. Für die Charakterisierung des Göttlichen wird eher auf philosophische und literarische Texte als auf formelhafte Inschriften zurückgegriffen. So entsteht ein Unterschied in der Betrachtung der unterschiedlichen Quellen. Van Nuffelen warnt davor, die antike Religion nur auf die Theologie zu reduzieren: „*Studies that address concepts and ideas about the divine tend*

²⁶ Vgl. Belayche, *Deus deum* (wie Anm. 25), 142.

²⁷ Vgl. Belayche, *Deus deum* (wie Anm. 25), 142.

to be strictly philosophical, and devoid of any reference to actual religion.“ Der Spalt zwischen Ritualismus und Theologie müsse überwunden werden, um den paganen Monotheismus als ganzheitliches religiöses Phänomen zu verstehen.²⁸ Es droht also die Gefahr, die spätantike Religion losgelöst von der religiösen Praxis und ihrem kulturellen Hintergrund als rein philosophische Konzepte zu verstehen.

Auch ist es durchaus problematisch, verschiedene theologische Formen als Teil ein und desselben inklusiven paganen Monotheismus aufzulisten.²⁹ Während der Gnostizismus beispielsweise von der Teilbarkeit des Einen als erstem Prinzip ausgeht, betont der oben vorgestellte pagane Monotheismus den umgekehrten Ansatz, nämlich die Verbindung und den Synkretismus verschiedener Entitäten zu einer überlegenen Gottheit. Der Gnostizismus lässt sich also genau genommen nicht zu den verschiedenen Strömungen des paganen Monotheismus zählen. Genau diese feinen Unterschiede gehen aber bei der Zusammenfassung aller religiösen Richtungen mit monotheistischen Tendenzen unter den Begriff des paganen Monotheismus verloren.

Maria V. Cerutti betont dabei vor allem das Risiko, die unterschiedlichen Formen der Einzigartigkeit der Gottheit in den verschiedenen Theologien zu verkennen. Denn laut ihr können in der Repräsentation des Göttlichen in der klassischen Periode zwei fundamentale Tendenzen gefunden werden: die Tendenz zur Senkrechten (*tendency of verticality*) und die Tendenz zur Einheit (*tendency to unity*).³⁰ Diese Tendenzen tauchen getrennt, aber auch vermischt auf.

Während bei der bereits weiter oben besprochenen Götterhierarchie, welche zur vertikalen Tendenz gehört, eher die Einzigartigkeit der Summe des Göttlichen betont wird, heben Theologien, welche die andere Tendenz aufweisen, die Einzigartigkeit des Göttlichen als Einheit hervor. Dabei steht meistens ein göttliches Wesen im Zentrum

„who is acclaimed as unique and is at the centre of a particular complex of ritual practices, attributes, names and competences, which have been associated with other divine figures, but does not positively deny the existence of these other divinities.“³¹

²⁸ Vgl. Peter Van Nuffelen, Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, 16-33, h. 22-24.

²⁹ Vgl. Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 27.

³⁰ Vgl. Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 27-29.

³¹ Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 20.

Die Betonung liegt nicht auf der Hierarchie, sondern auf der Einheit des Göttlichen, welches von der Realität unabhängig ist.

Die Tendenz zur Betonung der Einheit des Göttlichen findet sich beispielsweise bei den Orphikern. Diese glaubten an einen alles durchdringenden, theopantistischen Gott. Diese Gottheit konstituiert die Gesamtheit dessen, was sie kontrolliert und von dem sie die transzendente Basis und Substanz ist. Der Begriff des Theopantismus wurde vom Religionswissenschaftler Rudolf Otto geprägt. Er verstand darunter die Vorstellung, dass einzig Gott real, die Welt hingegen nur eine sekundäre Funktion sei.³² Im Theopantismus ist die Welt also ein Produkt göttlicher Emanationen. So wie im Gnostizismus wird hier ebenso die Einheit des Göttlichen in den Fokus gestellt.

1.5. Henotheismus

Auch der Begriff des Henotheismus spielt in der Diskussion rund um die verschiedenen Konzepte von Göttlichkeit in der Spätantike eine große Rolle. Dieser Terminus wird von Cerutti als geeignet angesehen, um den Ansatz des paganen Monotheismus zu kritisieren.³³ Das erste Mal wurde er von Max Müller, dem Pionier der vergleichenden Religionswissenschaften, angewandt, um einen Glauben an einzelne höchste Wesen zu beschreiben. Müller benutzte diesen Begriff für die Erforschung der vedischen Religion.³⁴ Das Wort Henotheismus stammt von der Bezeichnung des höchsten Gottes durch die Neuplatoniker als τὸ ἕν: Dieses Konzept sah den Einen, der über alle anderen Gottheiten regierte und im Zentrum der neuplatonischen Metaphysik bzw. an der Spitze einer hierarchischen Struktur des metaphysischen Universums stand. Dahinter stand folgende Idee: Von der höchsten Gottheit kann nicht gesprochen werden, da die menschliche Sprache die Konzeption dieser Gottheit limitieren würde. Für die paganen Menschen schloss die Existenz eines solchen höchsten Gottes nicht die Existenz anderer Götter aus, die als Emanationen gesehen wurden. Die traditionellen Götter wurden als Mediatoren und nötige Ausdrücke von göttlichen Qualitäten in den niedrigeren Sphären des Universums gesehen. Denn die höchste Gottheit konnte nicht mit Materiellem beschäftigt werden.³⁵ In diesem Konzept gibt es also sowohl eine vertikale Tendenz als auch eine Tendenz zur Einheit des Göttlichen.

³² Vgl. Fabian Völker, Der Ursprung und Sinn des Bösen und des Seins der Welt. Zu einer theodizeeanalogen Frage im Vedānta und Buddhismus, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 22/2 (2014), 330-374, h. 350 Anm. 56.

³³ Vgl. Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 32.

³⁴ Vgl. Niketas Siniosoglou, From Philosophic Monotheism to Imperial Henotheism: Esoteric and Popular Religion in Late Antique Platonism, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven/Walpole 2010, 127-148, h. 136.

³⁵ Vgl. Addey, *Monotheism* (wie Anm. 21), 156-158.

Crystal Addey meint, dass so ein Henotheismus der *pax deorum* diene: Denn das offen angelegte Konzept legitimierte aus der Sicht von paganen Intellektuellen die Koexistenz von verschiedenen religiösen Aktivitäten und schuf die Basis für eine universale Religion. So ein Konzept ermöglichte eine Kommunikation mit dem Göttlichen mittels eines mythologischen und kultischen Pluralismus.³⁶ Trotz verschiedener religiöser Richtungen im römischen Reich sollte so eine gemeinsame, philosophische Basis für das weitere Wohlergehen geschaffen werden. Doch diese Inklusivität brachte nicht nur Vorteile mit sich.

Denn ein inklusiver Henotheismus kann monotheistische Tendenzen innerhalb des eigenen Rahmens nicht vermeiden. Niketas Siniossoglou bezeichnet die Inklusivität des Henotheismus als Stärke und Achillesferse zugleich. Der Übergang vom monistischen Henotheismus zu einem exklusiven Monotheismus wie dem Christentum konnte nicht aufgehalten werden. Antike Intellektuelle wie Celsus, Porphyry, Julian und Proclus waren unwillig oder unfähig (oder beides), dem Pluralismus ihrer Interpretationen zu widersprechen – und so eine Exklusivität hätte nur eine Chance gegen das exklusive Christentum gehabt.³⁷

Auch wenn Cerutti den Nutzen des Begriffes Henotheismus betont, ist die Handhabung dennoch schwierig: Denn er wird für verschiedene divergierende Stränge der paganen Theologie der imperialen Periode verwendet.³⁸ Die Schwierigkeit des Begriffes liegt vor allem an den unterschiedlichen Konnotationen, die er in der Forschung erhält. Oftmals wird er für die Verehrung eines Gottes verwendet, ohne dabei die Existenz anderer Götter zu negieren. Hier wird auch oftmals vom inklusiven Henotheismus gesprochen. Aber der Terminus wird z.B. auch für die Erhebung eines spezifischen Gottes über alle anderen Götter bei gleichzeitiger Untergrabung der göttlichen Hierarchie verwendet. In diesem monistischen Henotheismus existieren keine anderen Götter mehr.³⁹

Es gibt also verschiedene moderne Definitionen von Henotheismus. Gemeinsam ist ihnen das Faktum, dass der Fokus auf einen Gott in einem polytheistischen Rahmen gelegt wird. Was genau Henotheismus ist, scheint von Forscherin zu Forscher unterschiedlich. Für Van Nuffelen, der selbst den Terminus des paganen Monotheismus für die Beschreibung der religiösen Vorstellungen am Übergang vom Poly- zum Monotheismus verwendet, ist der Begriff Henotheismus nicht objektiver als der Terminus Monotheismus. Für ihn stellt er keine wirkliche

³⁶ Vgl. Siniossoglou, *From Philosophic Monotheism* (wie Anm. 34), 128.

³⁷ Vgl. Siniossoglou, *From Philosophic Monotheism* (wie Anm. 34), 146f.

³⁸ Vgl. Cerutti, „Pagan Monotheism“? (wie Anm. 13), 32.

³⁹ Vgl. Siniossoglou, *From Philosophic Monotheism* (wie Anm. 34), 136f.

Alternative zum Begriff Monotheismus dar. Dies begründet er damit, dass Neologismen zumeist keine weitere Verbreitung und damit Validität erfahren würden. Mittels neuer Begriffe würden zwar Unterschiede gut herausgearbeitet, aber es führe zu einer „*inflation of terms*“.⁴⁰ Auch bei der wissenschaftlichen Verwendung dieses Begriffes muss also eine genaue Definition erfolgen. Doch ergeben sich die oben genannten verschiedenen Konnotationen der unterschiedlichen Begriffe nicht nur aus der modernen Forschung.

1.6. Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen religiösen Konzepte

Was im Vorhergehenden für den Henotheismus gesagt wurde, lässt sich ebenso auf alle religiösen Denkrichtungen übertragen, welche unter dem Begriff des paganen Monotheismus gefasst werden. Auch in dessen unterschiedlichen Konzepten lässt sich eine gemeinsam zugrundeliegende Idee entdecken: Durch den Fokus auf ein göttliches Wesen konnte eine Bandbreite an kultischem und theologischem Pluralismus abgedeckt werden. Diese Inklusivität, welche zu einer friedlichen Koexistenz zwischen den Kulturen führte, war für eine Religion, die exklusiv war, fremd. Ein Teil der Menschen sah das Christentum wohl bloß als einen weiteren Kult an, den man in das bestehende Kultgebäude integrieren konnte. Der Großteil aber realisierte nach und nach, dass ein synkretistischer Prozess bei einer Religion, welche das Monopol der Wahrheit für sich beanspruchte, nicht stattfinden konnte.⁴¹

Diese Inklusivität wurde des Weiteren nicht nur durch die Fokussierung eines göttlichen Wesens erreicht, sondern auch durch die Offenheit bei der Benennung. Im 2. Jh. n. Chr. war es eine weitverbreitete Ansicht, dass die Verehrung des höchsten Gottes oder des ersten Prinzips unter verschiedenen Namen und Kulturen stattfinden konnte. Plutarch vertrat die Meinung, dass es trotz der Vielfalt der Sprachen nur eine einzige göttliche Macht gebe:

οὐ γὰρ ἄνουν οὐδ' ἄψυχον <οὐδ'> ἄνθρωποις ὁ θεὸς ὑποχείριον· ἀπὸ τούτων δὲ τοὺς χρωμένους αὐτοῖς καὶ δωρουμένους ἡμῖν καὶ παρέχοντας ἀένναα καὶ διαρκῆ θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἑλλήνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους· ἀλλ' ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἐνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης | καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων ἕτεροι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γέγονασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι, καὶ συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις οἱ μὲν ἁμυδροῖς οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὁδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως (Plut. Is. 67)

⁴⁰ Vgl. Van Nuffelen, Pagan Monotheism (wie Anm. 28), 19.

⁴¹ Vgl. Athanassiadi/Frede, Introduction (wie Anm. 7), 9f.

Das Phänomen der Polyonymie findet sich beispielsweise auch in Lucius Hymne an Isis in den Metamorphosen des Apuleius:⁴²

En adsum tui<s> commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis (...): cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiugo totus veneratus orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autocthones Attici Cecropeiam Minervam, illi<n>c fluctuantes Cyprii P[hl]aphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini<i> vetustam deam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Ari<i>que priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.
(Apu. Met. 11, 5)

Im Laufe der Spätantike wurden lokale Gottheiten aus allen Regionen des römischen Reiches mit vielen verschiedenen Gottheiten gleichgesetzt.⁴³ Diese Namenslosigkeit bzw. Vielnamigkeit eröffnete polyvalente Deutungsmöglichkeiten und eine breite Identifikationsbasis für Menschen mit unterschiedlichen religiösen Einstellungen.

1.7. Zusammenfassende Betrachtung der unterschiedlichen Theorien zu Gottesvorstellungen und wichtige Werkzeuge für diese Arbeit

Mit der antiken Religion wird häufig eine polytheistische Götterwelt assoziiert, die im offenkundigen Kontrast zum heute weit verbreiteten Monotheismus zu stehen scheint. Doch finden sich bereits sehr früh Evidenzen für die besondere Stellung einzelner, göttlicher Wesen im antiken philosophisch-religiösen Diskurs. Die moderne Forschung versucht diese Vorstellungen mittels verschiedener Begriffe wie Henotheismus, Gnostizismus, paganer Monotheismus, etc. greifbar und vermittelbar zu machen.

Als religiöse Phänomene wurden diese Denkvorstellungen vor ihrer modernen Kategorisierung jedoch als mono- und henotheistisch gelebt. Denn in der Antike wurden keine konzeptuellen Unterschiede herausgearbeitet: Keine Autorität forderte exklusive Doktrinen oder definitive Taxonomien von Mythen und kultischen Praxen ein. Diese Vorgehensweise kam erst mit der Entstehung der Kirche und dem Streit um Orthodoxie und Häresie. Deswegen sollten christliche

⁴² Vgl. Athanassiadi/Frede, Introduction (wie Anm. 7), 8.

⁴³ Vgl. Martin Wallraff, Viele Metaphern - viele Götter? Beobachtungen zum Monotheismus in der Spätantike, in: Jörg Frey/Jan Rohls/Ruben Zimmermann (Hgg.), Metaphorik und Christologie, Berlin/u.a. 2003, 151-166, h. 161.

Belange der genauen Definierung und Abgrenzung nicht auf die unterschiedlichen philosophischen Theologien projiziert werden.⁴⁴

Die verschiedenen philosophischen Denkvorstellungen mit monotheistischen Tendenzen bemühten sich zwar – wie gezeigt wurde – nicht wirklich um eine eindeutige Abgrenzung und damit Zuordenbarkeit. Dennoch lassen sich die zahlreichen, verschiedenen religiösen Vorstellungen mit monotheistischer Tendenz mittels mehrerer Parameter genauer verorten: Ein modernes Instrument ist die Bestimmung der Tendenz zur Senkrechten und der Tendenz zur Einheit, die bereits oben näher erläutert wurden. Eine vertikale Tendenz stellt die Einzigartigkeit des höchsten göttlichen Wesens in einer Hierarchie in den Vordergrund, während die Tendenz zur Einheit eben genau diese Einheit des ersten, unabhängigen göttlichen Prinzips unterstreicht. Doch handelt es sich hierbei wiederum nicht um eine strikte Einteilung. In manchen religiösen Vorstellungen finden sich auch beide Tendenzen vermischt.

Der zweite Parameter für eine genauere Verortung von religiösen Ideen ist eine Beschreibung der Transzendenz bzw. Immanenz des göttlichen Wesens: Der Terminus Transzendenz wird auf unterschiedliche Weisen verwendet, jedoch beschreiben alle Konzepte einen Prozess des Überschreitens (lat. *transcendere*). Dies impliziert, dass es so etwas wie eine Grenze gibt. Um diese Grenze zu erkennen, muss aber ein Blickwinkel diesseits und jenseits der Linie gleichzeitig existieren. Daraus ergibt sich der Gedanke der Einheit, welcher für ein bewusstes Überschreiten notwendig ist.⁴⁵ Der Terminus Immanenz hingegen bezeichnet „das, was innerhalb einer Grenze bleibt u. sie nicht überschreitet“.⁴⁶ Beide Ausdrücke nehmen in der Philosophie, Theologie und den Religionswissenschaften bei der Beschäftigung mit Gottesvorstellungen eine wichtige Rolle ein.⁴⁷ Die Termini sind eng miteinander verbunden: Der christliche Autor Iustinus Martyr sieht beispielsweise einen über den Kosmos erhabenen, transzendenten Gott, der den Logos aussandte, um die Welt zu erschaffen. Dieser Logos war die erste Schöpfung Gottes und ist nun der Welt immanent. Er steht in einer engen Verbindung mit dem transzendenten Gott und ist aufgrund seines Überschreitens selbst transzendent und immanent zugleich. Diese erste Schöpfung wird auch „Christus“ genannt. Justin unterscheidet also zwischen einem ersten Ursprung, der selbst über keinen Beginn verfügt, und einer zweiten

⁴⁴ Vgl. Siniosoglou, *From Philosophic Monotheism* (wie Anm. 34), 129.

⁴⁵ Vgl. Klaus Müller, *Transzendenz*, in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 3, Freiburg 2011, 2232-2244, h. 2232.

⁴⁶ Matthias Wermke/Kathrin Kunkel-Razum/Werner Scholze-Stubenrecht (Hgg.), *Immanenz*, in: Duden. *Das Fremdwörterbuch*, Mannheim/Leipzig/u.a. 2007, 9. Auflage, 440.

⁴⁷ Vgl. Xavier Tilliette, *Transzendenz*, in: Hans J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Band 2, O-Z, Hamburg 1999, 1641-1646, h. 1641f.

Instanz, die aus dem Ursprung entsteht, aus der Transzendenz austritt und trotzdem mit dem Beginn verbunden bleibt.⁴⁸ Um einen umfassenden Blick zu bekommen, ist also Transzendieren notwendig: Die göttliche Sphäre ist nicht völlig von der menschlichen Welt getrennt, sondern steht mit ihr durch irgendeine Form des Transzendierens in Verbindung. Diese Fähigkeit wird göttlich inspirierten Menschen, Dichtern, aber auch Philosophen zugeschrieben. Sie übernehmen somit die Rolle als Vermittler zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre.⁴⁹

Auch in der Antike wurde mit dem Konzept von Transzendenz und Immanenz gearbeitet, jedoch ohne diese beiden Parameter explizit auf diese Art zu bezeichnen. Die verschiedenen antiken Theologien sind durch eine Balance zwischen eben diesen beiden Kategorien charakterisiert. Der höchste Gott kann beispielsweise eine monarchische Macht über eine Vielzahl von Wesen haben, die eine göttliche Natur besitzen, aber in einer untergeordneten Stellung sind, in der Form einer theo-kosmologischen Pyramide. Durch die Betonung der Trennung des höchsten Prinzips von der materiellen Realität und seiner intelligiblen, unaussprechbaren und unverständlichen Natur wurde die Transzendenz immer prominenter.⁵⁰

Alle hier vorgestellten philosophischen Konzepte bergen in sich die Gefahr, dass sie eben bloß philosophische Theorien waren, welche von der tatsächlich religiös gelebten Praxis losgelöst waren. Dies gilt auch für diese Arbeit, in welcher die religiösen Vorstellungen Konstantins untersucht werden sollen. Aus diesem Grund soll das Quellenmaterial in den Blick genommen werden, welches sich mit der *divinitas* bzw. dem *summus deus* Konstantins beschäftigt.

Gerade die Ansprache der konstantinischen Gottheit als höchste Gottheit wirft immer wieder die Frage auf, inwieweit Konstantin bereits bekannte religiöse Ideen übernahm und für seine Religionspolitik nutzte. Auch die Namenslosigkeit des göttlichen Wesens erinnert stark an die in diesem Kapitel vorgestellten verschiedenen philosophischen Theologien. Eine eindeutige Zuordnung zu den in der Forschung verwendeten Konzepten für diese Theologien fällt aufgrund der dort herrschenden Uneinigkeit allerdings schwer.⁵¹ Trotzdem haben zahlreiche Wissenschaftler/innen den Versuch unternommen, die religiösen Vorstellungen Konstantins mit den gängigen Labels henotheistisch, monotheistisch, etc. zu beschreiben. Nach einer

⁴⁸ Vgl. Abraham P. Bos, Immanenz u. Transzendenz, in: RAC 17 (1996), 1042-1092, h. 1077.

⁴⁹ Vgl. Bos, Immanenz (wie Anm. 48), 1042.

⁵⁰ Vgl. Giulia S. Gasparro, One God and Divine Unity. Late Antique Theologies between Exclusivism and Inclusiveness, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven/Walpole 2010, 33-56, h. 56.

⁵¹ Siehe dazu auch Peter Van Nuffelen, Beyond Categorization: "Pagan Monotheism" and the Study of Ancient Religion, Common Knowledge 18/3 (2012), 451-463.

Präsentation der rezentesten und wichtigsten Werke zu Konstantins Religionspolitik mit zahlreichen Verortungsversuchen seiner religiösen Einstellungen soll auch in dieser Diplomarbeit das Konzept der konstantinischen Gottheit in den Fokus genommen werden. Dabei soll aber vor allem eine Betrachtung der Natur und der Charakteristik der religiösen Vorstellungen Konstantins mittels einer genauen Beschreibung von den Quellen her erfolgen.

III. Konstantin, *deus* und *divinitas* in der Forschung

*„Hoch vor allen sei verkläret,
Constantin, dein Siegesdom!
Mancher hat manch Reich zerstöret,
Aber du das größte – Rom.
Über Romas Heldentrümmern
Hobst du deiner Kirche Thron,
In der Kirche magst du schimmern,
Die Geschichte spricht dir Hohn.

Mit dem Raub von Trajans Ehren
Hast du plump dein Werk behängt;
Trajan kann des Schmucks entbehren,
Er lebt ewig, unverdrängt:
Aber eine Zeit wird kommen,
Da zerstäubt geraubte Zier,
Da erborgter Schein verglommen,
Was spricht, Heuchler, dann von dir?“⁵²*

Mit diesen Versen löste Franz Grillparzer im 19. Jhdt. die sog. „Campo Vaccino-Affäre“ aus. Nach dem Besuch der ewigen Stadt im Jahre 1819 sorgte er mit seiner Kritik an Kaiser Konstantin für einen handfesten Skandal in der Wiener Gesellschaft. Besonders das negative Urteil über die Christianisierung des Römischen Reiches führte zum Verdacht, Grillparzer sei ein Gegner der Habsburger-Monarchie, zu deren Stammvätern auch Konstantin zählte. Als Staatsbeamter musste der Dichter diesem Vorwurf zwar öffentlich abschwören, dennoch blieb er bei seiner ursprünglichen Kritik: Der erste christliche Kaiser habe das Christentum nicht für das Erblühen des Römischen Reiches genutzt, sondern es stattdessen dem Verfall überlassen.⁵³ Diese negative Bewertung Grillparzers stand dem Bild des als in der orthodoxen Kirche als Heiligen verehrten Kaisers diametral gegenüber, dessen Herrschaft als Startpunkt des christlichen Siegeszuges gepriesen wurde.

Solche entgegengesetzte, einander ausschließende Meinungen sind ein typisches Charakteristikum der Debatte um Kaiser Konstantin und seine Religion(spolitik). Konträre Ansichten zu Themen, welche diese Person betreffen, existierten schon lange vor Grillparzer:

⁵² Franz Grillparzer, Gesammelte Werke, Band 1, Wien 1925, 108.

⁵³ Vgl. Heinrich Schlange-Schöningen, „Der Bösewicht im Räuberstaat“. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen, in: Andreas Goltz/Heinrich Schlange-Schöningen (Hgg.), Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln/Weimar/Wien 2008, 211-262, h. 214f. Schlange-Schöningen geht auch ausführlicher auf Konstantin als Stammvater der Habsburger ein.

Der Diskurs um Konstantin begann bereits unter seinen Zeitgenossen und hält bis heute in der Forschungsdebatte rund um die persönliche religiöse Überzeugung Konstantins an.

1. Konstantin, der erste christliche Kaiser?

Das rezenteste Werk, welches sich mit der Religion(spolitik) Konstantins beschäftigt, ist der Sammelband „The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages“ von Michael S. Bjornlie aus dem Jahre 2017. In diesem Werk wird eine für diese Diplomarbeit zentrale Problematik von verschiedenen Autoren behandelt: Unser heutiges Bild des Kaisers Konstantin und die Erinnerung an alle mit ihm in Verbindung stehenden Themen entwickelten sich über einen langen Zeitraum hinweg⁵⁴ und können nicht als statische Gebilde betrachtet werden. Vielmehr unterlag das Konstantinbild zahlreichen Verwandlungen, die nicht nur diachron, sondern auch synchron stattfinden konnten. Heute ist uns Konstantin I. vor allem als wichtige und prägende Figur der Übergangszeit zwischen Heiden- und Christentum bekannt. Diese Zwischenposition gestaltete sich nicht nur für Konstantin selbst schwierig, der Menschen unterschiedlicher religiöser Glaubensrichtungen handhaben musste. Sie erweist sich auch im Bezug auf die Einordnung seiner religionspolitischen Maßnahmen für die heutige Konstantinforschung als eine enorme Herausforderung: Entweder wird Konstantin als der erste christliche Kaiser angepriesen oder als letzter Vertreter des klassisch-römischen Kaisertums präsentiert.

Am Beginn der Spätantike gab es aber, wie bereits weiter oben ausgeführt, keinen glatten Übergang vom Heiden- zum Christentum, bei dem das eine über das andere triumphierte. Diese scheinbar einfache Dichotomie greift für die konstantinische Zeit zu kurz. Denn eine klare Scheidung der Kategorien „heidnisch“ und „christlich“ setzt homogene Gruppen voraus, die es zu dieser Zeit noch nicht gab und die sich überhaupt erst mit dem Erstarken des Christentums ihrer Identität bewusst wurden.⁵⁵ Zu diesem dichotomen Denken tragen auch der Begriff und die Forschung rund um die sog. Konstantinische Wende bei. Dabei werden beispielsweise die weithin bekannte Vision des Kaisers und der Sieg über Maxentius herangezogen, um Konstantin religiös einzuordnen: Er wird als „noch“ konventionell römischer oder „schon“

⁵⁴ Vgl. Michael S. Bjornlie (Hg.), *The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages*, New York 2017.

⁵⁵ Vgl. Hartmut Leppin, *Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine*, in: Jörg Rüpke (Hg.), *A Companion to Roman Religion*, Maldon/Oxford/Victoria 2007, 96-108 & Martin Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg 2013, 28-33.

christlicher Kaiser präsentiert, ohne auf dazu Querliegendes einzugehen.⁵⁶ So wird jedoch religiösen Innovationen kein Raum gelassen, die für die Zeit Konstantins prägend sind.

Auch Josep Vilellas Sammelband „Constantino, ¿El Primer Emperador Cristiano? Religión y Política en el Siglo IV“ aus dem Jahre 2015 enthält bereits im Titel das Schlagwort, auf welche die Diskussion um Konstantin und seine Religion zumeist reduziert wird. Bei der Betonung der Rolle Konstantins als der erste christliche Herrscher bleibt für die innovative Religionspolitik Konstantins zumeist nur sehr wenig Platz. Zu dieser Charakterisierung tragen und trugen der Kaiser selbst durch seine Selbstzeugnisse genauso wie zeitgenössische Autoren, Schriftsteller späterer Zeiten und ebenso die aktuelle Forschung bei. In der Diskussion des Kaiserbildes tauchen auch immer wieder die Debatte um die sog. Konversion Konstantins und damit eng verknüpft die Frage nach der persönlichen Schutzgottheit des Kaisers auf. Bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dieser Gottheit stößt man allerdings auf mehrere Faktoren, welche den Zugang zu Konstantins persönlichem Schutzgott und seinem Gottesverständnis erschweren und verzerren.

2. Verzerrungsfaktoren für die Betrachtung der konstantinischen Gottesvorstellung

Der in der Konstantinforschung weit verbreitete positivistische Ansatz zieht Quellen heran, um durch kritisches Lesen Fakten zu generieren. Die eigenen Ziele der antiken Autoren werden dabei aber nur selten angesprochen und zum Thema erhoben. Durch den *cultural* und *rhetorical turn* gelangt aber immer mehr das Wissen darüber in die Forschung, dass auch antike Texte mit Bedeutungen gefüllte Konstrukte sind. Die Quellen sind damit allerdings nicht so einfach als falsch und tendenziös zu bewerten. Aus ihnen lassen sich vielmehr Informationen über die Intentionen des Autors gewinnen. Die Darstellungen Konstantins in den Quellen verzeichneten seine Person nicht, sondern dienten vielmehr dazu, die eigenen Agenden der Autoren zu unterstützen: So stellte der christliche Autor Eusebius Konstantin als Gottes Engel in einer Analogie zu Jesus Christus dar. Dieses Bild entsprach dem Grundgedanken seiner Theologie einer Unterordnung Jesus Christus unter Gott. Eusebius benutzte sein christliches Konstantinbild also zur Propagierung seiner eigenen Theologie.⁵⁷ Diese Erkenntnis stellt gerade bei der Frage nach dem Gottesbild Konstantins eine wichtige Information dar. Denn viele Autor/innen ziehen Eusebius Werke für ihre Argumentation einer christlichen Gottheit Konstantins heran.

⁵⁶ Vgl. Wallraff, Sonnenkönig (wie Anm. 55), 18-27.

⁵⁷ Vgl. Raymond Van Dam, Imagining Constantine, then and now, in: Michael S. Bjornlie (Hg.), The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages, New York 2017, 6-25, h. 7f. & 15.

Einen weiteren verzerrenden Faktor stellt neben den eigentlichen Intentionen eines Werkes die tatsächliche Reaktion der Leserschaft dar: Für das antike Publikum waren die Intentionen der Autoren nicht immer eindeutig erkennbar. Die Reaktion konnte anders als vom Schriftsteller erwartet oder erwünscht ausfallen. Deswegen unterstreicht Raymond Van Dam in seinem Artikel „Imagining Constantine, then and now“ die multiplen Bedeutungsmöglichkeiten von Texten und Bildern für ein zeitgenössisches Publikum und die Veränderung des Verständnisses darüber über die Zeit hinweg.⁵⁸ Das beste Beispiel hierfür ist wohl die in der Inschrift des Konstantinsbogens erwähnte *divinitas*, welche sowohl von den zeitgenössischen als auch von den späteren Betrachter/innen als Hinweis auf eine christliche oder heidnische Gottheit angesehen werden konnte bzw. bis heute polyvalent gedeutet werden kann.

Auch die uns überlieferten Quellen stellen als solche eine Schwierigkeit dar: Denn der Großteil der Quellen zu Konstantin stammt aus dem christlichen Bereich. Diese überwiegend christlichen Nachrichten zu Konstantin stellen aber nur einen kleinen Prozentsatz innerhalb einer disproportionalen Überlieferung dar, welche die Forschung allzu leicht zu einer Überbewertung der christlichen Aspekte in der konstantinischen Zeit verleitet.⁵⁹

In weiterer Konsequenz bildet auch die moderne Forschung selbst einen verzerrenden Faktor, welche mit den vorhandenen Quellen ihr eigenes Konstantinbild bzw. ihre eigenen Konstantinbilder produziert. Für den christlichen Konstantin wird beispielsweise nach dem Zeitpunkt der Konversion gesucht. Ein Forschungsansatz, der Konstantin als schlau agierenden Herrscher zeigen will, hebt hingegen dessen integrative religionspolitischen Maßnahmen hervor. Auch in der modernen Forschung gibt es also kein einheitliches Konstantinbild: Die Debatte über die Religion des Kaisers genauso wie über das Wesen seiner Gottheit hält vom Beginn der modernen Wissenschaft bis heute an.

3. Das Konstantinbild in der modernen Forschung

Die ersten kritischen Ansätze, die bis heute einen Nachhall erzeugen, finden sich im 18. Jhdt. bei Voltaire: Indem er die Familienmorde in der konstantinischen Dynastie zum Ausgangspunkt für seine religionshistorische Kritik machte, trug er zu einer nachhaltigen Beschädigung des Konstantinbildes bei. Für ihn ist der Kaiser ein Tyrann, der trotz seiner Taten von der Kirche zu einem Heiligen gemacht wurde. Die Vision sei bloß kaiserliche Propaganda gewesen, an die

⁵⁸ Vgl. Van Dam, *Imagining Constantine* (wie Anm. 57), 7f.

⁵⁹ Vgl. Wallraff, *Sonnenkönig* (wie Anm. 55), 13-18.

sich die Christen bereitwillig angebiedert hätten. Dem Kaiser selbst sprach er eine persönliche Religiosität ab.⁶⁰

Bis heute am wichtigsten für die moderne Konstantinforschung ist aber Jacob Burckhardts „Die Zeit Constantins des Großen“ von 1852. Die Religion diene laut Burckhardt Konstantin nur als Vehikel zur Macht. Diese Position nahm Henri Grégoire in seinem „La ‚conversion‘ de Constantin“ in den 30er-Jahren des 20. Jhdts. auf. Man wurde sich wieder der Tatsache bewusst, dass Konstantin nur einer von vielen war, welcher das Christentum respektierte. Auch Galerius, Maxentius und Licinius waren keine radikalen Christenverfolger bzw. wandten sich gegen die Christenverfolgung (vgl. Galeriusedikt 311).

Norman H. Baynes versuchte die Positionen Konstantins aus den Selbstzeugnissen heraus zu verstehen. In seinem Werk „Constantine the Great and the Christian Church“ aus dem Jahre 1930 untersuchte er den Kaiser sowohl von seiner Stellung im Staat als auch von seinen persönlichen religiösen Überzeugungen her. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Ansatz, die Selbstzeugnisse als Hauptquelle zu benutzen, richtungsweisend für die Konstantinforschung. Für diesen Kurswechsel war unter anderem auch die Erkenntnis der Echtheit der konstantinischen Dokumente, welche Eusebius in seinen Werken einlegte, von höchster Relevanz.

Hermann Dörries griff in seinem Werk „Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins“ von 1954 auf genau diesen Ansatz Baynes zurück und verwies außerdem auf eine „innere Geschichte“ Konstantins, welche eine prozesshafte Hinwendung des Kaisers zum Christentum beschreibe. Auch Heinz Kraft unterstrich in seinem Werk „Kaiser Konstantins religiöse Entwicklungen“ von 1955 den prozesshaften Charakter der Bekehrung.⁶¹

Aber auch mit Hilfe dieses Ansatzes kann von den Selbstzeugnissen Konstantins nicht auf die persönliche religiöse Überzeugung des Kaisers geschlossen werden, denn es handelt sich immer um offizielle oder offiziöse Dokumente, die sich an einen bestimmten Adressatenkreis richteten. „Persönliche Erkenntnisse dürfen wir von ihm an keiner Stelle erwarten.“⁶², fasst es Karen Piepenbrink richtig zusammen. Trotzdem unternehmen viele Forscher/innen den

⁶⁰ Vgl. für die Ansicht Voltaires Schlang-Schöningen, „Der Bösewicht im Räuberstaat“ (wie Anm. 53), 226f. Schlang-Schöningen gibt einen guten generellen Überblick über die Entwicklung des Konstantinbildes im modernen Forschungsdiskurs.

⁶¹ Siehe für die ältere Forschungsmeinung z.B. Volkmars Keil (Hg.), Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 1995, 2. Auflage, 9-13.

⁶² Karen Piepenbrink, Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt 2007, 2. Auflage, 121.

Versuch, Konstantins Überzeugungen und seine persönliche Schutzgottheit religiös einzuordnen.

3.1. Kaiser Konstantin als überzeugter Christ

In der modernen Forschung stellt Klaus M. Girardet einen der wichtigsten Vertreter der Fraktion dar, welche Kaiser Konstantin eine persönliche christliche Überzeugung zuspricht. In seiner neuesten Monografie „Konstantin. Rede an die Versammlung der Heiligen“ aus dem Jahre 2013 stellt er noch einmal klar, dass Konstantins Entscheidung für den christlichen Gott rein religiöser Natur und ein ehrlicher, persönlicher Akt war. Gleichzeitig gesteht er aber der Erforschung des Weges Konstantins zum Christengott eine sehr ungünstige Quellenlage zu.⁶³ Sein eigenes Zugeständnis in den Hintergrund drängend hält er in der Rezension „Ein spätantiker „Sonnenkönig“ als Christ (statt einer Rezension)“ von 2013 Martin Wallraff dennoch mehrere Selbstzeugnisse Konstantins entgegen, in denen die Konversion Konstantins eindeutig zu beweisen sei. Er spricht sich darin gegen das Vorgehen Wallraffs aus, *Sol invictus* als verbindendes Element für Christen und nicht-christliche Monotheisten bzw. Henotheisten heranzuziehen.⁶⁴ Die wichtigsten Grundsatzentscheidungen für die sog. Konstantinische Wende fielen laut Girardet zwischen 310 und 314. Zwischen 310 und 312 sei Konstantin zur Überzeugung gelangt, dass der christliche Gott nicht nur der stärkste, sondern der einzige Gott sei.⁶⁵

Klaus Rosen präsentiert in seiner Monografie „Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion“ aus dem Jahre 2013 einen Kaiser, dessen Ziel ein funktionierender Staat war – in einer Zeit, welche von zahlreichen macht- und religionspolitischen Veränderungen geprägt wurde. Trotzdem sieht Rosen in Konstantin einen überzeugten Christen. Allerdings verlegt er diese Hinwendung im Gegensatz zu Girardet in das Jahr 324. Eine wirkliche Konversion zum christlichen Glauben habe erst nach dem Sieg über Licinius und Konstantins Übernahme der Alleinherrschaft stattgefunden.⁶⁶ Rosen hebt also die rationalen Aspekte der konstantinischen Herrschaft hervor, ohne dabei jedoch auf eine Bekehrung Konstantins zu verzichten.

⁶³ Vgl. Klaus M. Girardet, Konstantin. Rede an die Versammlung der Heiligen, Freiburg 2013, 57.

⁶⁴ Vgl. Klaus M. Girardet, Ein spätantiker "Sonnenkönig" als Christ (statt einer Rezension), GFA 16 (2013), 371-381. Dies verneint Girardet auch schon in einer früheren Monografie (vgl. ders., Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen, Berlin/New York 2010).

⁶⁵ Vgl. Klaus M. Girardet, Das Christentum im Denken und in der Politik Kaiser Konstantins d. Gr., in: ders. (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007, 29-53, h. 29f.

⁶⁶ Vgl. Klaus Rosen, Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion, Stuttgart 2013.

David Potter spricht in seinem Werk „Constantine the Emperor“ aus dem Jahre 2013 von einer prozesshaften Hinwendung des Kaisers zum Christentum und attestiert einen persönlich christlichen Konstantin. Wie Girardet sieht auch Potter den Zeitraum rund um die Schlacht an der Milvischen Brücke als besonderen Einschnitt im Bekehrungsprozess des Kaisers an: Die Schlacht *per se* ist für ihn aber nicht die Kulmination und der Moment der Bekehrung Konstantins zum Christen. Diese Art der Interpretation sei nur aus der heutigen *ex-post*-Sicht zu verstehen. Vielmehr optiert Potter für einen frühen Beginn des Konversionsprozesses, der bereits vor der Überquerung der Alpen und der darauffolgenden Schlacht begann. Für den Kaiser selbst sei die Bekehrung nicht ein plötzliches Ereignis gewesen, sondern eine Reise über einen längeren Zeitraum hinweg in den eigenen Geist („*a journey over time and in his own mind*“).⁶⁷ Potter sieht Konstantins Konversion also als Prozess an, der über mehrere Stationen zum christlichen Gott führte. Einen genauen Zeitpunkt gibt der Autor allerdings nicht an.

Auch andere rezente Autoren, die sich mit Konstantin beschäftigen, wie John N. Dillon (The Justice of Constantine. Law, Communication and Control, Ann Arbor 2012) oder Bruno Bleckmann (Von der Antike zum Mittelalter: Konstantin der Große und die Veränderung der antiken Welt, in: Klaus M. Girardet (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007, 19-27) sprechen sich für einen vom Christentum persönlich überzeugten Konstantin aus. Timothy Barnes will in seinem „Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire“ aus dem Jahr 2011 sogar eine konsequente Abkehr Konstantins von der paganen Religion herausarbeiten.

3.2. Konstantins spezielles Christentum

Bereits im Jahre 1996 konstatierte Manfred Clauss in seiner Monografie „Konstantin der Grosse und seine Zeit“ eine Einigkeit in der Forschung darüber, dass Konstantin ein Christ war. Uneinigkeit herrsche bloß darüber, wie das Christentum Konstantins aussah.⁶⁸ Laut Clauss habe Konstantin die formalen Vorstellungen der traditionellen Götterwelt übernommen, nach der eine Gottheit in verschiedenen Erscheinungsformen angebetet werden konnte. Dass der neue christliche Gott „keine anderen Götter neben sich duldete, registrierten Konstantin und seine Umwelt erst nach und nach.“⁶⁹ Clauss weist also auf den zunächst synkretistischen Charakter der christlichen Religion Konstantins hin.

⁶⁷ David Potter, Constantine the Emperor, Oxford 2013, 159.

⁶⁸ Vgl. Manfred Clauss, Konstantin der Grosse und seine Zeit, München 1996, 7.

⁶⁹ Clauss, Konstantin (wie Anm. 68), 30.

Auch Harold A. Drake folgt in seinem Artikel „What hath Constantine wrought?“ von 2017 dieser Intention von Clauss: Viel interessanter als die Frage, ob Konstantin Christ wurde, sei die Art des konstantinischen Christentums. Er greift dabei auf die Untersuchung der politischen Motive Konstantins von Baynes zurück. Dieser sei in seiner Meinung, Konstantin musste einen heidnischen Senat im Westen und seinen paganen Kollegen Licinius im Osten befriedigen, nicht weit genug gegangen. Laut Drake hätten sowohl Konstantin als auch Licinius den tetrarchischen Göttern Jupiter und Herkules zugunsten einer höchsten Gottheit abgeschworen, um so mit einer inklusiveren Methode den Frieden und den Wohlstand des Reiches zu garantieren. Aus den Verfolgungen hatten beide Herrscher gelernt, dass eine zu spezifische Gottheit kontraproduktiv war. Konstantin sei ein Christ gewesen, der seine eigenen Ideen eines christlichen Reiches anstrebte.⁷⁰ Drake gesteht zwar ein, dass Konstantins Christentum nicht pauschal mit der heutigen Form der Religion gleichgesetzt werden darf. Er zeigt Konstantin auch als Rationalisten – aber dennoch sieht er ihn als Christen.

3.3. Andere Wege zur religiösen Überzeugung Konstantins

Die Forschung scheint also von der Vorstellung Konstantins als ersten christlichen Herrscher dominiert zu sein. Andere Positionen, die nicht von einer Bekehrung Konstantins zum Christen ausgehen, werden laut Jochen Bleicken's Artikel „Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende“ marginalisiert. Die sog. konstantinische Wende werde in der Wissenschaft mit der inneren Wende des Kaisers zum Christengott gleichgesetzt. Es erfolge gleichsam eine Verlegung dieser Debatte in die Psyche des Kaisers. Hier liegt die Wende also im Mysterium seiner Person begründet. Aber Bleicken weist darauf hin, dass historisch gesehen auch nach anderen Erklärungen gesucht werden muss – selbst wenn eine innere Nahestellung zum Christengott argumentiert werden soll.⁷¹ Der Autor schreibt weiter, dass Konstantin auf eine inkludierende Sprache zurückgegriffen und einen Henotheismus auf polytheistischer Grundlage verfolgt habe. Der Kaiser imitierte dabei Aurelians Sol-Kult: Dieser wollte den Staatskult durch einen Gottesbegriff reaktivieren, unter dem verschiedene Erlösungsreligionen ihren Gott erkennen konnten. Für den Forscher stellt Sol die zentrale Gottheit Konstantins dar, die auf Münzen seit 310 dominierte und als Hauptgottheit auf dem Konstantinsbogen gezeigt wurde. Allerdings ist dieser Hauptgott für den Autor eine abstrakte *divinitas*, in welche unter anderem auch der christliche Gott mitgedacht werden konnte.⁷²

⁷⁰ Vgl. Harold A. Drake, What hath Constantine wrought?, in: Michael S. Bjornlie (Hg.), The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages, New York 2017, 62-76, h. 64f. & 71.

⁷¹ Vgl. Jochen Bleicken, Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, in: Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 64-108, h. 65f.

⁷² Vgl. Bleicken, Constantin (wie Anm. 71), 78 & 80f.

Bleicken unterstreicht somit die polyvalente Deutbarkeit der konstantinischen Gottheit, die nicht zwangsläufig der christliche Gott sein musste. Den Kaiser stellt er als rational agierenden Herrscher dar, der nicht unbedingt eine christliche Überzeugung haben musste.

Zwar ist sich auch Piepenbrink in ihrer Monografie „Konstantin der Große und seine Zeit“ aus dem Jahre 2007 sicher, dass der Kaiser in irgendeiner Form mit dem christlichen Gott in Berührung kam. Dennoch will sie nicht ohne weiteres den Terminus „Bekehrung“ verwenden. Auch sie verweist wie Clauss auf einen Ansatz, der Konstantins Verständnis des Christengottes zu Beginn untersucht. Er könnte den christlichen Gott als eine Konkretisierung des Sonnengottes aufgefasst haben, dem er sich bereits vorher zuwandte. Auch der in der Repräsentation häufig vorkommenden *Sol invictus* spricht ihrer Meinung nach für so eine anfängliche Auffassung. Der Kaiser habe ein Bedürfnis verspürt, den abstrakten Sonnengott mit einer anderen, konkreteren Gottheit zu identifizieren. Piepenbrink spricht von einem synkretistischen Verständnis Konstantins den christlichen Gott betreffend, „er hätte ihn mit einer anderen Gottheit ‚vermischt‘“. ⁷³

So einen langsamen und fließenden Übergang von einem paganen Monotheismus zu einem christlichen Glauben sieht auch Thomas Grünewald, der 1990 in seiner Dissertation „Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung“ mittels der sich wandelnden Titularen die Absichten Kaiser Konstantins untersuchte. Besonders die Formulierung am Konstantinsbogen sieht er als zentrales Element der konstantinischen Herrschaftspropaganda an. Die darin erwähnte *summa divinitas* sei die höchste Gottheit in einem Monotheismus, der aber noch immer Toleranz gegenüber den paganen Religionen erlaubte. ⁷⁴ Diese Idee einer toleranten Religion(spolitik) Konstantins würde aber laut Bleicken *per definitionem* treffender mit dem Terminus Henotheismus beschrieben werden. ⁷⁵

Christian Ronning beschreibt in seiner Monografie „Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit“ aus dem Jahre 2007 ebenso die Entwicklung über einen Synkretismus hin zu einer *summus deus*-Theologie. Der Autor beschäftigt sich vor allem mit einer veränderten Kommunikation

⁷³ Piepenbrink, Konstantin (wie Anm. 62), 41.

⁷⁴ Vgl. Thomas Grünewald, Herrscher über Italien und Africa (312-316), in: Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 33-63, h. 33 & 53. Der Artikel beschäftigt sich im Gegensatz zur Dissertation nur mit der Inschrift am Konstantinbogen.

⁷⁵ Bleicken bezeichnet die Charakterisierung der (*summa*) *divinitas* bei Grünewald als henotheistisch, in der „jeder seinen Hauptgott und ein Christ eben auch seinen Gott erkennen konnte“ (vgl. Bleicken, Konstantin (wie Anm. 71), 102 Anm. 44.

zwischen Individuum und Gottheit. Während mindere Götter für das einfache Volk zuständig waren und hier Priester als Mittler fungierten, konnte der Kaiser direkt Kontakt zur göttlichen Sphäre aufnehmen. Durch seine besondere Stellung in der direkten Kommunikation brauchte er keinen spezifischen Kult, keine bestimmte Religion und konnte somit auch alle Kultgruppen miteinbeziehen.⁷⁶ Bei Ronning wird also die Bedeutung einer höchsten Gottheit für die religiöse Interaktion des Herrschers mit Menschen aller religiösen Richtungen angesprochen.

So ein Konzept einer Gottheit, welche für alle Menschen Identifikationsmöglichkeiten bietet, stellt auch Wallraff in seinem Werk „Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen“ aus dem Jahre 2013 vor. In den religionspolitischen Maßnahmen Konstantins sieht er dessen Bemühen, einen offenen, integrativen Monotheismus zu propagieren. Für ihn steht dabei aber nicht eine christliche Gottheit, sondern die Sonne als Prinzip im Zentrum, die keine personalen Züge mehr aufweist. Die in der Repräsentation verwendeten neutralen Wendungen „*summus deus*“ und „*summa divinitas*“ würden den dringenden Wunsch Konstantins nach einer „inkluisiven Sprache“ zeigen, die zur Schleifung der individuellen Kanten eines einzelnen Gottes führen würden. Der Autor stellt am Ende seines Werkes lapidar fest, Konstantin sei wohl Heide und Christ gewesen.⁷⁷ Wallraff stellt in seiner Monografie also Konstantin als einen Monotheisten vor, der in der Sonne die höchste Gottheit sieht, welche auch mit anderen Göttern identifiziert werden kann. Er betont das integrative Vermögen des solaren Monotheismus Konstantins.

Alessandro Barbero spricht in seinem Werk „Costantino il Vincitore“ im Jahre 2016 ebenso von einem monotheistisch überzeugten Konstantin, welcher die Einheit des Göttlichen bei gleichzeitigem Vorhandensein einer Vielheit von Göttern anerkannte. Allerdings spezifiziert Barbero die Religion Konstantins als philosophischen Monotheismus,⁷⁸ ohne eine Hervorhebung der Rolle des Sonnengottes. Diese Offenheit erlaubte Konstantin einen Wechsel in der Propagierung der Darstellungsform seiner persönlichen Gottheit.

Für Pedro Barceló entspricht diese Verhaltensweise dem Vorgehen der Herrscher seit dem 3. Jh. n. Chr. Der Kaiser habe sich an die damals charakteristische Form henotheistischer Optionen gehalten. In seinem Artikel „Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus“ von 2007

⁷⁶ Vgl. Christian Ronning, Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit, Tübingen 2007, 312f.

⁷⁷ Vgl. Wallraff (wie Anm. 55), 115 & für die Feststellung 177.

⁷⁸ Vgl. Alessandro Barbero, Costantino il Vincitore, Rom 2016, 45: „*ma di quel monoteismo filosofico che riconosceva l'unità del divino senza affatto entrare in contraddizione con la pluralità degli dèi.*“

zeigt Barceló, dass die Wahl der göttlichen Beschützer in dieser Zeit je nach politischer Situation wechselte.⁷⁹

Johannes Wienand legt mit seinem „Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I.“ aus dem Jahre 2012 nicht nur ein Werk zur kaiserlichen Repräsentation unter Konstantin vor, in dem er sich besonders eingehend mit der Herrscherpanegyrik und der Medaillon- und Münzprägung auseinandersetzt. Gleichzeitig liegt für ihn die Lösung der Frage rund um die konstantinische Gottheit in der *summa divinitas*. Zunächst griff Konstantin aber auf ältere Traditionen zurück: Der Rekurs auf den Sonnengott in der Münzprägung war keine genuin konstantinische Erfindung, sondern bereits seit dem frühen Prinzipat wichtig. Im Laufe des 3. Jh. n. Chr. wurde die solare Symbolik zu einem bedeutenden Aspekt in der kaiserlichen Selbstdarstellung. Dieser neue Schutzgott war geeignet, mit den tetrarchischen Gottheiten Jupiter und Herkules in Konkurrenz zu treten.⁸⁰ Im Laufe seiner Herrschaft wurde aber immer mehr eine höchste Gottheit ins Zentrum gerückt, die namentlich unbestimmt blieb und so die höchsten Gottheiten aller *gentes* in sich aufnehmen konnte. Diese Vorstellung entsprang einem pantheistischen Grundverständnis, welches mit einem henotheistischen Kosmos-Konzept verbunden war. Dies ist laut Wienand „ein im Grundverständnis synkretistischer Ansatz“. Dabei handle es sich aber nicht um lokale Akkulturationsprozesse, sondern um einen programmatischen Ansatz im Rahmen der kaiserlichen Selbstdarstellung im gesamten Reich.⁸¹ Für Wienand liegt die konstantinische Gottheit also in der *summa divinitas*⁸², welche sich in einem Spannungsverhältnis zwischen Christen und Heiden befand. Diese sei laut ihm aber keineswegs als klassische synkretistische Gottheit zu charakterisieren, die aus einer Akkulturation entstand. Vielmehr sieht er in der unter Konstantin propagierten höchsten Gottheit ein programmatisches Konzept der Göttlichkeit.

Klaus Bringmann sieht in seinem Artikel „Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation“ von 2007 in der (*summa*) *divinitas* weder ein Konzept einer abstrakten noch einer konkreten Gottheit. Bei seiner Untersuchung der Mailänder

⁷⁹ Vgl. Pedro Barceló, Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus, in: Heinrich Schlang-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 133-149, h. 139.

⁸⁰ Vgl. Johannes Wienand, Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I., Berlin 2012, 183 & 192.

⁸¹ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 247f. & 279.

⁸² Wienand spricht in seiner Monografie auch immer wieder von einem tetrarchischen Konzept der *summa divinitas*, ohne aber genauer darauf einzugehen. Man erfährt lediglich, dass die Überhöhung des kosmischen Beziehungsgefüges zwischen Herrscher und Gottheit unter Konstantin so ausgearbeitet wurde, dass das tetrarchische Konzept der *summa divinitas* durch eine intensivierte Konzeption der göttlichen Schutzmacht überboten wurde (vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 251).

Vereinbarung, die er allerdings Licinius zuschreibt, sieht er eine Anlehnung an eine dem Polytheismus bekannten theologischen Gedankenfigur, um alle himmlische Mächte zu gewinnen: Die *summa divinitas* sei die Erscheinungsform einer höchsten Gottheit, welche die Summe aller Götter der positiven Religionen verkörpert. Alle Gottheiten sollten als Konkretisierungen der höchsten göttlichen Macht verehrt werden, womit jede Religion unter dem Schutze des Staates stand.

3.4. Konstantin als Friedenskaiser

In der Forschung gibt es also bei Weitem keine Einigkeit darüber, ob oder wie sich die Entwicklung Kaiser Konstantins zum ersten christlichen Herrscher gestaltete. Übereinstimmung findet sich bei den Forscher/innen lediglich im Ziel seiner Herrschaft: Alle (wie auch immer gearteten) Maßnahmen dienten der Bewahrung des Friedens. Van Dam zeigt in seinem Werk „The Roman Revolution of Constantine“ von 2007 mittels eines Reskriptes Konstantins an Hispellum, dass es dem Kaiser nicht primär um die Religion – egal ob pagane Kulte oder Christentum – ging, sondern um die Wohlfahrt der Städte.⁸³ Selbst Girardet gesteht Konstantin zu, dass er zum Zwecke des Friedens auf die große Anzahl der Heiden Rücksicht nahm. Ebenso sieht er im Amt des *pontifex maximus*, welches Konstantin beibehielt, ein Instrument zur Bewahrung des Friedens.⁸⁴

Das Wohl des Staates und der Bevölkerung wurde durch die Befolgung des göttlichen Gesetzes garantiert. Deswegen stand eine reibungslose Gottesverehrung im gesamten Reich im Zentrum einer jeden Religionspolitik. Konstantin nahm dabei vor allem auf die Autorität Bezug, welche hinter dem göttlichen Gesetz stand: die *summa divinitas* bzw. der *summus deus*. Diese offene Formulierung bildete den Schlüssel zur reibungslosen Verehrung und in weiterer Konsequenz zum Frieden im ganzen Reich – egal ob nun die *summa divinitas* und der *summus deus* eine intendierte Offenheit beinhalteten oder von Konstantin eine konkret definierte göttliche Macht darin gesehen wurde.

4. Kurzer Überblick über den vorläufigen Forschungsstand

Ein zwiespältiges Konstantinbild gibt es bereits seit Kaiser Konstantin selbst. Schon bald wurde er als Heiliger betrachtet. Gegenstimmen sind aus der Frühzeit nur spärlich erhalten: Kritik findet sich beispielsweise bei Kaiser Julian Apostata (355/361-363) und beim byzantinischen Historiker Zosimos (um 500), die sich mit den Konsequenzen der konstantinischen Bestimmungen auseinandersetzten. V.a. in der Unterwanderung der militärischen

⁸³ Vgl. Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007, 34.

⁸⁴ Vgl. Girardet, *Das Christentum* (wie Anm. 65), h. 44.

Führungspositionen durch Germanen erkannten sie eine große Gefahr. Ihre Kritik war „primär religiös motiviert“.⁸⁵

In späteren Jahrhunderten lassen sich immer mehr kritische Kommentare erkennen. Auch in Wien fand mit Grillparzer eine Beanstandung des ersten christlichen Kaisers statt. Um die Person des Kaisers und seine Regierungszeit näher zu beleuchten, rückten nach dem Zweiten Weltkrieg v.a. seine Selbstzeugnisse in den Mittelpunkt der Untersuchungen. Unter den Wissenschaftler/innen, die Konstantin als persönlich überzeugten Christen beurteilen, ist in der deutschsprachigen Forschung allen voran Girardet zu nennen. In zahlreichen Werken beschäftigt er sich mit der Religionspolitik Konstantins und kommt zum Schluss, dass die Bekehrung des Kaisers zum Christentum eine ehrliche Handlung war.

Doch inwieweit ist dieses Christentum mit der heutigen Form der Religion vergleichbar? Schon bald drängte sich in der Forschung die Frage in den Vordergrund, welche Art Christ der Kaiser war. Denn Konstantin kann nicht ohne jeglichen Vorbehalt als christlicher Musterkaiser wie ein späterer Theodosius I. präsentiert werden. Viele Forscher/innen wie Clauss plädieren deswegen für eine differenziertere Betrachtung des Christen Konstantins.

Doch einige Verzerrungsfaktoren erschweren so eine nuancierte Perspektive: Einerseits gibt es in der modernen Forschung eine generelle Uneinigkeit über das Christ-Sein Konstantins, wobei der Fokus viel zu sehr auf das Untermauern der Dichotomie „christlich-heidnisch“ gelegt wird. Zwischentöne werden dabei eher marginalisiert. Bei der Beschreibung der religiösen Ansichten und Gottesvorstellungen Konstantins werden außerdem Labels wie henotheistisch, pagan-monotheistisch, etc. verwendet, die von den Autor/innen nicht klar definiert werden. Dies führt zu einer zusätzlichen Verwirrung, da es keine gemeinsame theoretische Basis gibt.

Der neueste Ansatz in der Forschung erscheint am wertvollsten: Kaiser Konstantin verwendete eine inkludierende Sprache und propagierte einen *summus deus* bzw. eine *summa divinitas*, die für alle Menschen verständlich und von Bedeutung war bzw. von diesen mit Bedeutung gefüllt werden konnte. Diese *summa divinitas* wird beispielsweise von Wienand als programmatisch für die konstantinische Regierungszeit angesehen. Ebenso gewinnbringend erscheint Bringmanns Idee einer *summa divinitas*, welche die Emanation der höchsten Gottheit darstellt, die die Summe aller Götter verkörperte. Auch in dieser Diplomarbeit sollen nun die Quellen in

⁸⁵ Alexander Demandt, Konstantin der Große – Zur Einführung, in: Andreas Goltz/Heinrich Schlange-Schöningen (Hgg.), Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln/Weimar/Wien 2008, 1-4, h. 4.

den Blick genommen werden, welche sich auf die höchste Gottheit in der konstantinischen Zeit beziehen.

IV. Konstantin, *deus* und *divinitas* in den Quellen

Ein persönliches Gespräch unter Ausschluss der Öffentlichkeit wäre wohl das einzige probate Mittel, um auf die „wahre“ religiöse Überzeugung Konstantins zu stoßen. Abgesehen davon, dass keinerlei Aufzeichnungen eines solchen Gespräches existieren, könnte sich der Kaiser aber selbst in diesem Falle auf sein Gegenüber und dessen Erwartungen eingestellt haben. So ein abwägendes Handeln kennen wir auch aus den (religions)politischen Maßnahmen Konstantins. Sein Wunsch nach einem religiösen Frieden⁸⁶ lässt sich anhand zahlreicher Zeugnisse festmachen, wie in dieser Arbeit gezeigt werden wird.⁸⁷

Die uns erhaltenen Selbstzeugnisse bieten nun die Art der Quellen, welche einem Interview am nächsten kommen. Unter einem Selbstzeugnis wird in den Geschichtswissenschaften grundsätzlich ein Text verstanden, in dem „die Person des Verfassers bzw. der Verfasserin (...) selbst handelnd oder leidend in Erscheinung“ tritt oder „darin explizit auf sich selbst Bezug“ nimmt.⁸⁸ Diese Quellengattung wurde v.a. dafür interessant, Männer und Frauen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten in den Mittelpunkt zu rücken⁸⁹ und stand somit im Gegensatz zur Politischen Geschichte, welche große Männer und den Staat in den Fokus ihrer Forschung stellt.

Dennoch sehen Autoren wie Baynes, Kraft oder Dörries, dessen Werk „Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins“ die für seine Untersuchung wichtigste Quellengattung bereits im Titel trägt, in diesen Selbstzeugnissen großes Potenzial auch für die Konstantinforschung. Ebenso wird in dieser Arbeit den Selbstzeugnissen ein großer Wert beigemessen, da diese Texte außerdem direkt oder indirekt auf die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse der Zeit Bezug nehmen. Somit führen sie über die individuelle Ebene der schreibenden Person hinaus.⁹⁰ Gleichzeitig können solche Selbstzeugnisse auch kulturelle

⁸⁶ Der Begriff „religiöser Frieden“ lehnt sich bewusst an den Terminus „sozialer Frieden“ an. Der soziale Frieden bezeichnet einen Zustand, der die Auflehnung der Unterschicht gegen die herrschenden sozialen Verhältnisse verhindert. Die Aggressionen richten sich hierbei zum Beispiel gegen eine als ungerecht empfundene Verteilungspolitik des Staates. Der soziale Frieden bezieht sich also auf die Situation innerhalb staatlicher Gesellschaften (vgl. Michael Dauderstädt, Sozialer Frieden, in: Hans J. Gießmann/Bernhard Rinke (Hgg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2011, 557-563, h. 557). Parallel dazu sehe ich im religiösen Frieden einen Zustand, welcher ruhige Rahmenbedingungen für die Ausübung verschiedener religiöser Vorstellungen innerhalb eines staatlichen Gebildes bietet. Auch hier stammen die Maßnahmen von der Staatsspitze, nämlich vom Kaiser.

⁸⁷ Zwar stellt auch Dörries die Möglichkeit in den Raum, dass der Kaiser seine Zeitgenossen ständig getäuscht haben könnte. Jedoch schließt er dies für Konstantin kategorisch aus, „zumal (...) er so impulsiv war“ (Hermann Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954, 13). Diesem Argument kann eben genau das Taktieren und Abwägen Konstantins in politischen Angelegenheiten entgegengehalten werden.

⁸⁸ Benigna von Krusenstjern, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, Historische Anthropologie 2 (1994), 462-471, h. 463.

⁸⁹ Vgl. Claudia Ulbrich/Hans Medick/Angelika Schaser, Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, in: dies. (Hgg.), Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, Köln/Weimar/Wien 2012, 1-19, h. 1.

⁹⁰ Vgl. Ulbrich/Medick/Schaser, Selbstzeugnis (wie Anm. 89), 5.

Mehrfachzugehörigkeiten aufdecken: Menschen sind oftmals in Spannungsfeldern verschiedener kultureller, religiöser und sozialer Bedeutungssysteme komplex verortet. Selbstzeugnisse veranschaulichen häufig diese Mehrfachzugehörigkeit bzw. dienen den Schreibenden als Integrationsmedium bei der Selbstpositionierung.⁹¹ Die Selbstzeugnisse Konstantins können also einen generellen Einblick in die Zeit des religiösen Umbruchs zwischen Heiden- und Christentum geben. Zudem ermöglichen sie den Blick auf die Selbstpositionierung des Kaisers, dessen religiöse Mehrfachzugehörigkeit die Frage nach der persönlichen religiösen Überzeugung und der propagierten Gottheit wesentlich beeinflusst.

Winfried Schulze spricht sich gegen den Terminus Selbstzeugnisse aus und plädiert für einen weiteren Begriff der Ego-Dokumente. Darunter

„sollen (...) alle jene Quellen verstanden werden, in denen ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob dies freiwillig (...) oder durch andere Umstände bedingt geschieht. Solche Umstände können Befragungen oder Willensäußerungen im Rahmen administrativer, jurisdiktioneller oder wirtschaftlicher Vorgänge sein.“⁹²

Dazu zählen Edikte und Ankündigungen an verschiedene Personengruppen, die von Konstantin ausgehen wurden und die ebenfalls in dieser Untersuchung in den Blick genommen werden sollen.

Bei diesen Selbstzeugnissen bzw. Ego-Dokumenten darf aber nie die Tatsache vergessen werden, dass auch Dokumente mit einem hohen Selbstanteil nicht authentische, unmittelbare Quellen sind, die das Ego einer Person offenbaren.⁹³ Vielmehr handelt es sich dabei um „*self-narratives*“, die uns mehr über Gruppen als über das schreibende Individuum mitteilen.⁹⁴ Die

⁹¹ Vgl. Hans Medick, Einführung: Kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten, in: Claudia Ulbrich/Hans Medick/Angelika Schaser (Hgg.), Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, Köln/Weimar/Wien 2012, 181-182, h. 181.

⁹² Winfried Schulze, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?, in: Bea Lundt/Ferdinand Seibt (Hgg.), Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 1992, 417-450, h. 428f. Heutzutage wird in der deutschsprachigen Literatur aber häufig der Terminus „Selbstzeugnisse“, in den anderen europäischen Sprachen der Begriff *egodocument* verwendet (vgl. Ulbrich/Medick/Schaser, Selbstzeugnis (wie Anm. 89), 2).

⁹³ Rudolf Leeb betont, dass wir Konstantin auch in den von der Forschung herangezogenen Selbstzeugnissen nur so fassen können, wie er nach außen hin gesehen werden wollte (vgl. ders., Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin/New York 1992, 1 Anm. 1).

⁹⁴ Vgl. Kaspar von Greyerz, Ego-Dokumente: The Last Word? German History 28/3 (2010), 273-282, h. 281. Die Forschungsgruppe „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“ von der Freien Universität Berlin, die Thematisierungen des eigenen Lebens in verschiedenen Kulturen, Zeiten und Räumen untersuchte, kam u.a. zum Schluss, dass die „in der Forschung häufig unterstellte enge Verbindung zwischen Individualität und autobiographischem Schreiben nicht haltbar ist und dass Individualität nur eines von vielen Personkonzepten ist, die die verschiedenen Formen der Selbstdarstellung organisieren.“ (Claudia Ulbrich, Die DFG-Forschungsgruppe 530 „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“. Ein Projektbericht, in: dies./Hans Medick/Angelika Schaser (Hgg.), Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, Köln/Weimar/Wien 2012, 21-26, h. 25.

meisten der für diese Untersuchung herangezogenen Selbstzeugnisse weisen aber noch eine weitere Problematik auf. Sie wurden uns häufig im Kontext größerer Narrative überliefert: Um die Bedeutung Konstantins für das Christentum zu unterstreichen, wurden viele Mittel eingesetzt. Karl-Heinz Ohlig meint gar, dass sich viele Autoren bei der christlichen Verklärung des Kaisers überboten, so beispielsweise der christliche Autor Eusebius,⁹⁵ dem wir die Überlieferung vieler Selbstzeugnisse Konstantins verdanken.

Anders sieht die Sachlage bei offiziellen Texten wie den *Panegyrici Latini* aus. Sie gehören zwar nicht zur Gruppe der Ego-Dokumente. Jedoch ermöglichen es uns auch solche Texte, das kaiserliche Selbstverständnis und die Gottesvorstellungen der konstantinischen Zeit aufzuspüren. Daneben soll mit der Inschrift des Konstantinsbogens auch noch die wohl berühmteste Nennung der *divinitas* in einem offiziellen Kontext in den Blick genommen werden.

1. Konstantinsbogen

In der Diskussion über die unter Konstantin propagierte Gottheit nimmt die Inschrift des Konstantinsbogens (CIL VI 1139) eine wesentliche Rolle ein:

IMP. CAES. FL. CONSTANTINO MAXIMO
P. F. AVGVSTO S. P. Q. R.
QUOD INSTINCTV DIVINITATIS MENTIS
MAGNITVDINE CVM EXERCITV SVO
TAM DE TYRANNO QVAM DE OMNI EIVS
FACTIONE VNO TEMPORE IVSTIS
REMPUBLICAM VLTVS EST ARMIS
ARCV M TRIVMPHIS INSIGNEM DICA VIT

Grünwald sieht den Bogen in Rom mit seinen Formulierungen gar als zentrales Monument für die Herrschaftspropaganda an. Die darin verwendeten Formeln seien ein „unverfälschter Ausdruck der kaiserlichen Auffassungen und haben auf andere Zeugnisse der Herrscherpropaganda prägend gewirkt.“⁹⁶ Grünwald kann insofern Recht gegeben werden, als vor allem die Formel *instinctu divinitatis* in der konstantinischen Repräsentation als wichtiges Schlagwort fungierte.

⁹⁵ Vgl. Karl-Heinz Ohlig, Strukturelle Auswirkungen der Konstantinischen Wende auf das Christentum, in: Klaus M. Girardet (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007, 75-86, h. 79.

⁹⁶ Grünwald, Herrscher (wie Anm. 74), 33.

Dieser *instinctus divinitatis* war ein wichtiger Faktor für den Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke gegen Maxentius im Jahre 312: Maximians Sohn gab sich nicht mit der tetrarchischen Erbfolgeregelung zufrieden. Als Konstantin nun mit seiner zahlenmäßig unterlegenen Armee seinen Rivalen um das römische Westreich in Rom angriff, gelang ihm auf wundersame Weise der Sieg. Daraus entwickelte sich das Narrativ der göttlichen Unterstützung und der folgenden Bekehrung Konstantins. Auch die Inschrift des Konstantinsbogens folgt diesem Narrativ: Alleine die Positionierung innerhalb der Inschrift direkt nach dem geehrten Konstantin und dem Weihenden Senat und Volk von Rom unterstreicht die Wichtigkeit der Phrase *instinctu divinitatis*.⁹⁷ In der Forschung gibt es mehrere Diskussionsfelder, die sich mit der konkreten Bedeutung der Formel, mit ihrem Ursprung und mit der Qualität der *divinitas* auseinandersetzen.

Zur Bedeutung der Formel gibt es in der Forschung zwei Meinungen: Frank Kolb wendet sich gegen die gängige Übersetzung „durch Eingebung einer Gottheit“. Diese Bedeutung könne im Lateinischen eher mit *instinctu dei* ausgedrückt werden. Der *instinctus divinitatis* komme deswegen nicht von außen, sondern sei „ein Constantin innewohnender Antrieb“, „über den er dank seiner göttlichen Wirkungskraft (*divinum numen*) verfügt.“⁹⁸ Konstantins Göttlichkeit werde auch seit 315 auf Münzporträts durch einen Nimbus angezeigt:⁹⁹ Der Nimbus steht im Allgemeinen für einen göttlichen und astralen Glanz.¹⁰⁰ In der Ikonographie der Herrscherporträts findet sich der Nimbus erst seit Antonius,¹⁰¹ unter Konstantin wird er dann als Bezugspunkt zum Sonnengott gewertet.¹⁰² Dieser Nimbus, der sich zum Beispiel auf den *decennalia*-Münzen von 315 bis 317 zur Erinnerung an den Sieg über Maxentius findet, zeige, dass Konstantin nicht nur Sol imitiert, sondern auch seine strahlende Natur teilt.¹⁰³ So eine Angleichung der Herrscher an die Götter fand bereits seit Augustus statt und erlebte in der Tetrarchie ihren Höhepunkt. Denn die sakrosankte Stellung der Herrscher sollte Usurpationen vorbeugen, die im 3. Jhdt. während der Zeit der Soldatenkaiser an der Tagesordnung standen. Kolb sieht eben auch in der Inschrift am Konstantinsbogen einen Hinweis für das göttliche

⁹⁷ Linda J. Hall, Cicero's *instinctu divino* and Constantine's *instinctu divinitatis*: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the "Vision" of Constantine, *Journal of Early Christian Studies* 6/4 (1998), 647-671, h. 649.

⁹⁸ Frank Kolb, *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin 2001, 65.

⁹⁹ Vgl. Kolb, *Herrscherideologie* (wie Anm. 98), 66.

¹⁰⁰ Vgl. Stephan Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart 2004, 215.

¹⁰¹ Vgl. Jonathan Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012, 97.

¹⁰² Vgl. Berrens, *Sonnenkult* (wie Anm. 100), 215.

¹⁰³ Vgl. Bardill, *Constantine* (wie Anm. 101), 97.

Wesen Konstantins.¹⁰⁴ Diese Meinung vertritt jedoch nur ein kleiner Teil der Forschung, während weitaus mehr Autor/innen hinter der Formel den Hinweis auf eine helfende Gottheit erkennen.

Der Terminus *instinctu divinitatis* ist für Triumphbögen außergewöhnlich. Deswegen will Linda J. Hall die Assoziationen des zeitgenössischen Publikums und die dahinterliegenden Ideen weiterverfolgen. In ihrem Artikel „Cicero’s *instinctu divino* and Constantine’s *instinctu divinitatis*: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the ‘Vision’ of Constantine“ zeigt sie, dass das Narrativ einer göttlichen Inspiration in Rom schon sehr bald nach dem Sieg über Maxentius aktuell war.¹⁰⁵ Beim Verfassen der Inschrift hatten die Senatoren die Geschichte des Tyrannen Tarquinius Superbus und die dazugehörigen Formulierungen des Florus im Ohr. Auch hier ging es wie beim Kampf gegen Maxentius um die Vertreibung eines Tyrannen, die Wiederherstellung der bürgerlichen Freiheit und die Inspiration durch eine göttliche Quelle:

Igitur Bruto Collatinoque ducibus et auctoribus, quibus ultionem sui moriens matrona mandaverat, populus Romanus ad vindicandum libertatis ac puditiciae decus quodam quasi instinctu deorum concitatus regem repente destituit, bona diripit, agrum Marti suo consecrat, imperium in eosdem libertatis suae vindices transfert, mutato tamen et iure et nomine. (Flor. epit. 1, 3, 9, 1)

Das Narrativ der Inschrift stammt also von Florus, die Erklärung der Phraseologie hingegen ist in Ciceros *De Divinatione* zu finden. Er schreibt darin, dass die Zukunft durch den *divino instinctu* vorhersehbar sei.¹⁰⁶ Während bei Florus die göttliche Eingebung durch mehrere Götter erfolgt, kommt der Terminus *instinctu* in der Literatur aber auch manchmal in Verbindung mit einzelnen Gottheiten wie Apollo, Juno oder anderen weiblichen Göttinnen vor.¹⁰⁷ Noel Lenski sagt, dass die *divinitas* am Konstantinsbogen mit Apollo gleichzusetzen sei.¹⁰⁸ Auch die Reliefs am Bogen suggerieren, dass Sol oder Apollo Konstantin inspiriert und geführt hat. Denn in den Reliefs ist der Sonnengott neben zahlreichen traditionellen Gottheiten der am prominentesten vertretene Gott: Die Soldaten tragen eine kleine Statue der Victoria und des *Sol invictus*; Victoria bietet Konstantin in den Reliefs einen Lorbeerkranz an; bei der Flussschlacht steht der Kaiser inmitten von Gottheiten; Rom wird wie eine Amazone abgebildet; ein Flussgott ist zu

¹⁰⁴ Vgl. Kolb, Herrscherideologie (wie Anm. 98), 66.

¹⁰⁵ Vgl. Hall, Cicero’s *instinctu divino* (wie Anm. 97), 649.

¹⁰⁶ Vgl. Hall, Cicero’s *instinctu divino* (wie Anm. 97), 651-655.

¹⁰⁷ Vgl. Hall, Cicero’s *instinctu divino* (wie Anm. 97), 653.

¹⁰⁸ Vgl. Noel Lenski, Evoking the Pagan Past: *Instinctu divinitatis* and Constantine’s Capture of Rome, *Journal of Late Antiquity* 1/2 (2008), 204-257.

Füßen Konstantins zu sehen. Die Reliefs schaffen eine Korrelation zwischen dem Einzug Konstantins in die Stadt und Sol, der vom Ozean aufsteigt.¹⁰⁹ Das Bildprogramm führt also zu dem Schluss, dass die in der Inschrift genannte *divinitas* der Sonnengott sein könnte. Doch die Inschrift selbst gibt keine weiteren Hinweise zur Identität der Gottheit.

Die am Bogen bezeichnete *divinitas* erhält also keine genauere Definierung und ist somit auch kein definitives Bekenntnis zum christlichen Gott. Einige Autor/innen wenden jedoch ein, dass es sich beim Bogen um ein Auftragswerk des heidnischen Senats handelte. Deswegen erscheint ihnen die Inschrift als Quelle ungeeignet, um das kaiserliche Gottesverständnis zu interpretieren. Diesen kritischen Stimmen kann entgegengehalten werden, dass es bei so einem offiziellen Monument sicher ein Einverständnis mit dem Kaiser gegeben haben muss.¹¹⁰ Die Vertreter/innen eines früh bekehrten christlichen Konstantins, welche die Inschrift trotz des oben genannten Einwandes als valide Quelle heranziehen, sehen hinter der Formulierung *instinctu divinitatis* eine besondere Absicht des Senates: Der nicht-christliche Senat habe das Monument dafür verwendet, den christlichen Gott, dem der Kaiser seinen Sieg zuschrieb, als eine Konkretisierung Sols zu interpretieren. So konnte der Senat den eigentlich christlichen Kaiser mit einer *pietas* gegenüber den traditionellen Göttern präsentieren.¹¹¹ Gleichzeitig sei der Senat mit dieser offenen Formulierung nicht auf Konfrontationskurs mit dem neu proklamierten Christentums Konstantins gegangen.¹¹²

Der Konstantinsbogen wurde drei Jahre nach dem Sieg Konstantins über Maxentius eingeweiht. Trotz dieses relativ langen zeitlichen Abstandes zur für die sog. Bekehrung wichtigen Schlacht findet sich auf diesem öffentlichen Monument eine Sprachregelung, welche keinen definitiven Bezug zum christlichen Gott herstellt. Konstantin dürfte sich an der Ausklammerung einer christlichen Unterstützung nicht gestört haben.

Fest steht jedenfalls, dass die Formulierung *instinctu divinitatis* so abstrakt gewählt wurde, dass die *divinitas* durch unterschiedliche Götter konkretisiert werden konnte. Dabei handelte es sich wahrscheinlich um eine intendierte Offenheit.¹¹³ Diese Phrase bzw. eine für Konstantin

¹⁰⁹ Vgl. Raymond Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011, 134f.

¹¹⁰ Vgl. Piepenbrink, Konstantin (wie Anm. 62), 40 & Wallraff, Sonnenkönig (wie Anm. 55), 79.

¹¹¹ Vgl. Paul Zanker, *I Rilievi Costantiniani dell'Arco Costantino a Roma*, in: Gemma S. Chiesa (Hg.), *Costantino 313 d. C.*, Milan 2012, 48-55, h. 53.

¹¹² Vgl. Timothy Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011, 20.

¹¹³ Vgl. Piepenbrink, Konstantin (wie Anm. 62), 40.

besondere Gottheit wurde aber bereits vor der Errichtung des Triumphbogens in den *Panegyrici Latini* verwendet.

2. *Panegyrici Latini*

Lobreden sind stets tendenziöse Momentaufnahmen. Die darin enthaltenen Informationen dürfen zwar nicht ohne weiteres als historische Fakten angesehen werden. Dennoch besitzen sie einen besonderen historischen Wert.¹¹⁴ Denn bei den *Panegyrici Latini* handelt es sich um offiziöse Dokumente: Die Redner stammten zumeist von außerhalb des Kaiserhauses. Sie trugen ihre eigenen Werke und nicht die des Hofes vor. Trotzdem unterlag der Vortrag im Umfeld des Kaisers einem normativ strukturierten Diskursumfeld und die Aussagen hatten mit der Herrschaftsideologie des Kaisers konform zu sein.¹¹⁵ Die Übereinstimmung mit dem Kaiserhaus lässt die *Panegyrici* zu Ehren des Kaisers Konstantin zu relevanten Quellen für diese Untersuchung werden. Auch wenn es sich dabei nicht um direkte Selbstzeugnisse des Kaisers handelt, erhalten wir doch einen Einblick in das kaiserliche Selbstverständnis Konstantins.

Mit ihren *Panegyrici* nahmen die Redner eine Scharnierstellung zwischen Kaiser und Auditorium ein.¹¹⁶ Sie versuchten dem Publikum die Regentschaft und die Macht, die Weltanschauung und das Selbstverständnis des Kaisers zu erklären. Das Hauptziel war dabei, die Herrschaft des Kaisers zu legitimieren und ideologisch zu untermauern. Angelika Starbatty sieht im gesamten Corpus der *Panegyrici Latini* eine durchgehende theokratische Begründung der Herrschaft, welche den Herrschern eine numinose Aura verlieh. Dadurch wurden sie zu unantastbaren, sakrosankten Wesen.¹¹⁷

Seine besondere Stellung verdankte der Herrscher einer engen Beziehung zur Götterwelt: Die Verehrung der Götter in Tempeln, an Altären und mit Weihgeschenken sorgte für die angemessene *pietas erga deos*. Als Gegenleistung erhielt der Kaiser von den Göttern *felicitas*, die für die militärischen Erfolge, für die Tapferkeit und in weiterer Konsequenz für die Unbesiegbarkeit verantwortlich war. Der Kaiser sorgte so im Einverständnis mit den Göttern für das Wohlergehen des Volkes, für das *aureum saeculum*. In den erfolgreichen Taten des Kaisers veranschaulichte sich also der göttliche Wille bzw. das Wohlwollen der Götter.¹¹⁸

¹¹⁴ Vgl. C. E. V. Nixon/Barbara S. Rodgers, In Praise of Later Roman Emperors. The *Panegyrici Latini*, Oxford 1994, 34f.

¹¹⁵ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 31.

¹¹⁶ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 42.

¹¹⁷ Vgl. Angelika Starbatty, Kaiser und Gott in den *Panegyrici Latini*, *Antike und Abendland* 53 (2008), 141-165, h. 161f.

¹¹⁸ Vgl. Starbatty, Kaiser und Gott (wie Anm. 117), 143f.

Die panegyrischen Lobreden sind nun durch eine besonders überhöhte Sakralisierung des Kaisers ausgezeichnet. Dem Verhältnis zwischen Kaiser und Gott wird verhältnismäßig viel Platz eingeräumt. Dadurch geben uns die Lobreden nicht nur Einblicke in die konstantinischen Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Kaiser und Gott, sondern auch über Gott *per se*.

2.1. Panegyricus VI/VII von 310: Eine erste Fokussierung auf den Sonnengott

Den historischen Hintergrund der Rede von 310 bildete ein dramatischer Umschwung: Nach dem Bruch mit Maximian benötigte Konstantin eine neue Legitimierungsstrategie. Anders als die Tetrarchen wollte er sich nicht auf Jupiter und Hercules berufen. In der Lobrede findet sich deswegen einerseits ein Rekurs auf eine fiktive Verwandtschaft zu Claudius Gothicus: *Ab illo enim divo Claudio manat in te avita cognatio* (2, 2). Andererseits suchte Konstantin eine neue Schutzgottheit, welche er im unbesiegbaren Sonnengott fand.¹¹⁹ Der Vorteil dieser Gottheit bestand in ihrer Beliebtheit im Reich und der Tatsache, dass sie in verschiedenen Formen bzw. Aspekten verehrt wurde.¹²⁰ So stand dem Kaiser ein relativ flexibles Legitimationsmodell zur Verfügung. Eine erste wichtige Rolle wurde dieser Gottheit im Panegyricus von 310 zugeschrieben.

In der besagten Lobrede wird eine enge Verbindung zwischen Konstantin und der göttlichen Sphäre explizit dargestellt. Die Formel *tuum numen* findet sich im Text sehr häufig und stellt den Kaiser als Teilhaber der göttlichen Macht dar: *tuo modo, Constantine, numini* (1, 4); *a primo ... originis tuae numine* (2, 1); *numini tuo* (2, 5); *Servit profecto, Constantine, ipsa rerum natura numini tuo* (13, 3); *de nutu numinis tui* (14, 1), etc. Diesen Status habe ihm bereits die Geburt gesichert: *... imperium nascendo meruisti. Quod quidem mihi deorum immortalium munus et primum videtur et maximum* (3, 1f.). Denn seine Vorfahren Constantius und Claudius wurden beide vergöttlicht, womit Konstantin als Herrscher prädestiniert gewesen sei (vgl. 2). Als sein Vater Constantius von Jupiter in den Himmel aufgenommen wurde (*receptusque est consessu caelitem Iove ipso dexteram porrigente* [7, 3]), sei er sogleich von der Götterversammlung befragt worden, wer der nächste Herrscher sein solle: *rogatus cui imperium decerneret, dixit ut decebat Constantium Pium: manifeste enim sententia patris electus es, imperator* (7, 3). Die Antwort sei allerdings ohnehin bereits von den Göttern einstimmig antizipiert worden (vgl. 7, 4).

In der im Panegyricus vorgestellten Götterwelt gibt es demokratische Entscheidungsprozesse: *cum omnium deorum fuerit illa sententia ... pleno sit firmata consilio* (7, 4). In einer

¹¹⁹ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 144 & 170.

¹²⁰ Vgl. Piepenbrink, Konstantin (wie Anm. 62), 32.

Götterversammlung (*concessu caelitus* [7,3]) wird gemeinsam über die Herrschaft auf Erden abgestimmt. Die göttlichen Wesen unterliegen keiner strengen Hierarchie mit einem eindeutig erkennbaren Oberhaupt. Zwei Gottheiten werden lediglich durch die präzise Nennung ihrer Funktionen hervorgehoben: Während Jupiter Constantius mit seiner Rechten in den Himmel aufnimmt und ihn so in die Götterwelt einführt, wird Okeanus als Schöpfer der Götter präsentiert: *genitorem illum deorum ... Oceanum* (7, 2). In dieser Götterwelt lässt sich also keine wirkliche Tendenz zur Senkrechten finden. Eine klare hierarchische Unterordnung fehlt, die Götter haben in dieser Passage relativ gleichwertige Positionen.

Dennoch kommt es im weiteren Verlauf des Panegyricus zu einer stärkeren Betonung einer einzelnen Gottheit: Bereits vor der Aufnahme seines Vaters in den Kreis der Himmlischen riefen diese Konstantin zur Rettung des Staates nach Britannien. Der Kaiser eilte wie auf einem göttlichen Gefährt zur Unterstützung und brachte Licht über die dort befindliche Flotte (vgl. 7, 5). Der Panegyriker lässt Konstantins Auftritt wie die Ankunft des Sonnengottes erscheinen und nähert den Kaiser so mittels eines Vergleiches an die göttliche Sphäre an. An einer anderen Stelle in der Lobrede wird die Teilhabe Konstantins an der Göttlichkeit sogar explizit ausgedrückt: *cuius tam pulchra forma est quam certa divinitas* (17, 4). Der Lobredner trägt mit dieser literarischen Annäherung an die Götter zur sakrosankten Stellung des Kaisers bei. Am Ende des Panegyricus kommt es dann zu einer exakten Bestimmung der Gottheit, mit der Konstantin die wohl engste Beziehung pflegte: In der weithin bekannten Vision von 310 erscheint Apoll dem Kaiser in einem gallischen Heiligtum und reicht diesem Lorbeerkränze dar als Zeichen seiner zukünftigen langwährenden Herrschaft (vgl. 21). Bei dieser Erscheinung handelt es sich jedoch nicht nur um irgendeine Gottheit, sondern um seinen persönlichen Schutzgott, begleitet von Victoria: *Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem* (21, 4).

Durch eine mehrfache Betonung der Vision hebt der Redner die besondere Nähe zwischen dem Kaiser und der Sphäre des Göttlichen hervor: *immo ad praesentem, ut vidisti, deum* (21,3); *et – immo quid dico „credo“? – vidisti teque in illius specie recognovisti* (21,5). Ein konkurrenzloses Naheverhältnis wird geschildert, welches sogar das tetrarchische Konzept der kosmischen Überhöhung des Kaisers deutlich übersteigt. Der Kaiser befindet sich beinahe auf der Ebene einer Gottheit, die sich nur ihm offenbart, ihn beschützt und mit der er wichtige Eigenschaften teilt. Sogar eine physiognomische Annäherung wird präsentiert: Auch der Kaiser sei so wie die Gottheit jugendlich, froh, heilbringend und überaus schön (vgl. 21, 6). Er und sein *comes* kämpfen gemeinsam für das Wohl des Imperiums. Dies soll Konstantins

militärische Eignung zeigen. Durch den Anklang an die vierte Ekloge Vergils geschieht außerdem eine Angleichung Konstantins an Augustus, die bereits 307 begann. Apoll ist hier auch als wichtiger religiöser Bezugspunkt des ersten Kaisers entscheidend.¹²¹

In der Münzprägung spielt hingegen seit 310 *Sol invictus* eine wichtige Rolle.¹²² Wienand macht auf die in der Forschung zu findenden synkretistischen Anklänge zwischen dem in Gallien verehrten Apoll und dem Sonnengott aufmerksam. Es stellt sich für ihn die Frage, warum Apoll nur in der Lobrede eine zentrale Stellung erhielt. Einige verbinden dies mit dem gallischen Umfeld, in dem die Rede stattfand. Die Münzen seien für das Heer und somit für die Soldaten verwendet worden, bei denen wiederum Sol beliebter war.¹²³ Fest steht, dass der Rekurs auf den Sonnengott, der sich in der Münzprägung feststellen lässt, keine genuin konstantinische Erfindung war. Die solare Symbolik ist schon seit dem frühen Prinzipat wichtig und entwickelte sich vor allem im 3. Jh. zu einem bedeutenden Aspekt der kaiserlichen Selbstdarstellung. Der neue Schutzgott Konstantins – egal ob in der Form des Sonnengottes oder Apolls – war somit die geeignete Gottheit, um mit Jupiter und Hercules, den traditionellen tetrarchischen Göttern, in Konkurrenz zu treten.¹²⁴

Peter Weiß sieht in der im Panegyricus geschilderten Vision einen zeitnahen Bericht derselben komplexen Haloerscheinung, von der auch der christliche Autor Eusebius in seiner Lebensbeschreibung Konstantins (1, 27-1, 32) berichtet: Es habe eine siegverheißende Epiphanie einer Lichtgottheit gegeben, welche in Gallien gesichtet wurde. Während der pagane Rhetor darin mit Apollo einen Aspekt des Sonnengottes sieht, schildert Eusebius eine Christus-Vision. Diese Vision und die Narrative darüber bezeichnet Weiß als den Ursprung des Zusammenhanges zwischen Sol-, Christus- und *Summus-Deus*-Verehrung in der konstantinischen Zeit. So seien die bekannten Formeln *instinctu divinitatis*, *mentis magnitudine*, *summa divinitas* und auch die zahlreichen Lichtmetaphern in den konstantinischen Texten verständlich: Konstantin habe 310 die Überzeugung gewonnen, der prädestinierte Alleinherrscher zu sein und unter dem Schutz und Auftrag „seiner“ *summa divinitas* zu agieren. Der christliche Gott und der Gott des Kaisers seien eng miteinander

¹²¹ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 179-181.

¹²² Vgl. Bleicken, Constantin (wie Anm. 71), 80.

¹²³ vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 170.

¹²⁴ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 183 & 192.

verwandt, denn beide versprachen ihren Anhängern Heil (*salus*), brachten Siege, waren Götter des Himmels, des Lichts und der Erleuchtung, die sich offenbarten.¹²⁵

Weiß kann insofern Recht gegeben werden, als Konstantin mit der Vision und den verschiedenen Narrativen darüber ein sehr flexibles Legitimationsmodell zur Verfügung stand, welches in weiterer Folge noch in der Propaganda ausgebaut wurde. Allerdings gilt seine Feststellung einer persönlichen *summa divinitas* unter diesem Namen nicht für den Panegyricus von 310: Denn in dieser Lobrede erhalten noch alle traditionellen Gottheiten eine tragende Rolle bei der Bestimmung des Herrschers. Die etwas herausgehobene Sonnengottheit weist keine deutliche Tendenz zur Senkrechten auf, womit es keine höchste Gottheit gibt. Auch der Begriff der *divinitas* wird hier anders eingesetzt: Durch seine Geburt ist Konstantin für die Position des Kaisers vorherbestimmt, auch die Teilhabe an der *divinitas* ist ihm sicher. Der Begriff *divinitas* wird hier also für die Bezeichnung einer allgemeinen göttlichen Macht verwendet, von der auch der Kaiser für seine sakrosankte Stellung schöpfen kann. Die (*summa*) *divinitas* fungiert im Panegyricus von 310 folglich nicht als eine Bezeichnung für die persönliche Schutzgottheit Konstantins, wie Weiß konstatiert, sondern beschreibt eine Eigenschaft.

Die Beziehung zwischen Konstantin und der göttlichen Sphäre ist in diesem Panegyricus noch sehr direkt: Der Redner schreibt dem Kaiser göttliche Qualitäten zu. Der Herrscher kann die Anteilhabe am Göttlichen und die Verbindung zu den Göttern aktiv nutzen. Gleichzeitig wird der Blick auf eine bestimmte Gottheit, nämlich auf Apoll bzw. den dahinterstehenden Sonnengott fokussiert. Diese Gottheit scheint für Konstantin eine persönliche Schutzgottheit zu sein, die ihm *felicitas* für eine lang dauernde Herrschaft und ein *aureum saeculum* verspricht. Diese neue Schutzgottheit zeigt sich Konstantin persönlich, der als Vermittler für die menschliche Welt fungiert. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um eine Gottheit in besonders privilegierter Stellung: Er existiert vielmehr neben einer Vielzahl anderer Götter.

2.2. Panegyricus V/VIII von 311/312: Eine alles lenkende *mens divina*

Die enge Verbindung zum Göttlichen findet sich auch im Panegyricus von 311/312, welcher am Ende der Christenverfolgungen vorgetragen wurde. Konstantin wird darin gleich zu Beginn mit dem Sonnengott verglichen, seine göttlichen Eigenschaften werden herausgestrichen: *voce divina; invicta dextera sublevasti; numini tuo* (1, 3). Nach einer negativen, dunklen Schilderung der Situation im Lande der Häduer erscheint Konstantin wie Sol als leuchtender Kaiser, der

¹²⁵ Vgl. Peter Weiß, Die Vision Constantins, in: Jochen Bleicken (Hg.), Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuß, Kallmünz 1993, 143-169, h. 160-165.

Licht über die Bewohner bringt (vgl. 5-7). Der Kaiser habe selbst, aus eigenem Antrieb (*sponte* 9, 1) die Menschen dazu angeregt, an ihn mit Bitten heranzutreten. Die Hilfeleistungen von Seiten des Herrschers werden mit natürlichen Quellen verglichen und mit *divina illa mens, quae totum mundum hunc gubernat, quidquid cogitavit ilico fecit*. (10, 2).

Diese *mens divina*, welche die gesamte Welt lenke, bezeichnet Barbero als ungewöhnlich („*una formula più insolita*“). Dem Anschein nach handle es sich in der Rede um die Behauptung eines Monotheismus („*un'affermazione di monoteismo, in apparenza*“), aber eines philosophischen Monotheismus, der die Einheit des Göttlichen erkennt, ohne dabei in Kontradiktion mit der Vielheit der Götter zu geraten.¹²⁶ Auch für Potter stellt die erwähnte *mens divina* einen Hinweis auf eine beginnende monotheistische Tendenz im Götterverständnis Konstantins dar. Tatsächlich taucht die *mens divina* in Zusammenhang mit Konstantin das erste Mal in dieser Lobrede auf, ab diesem Zeitpunkt wurde sie wohl prominent. Im Jahre 310 war es mit Apoll noch eine männliche Gottheit, die für den Kaiser als Schutzgottheit fungierte. Die hier erwähnte *mens divina* ist hingegen feminin, seltene Abbildungen zeigen sie als Frau.¹²⁷

Für Potter stellt die *mens divina* in diesem Panegyricus also den Beginn der spirituellen Reise Konstantins Richtung Christentum dar. In dieser *mens* habe er anfangs noch sowohl den Sonnengott als auch den christlichen Gott gesehen, also zwei verschiedene Konkretisierungen einer Gottheit. In diesem Konzept seien auch andere Konkretisierungsvorschläge für diese Gottheit erlaubt gewesen.¹²⁸ Wallraff erinnert diese Formulierung an die am Triumphbogen genannte *divinitas*, die ebenso vage und diffus definiert ist. Der Panegyricus verzichte ebenso auf die konkrete Nennung eines Götternamens. Laut Autor war wohl eine möglichst offene Deutung intendiert.¹²⁹ Beide Autoren sehen hinter der *mens divina* also ein multipel interpretierbares Gottesbild, mit dem verschiedene Gottheiten identifiziert werden konnten.

Aus dem Text ist ersichtlich, dass die hier angesprochene *mens divina*, mit der Konstantins Wirken verglichen wird, etwas Göttliches ist, das in die Welt eingreift, sie aktiv gestaltet, lenkt und ihr damit immanent ist. Das lateinische Wort *mens* bedeutet u.a. auch „Absicht, Wille, Plan“, d. h. hier wird Konstantins Wirken mit dem göttlichen Willen verglichen. Sein Handeln wird somit von göttlicher Seite legitimiert. Der Kaiser steht an dieser Stelle also in enger

¹²⁶ Vgl. Barbero, Costantino (wie Anm. 78), 45.

¹²⁷ Vgl. Potter, Constantine (wie Anm. 67), 142 & 150f.

¹²⁸ Vgl. Potter, Constantine (wie Anm. 67), 142, 155 & 158f.: Potter spricht von einem multipel interpretierbaren Konzept der *mens divina* für die Öffentlichkeit (155).

¹²⁹ Vgl. Wallraff, Sonnenkönig (wie Anm. 55), 63f.

Verbindung zur göttlichen Sphäre, die mittels der *mens divina* mit der menschlichen Welt in Kontakt steht.

Neben dieser abstrakten *mens divina* spielen in der Lobrede aber auch noch die traditionellen Götter eine Rolle: Einerseits wählten die unsterblichen Götter Konstantin zum Kaiser (*te principem di immortales creaverunt* [13, 1]). Hier herrscht wie im Panegyricus von 310 ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Gottheiten. Andererseits wird der Kaiser am Ende der Lobrede auf eine Stufe mit einem konkreten *tuae maiestatis comes et socius* (14, 4) gesetzt. Dennoch herrscht in diesem Panegyricus keine Tendenz zur Senkrechten vor.

Stephan Berrens versteht unter dem hier genannten *comes* Sol.¹³⁰ Girardet hingegen erkennt in der *per se* neutralen Formulierung des *comes* auch die Möglichkeit einer christlichen Deutung. Dies erfolgt unter der Prämisse Girardets, dass der Konversionsprozess Konstantins zum Zeitpunkt der Rede bereits sehr weit fortgeschritten war, womit seinem Verständnis entsprechend auch eine christliche *mens divina* in Betracht kommen könnte.¹³¹ Allerdings ist es zu diesem frühen Zeitpunkt noch eher vorstellbar, dass der Panegyriker und auch das Publikum den *comes* mit der Erscheinung vom Panegyricus aus dem Jahr 310 assoziierten. Die Erinnerung an die Apollo-Vision Konstantins war noch zu präsent, um es ohne weiteres durch eine christliche Konnotation zu ersetzen.

Der Panegyricus zeigt uns einerseits, dass zum Zeitpunkt des Vortrages im kaiserlichen Umfeld die traditionellen Götter, genauso wie ein konkreter *comes* und die abstrakte *mens divina* wichtige Komponenten für die Präsentation des Verhältnisses zwischen der göttlichen Sphäre und dem Kaiser waren. Eine strenge Hierarchie mit einer unübersehbaren Spitze gab es zu damals aber noch nicht. Vielmehr herrschten traditionelle Vorstellungen vom Götterhimmel vor, wobei Konstantin so wie seine tetrarchischen Vorgänger mit dem unbenannten *comes* eine persönliche Schutzgottheit besaß. Durch die enge Verbindung und Angleichung an die göttliche Sphäre wurde die besondere Stellung Konstantins verdeutlicht, durch die er für das Wohlergehen des Reiches sorgte.

Andererseits existierte gleichzeitig die Vorstellung einer alles lenkenden *mens divina*, die der Erde immanent ist, aber weder näher charakterisiert noch genauer bezeichnet wird. Trotz dieser *per se* neutralen und zugleich polyvalent fassbaren Formulierung passiert aber in der Forschung eine Einordnung in die Dichotomie „christlich-pagan“. Dies trägt zur Verhärtung der Fronten

¹³⁰ Vgl. Berrens, Sonnenkult (wie Anm. 100), 154f.

¹³¹ Vgl. Girardet, Das Christentum (wie Anm. 65), 38 & 41.

bei – und dies alles vor dem Hintergrund eines noch nicht gefestigten religiösen und historischen Kontextes. Viel wichtiger ist es hier aber, auf das Vorhandene einzugehen: das erstmalige Auftauchen einer abstrakten, alles lenkenden Macht, welche der Erde immanent ist.

2.3. Panegyricus XII (IX) von 313: Der *rerum sator* und Konstantin in einem exklusiven Verhältnis

Der Panegyricus von 313 entstand unmittelbar nach der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahre 312. Anders als in der Schilderung von Eusebius oder Laktanz erfahren wir durch diesen Redner nichts von einer Vision. Vielmehr unterstrich der Panegyriker in seinem Narrativ die Rolle der göttlichen Führung für die Invasion und den Erfolg Konstatins.¹³²

Gleich zu Beginn stellt der Redner die Frage nach der Identität der unterstützenden Gottheit: *Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas ut ... liberandae Urbis tempus venisse sentire?* (2, 4) Denn Konstantin stehe in Verbindung mit einer (bereits aus dem vorigen Panegyricus bekannten) *mens divina*. Er allein könne Verbindung mit ihr aufnehmen, während sich um die anderen Menschen die übrigen, niedrigeren Götter kümmern würden: *Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum, quae delegata nostri diis minoribus cura uni se tibi dignatur ostendere* (2,5). Durch den Hinweis auf niedrigere Götter erfahren wir implizit, dass es auch so etwas wie eine höher stehende Gottheit gibt, mit der Konstantin eng verbunden ist. Diese Gottheit weist eine Tendenz zur Senkrechten auf, da sie eine Position über den restlichen Göttern einnimmt. Maurice Jules stellte bereits 1909 nicht ganz ohne Verwunderung fest, dass der im Panegyricus angesprochene *deus* nicht unbedingt der christliche sein musste, auch wenn die Lobrede nach der schicksalsträchtigen Schlacht 312, nach zahlreichen Begünstigungsaktionen für die katholische Kirche und nach dem Edikt von Milan entstand. Seine Argumentation gegen eine christliche Deutung stützte er eben mit der Existenz der geringeren Gottheiten.¹³³

Der Panegyrist von 313 zeigt Konstantin als Kaiser, der nicht auf *haruspicum monita* (2, 4) vertraut, sondern sich stattdessen von der *mens divina* führen lässt.¹³⁴ Auf diese Art verabschiedet er sich vom traditionellen Zeichensystem: Dem Feldzug gegen Maxentius seien *omina* entgegenstanden, welche von den *haruspices* negativ gedeutet wurden. Konstantin

¹³² Vgl. Van Dam, Remembering (wie Anm. 109), 105.

¹³³ Vgl. Maurice Jules, Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 53/2 (1909), 165-179, h. 170f.

¹³⁴ Vgl. Luigi Canetti, Commonitus in quiete: la Visione di Costantino tra oracoli e incubazione, in: Josep Vilella (Hg.), Constantino, ¿El Primer Emperador Cristiano? Religión y Política en el Siglo IV, Barcelona 2015, 71-88, h. 79.

entschied sich dennoch für den Krieg. Die Anapher *contra-contra* und das tautologische *ipse per temet* (2, 4f.) betonen dabei den einsamen Charakter seiner Entscheidung. Der Kaiser wird scharf von seinem *consilium* und den *haruspices* abgesetzt. Zwar konnte ein römischer Magistrat, der über *imperium* und *auspicium* verfügte, sich über unliebsame Entscheidungen hinwegsetzen. Diese Praxis existierte in Rom schon seit der Republik. Aber dennoch schlägt Konstantin laut dem Panegyriker einen völlig anderen Weg ein. Denn er verwirft nicht nur die *omina* als falsche Zeichen, sondern das gesamte traditionelle Zeichensystem. Die *omina* dienen nun bloß dazu, Kommendes zu erkennen, und nicht mehr, den Unwillen der Götter festzustellen und eine entsprechende Sühnemaßnahme zu bewirken. An ihre Stelle tritt die *praesens maiestas* einer Gottheit, die sich exklusiv dem Kaiser zeigt und mitteilt. Konstantin führte das Prodigienwesen zwar fort, behielt sich aber die Option vor, sie im Konfliktfall auszusetzen und stattdessen auf sein Charisma zu verweisen. Für den Kaiser bedeutete dies eine Unabhängigkeit von Experten und einen monopolisierten Zugang zur höchsten und alles umgreifenden Gottheit.¹³⁵

Dieser exklusive Zugang wird Konstantin dadurch ermöglicht, dass er auf eine göttliche Ebene gehoben wird: Im Panegyricus wird der Kaiser als *divinum numen* bezeichnet (*Quid in consilio nisi divinum numen habuisti?* [4,1]; *praesenti numini tuo* [5, 5]), hat Anteil am göttlichen Plan (*divino consilio, imperator, (hoc est, tuo)* [4,5]) und tritt für sein Volk wie ein Gott auf (*tuus esset fulgor oculorum, quae totius corporis circumfusa maiestas, quae oris dignitas* [19, 6]). Aufgrund dieser gottähnlichen Eigenschaften hat er eine private und geheime Beziehung zur *mens divina*. Nur ihm offenbart sich auf diese Weise die Gottheit.¹³⁶ Gegenüber den Reden von 307 und 310 findet 313 laut Wienand genau deshalb „eine auffällige Steigerung der religiös-kosmischen Überhöhung Constantins“ statt: 307 kennt der Redner nur eine Nahbeziehung des Kaisers zu seinem Vater Divus Constantius. Im Jahre 310 ist Apoll, also einer der traditionellen Götter, der Referenzpunkt des Göttlichen. 313 habe es nochmals eine qualitative Steigerung der

¹³⁵ Vgl. Ronning, Herrscherpanegyrik (wie Anm. 76), 300-302 & 303f. mit Anm. 56. Die Entwicklung dieses monopolhaften Zugriffs der Kaiser auf den göttlichen Willen wird von Marie Th. Fögen umfassend nachgezeichnet: Das sich zunehmend durchsetzende Selbstverständnis eines freien Willens gegenüber eines von oben oktroyierten Willens erschwerte es dem Kaiser, autonom zu regieren. Gegen diese Misere halfen sich die Christen, die ebenso an einen freien Willen glaubten, mit folgendem Konzept: Der Herrscher war darin der Stellvertreter Gottes auf Erden, für den Gott die Ehrerbietung forderte. Unter Konstantin wurde eben so ein Konzept einer exklusiven Bindung gefestigt: Statt den kaiserlichen Willen von der göttlichen Legitimation – im Sinne eines freien Willens – zu befreien, wurde der Gotteswille vom Zugriff der Menschen befreit. Somit wurde die Autonomie des Kaisers sichergestellt, der der alleinige Stellvertreter des undurchschaubaren Gottes auf Erden war (vgl. dies., Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt 1993, 269-271 & 319).

¹³⁶ Vgl. Barbero, Costantino (wie Anm. 78), 46.

Bezüge zwischen dem Kaiser und seiner Schutzgottheit gegeben¹³⁷, die am Beginn des Panegyricus neutral mit *deus* angesprochen wird.

Diese Gottheit erhält am Ende des Panegyricus im Rahmen einer Anrufung eine genauere Definierung:

Quamobrem te, summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus), sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis, et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipse movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore Naturae arce despicias: te, inquam oramus et quaesumus ut hunc in omnia saecula principem serves. (26,1)

Der *rerum sator* kann laut dem Panegyriker entweder als eine Macht verstanden werden, welche als göttliches, immanentes und abstraktes Prinzip alle Elemente der Welt durchdringe (*vis mensque divina*) und ein transzendenter unbewegter Beweger sei (*sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipse movearis*). Die erste vorgestellte göttliche Macht hat also einen immanenten und transzenten Charakter zugleich. Oder aber man sieht im *rerum sator* eine transzendente Macht, welche vom Himmel aus über alles walte (*aliqua supra omne caelum potestas*).

Einerseits stellt die Verwendung der doppelten Konjunktion *sive ... sive* das Publikum vor eine Wahlmöglichkeit, die auch bereits Kolb, Berrens und Drake hervorgehoben haben: Die fehlende konkrete Bezeichnung der Gottheit bzw. die vorgestellte Wahlmöglichkeit mache sie für alle Menschen akzeptabel, denn jede Person könne in der vorgestellten Gottheit seine bevorzugte göttliche Ausprägung sehen.¹³⁸ Der *rerum sator* passte somit auf alle Götter. Die ihm hier zusätzlich zugewiesene Polyonymie (*cuius tot nomina sunt quot gentium linguas*) erinnert außerdem an religiöse Richtungen mit henotheistischer bzw. pagan-monotheistischer Tendenz, die mittels dieses Phänomens Inklusivität erreichen wollten. Dies sollte eine friedliche Koexistenz verschiedener religiöser Vorstellungen nebeneinander garantieren. Trotz dieser wahrscheinlich intendierten Offenheit im Text versuchen die oben genannten Autoren, die hier vorgestellte Gottheit mittels altbekannter Labels zu charakterisieren: Für Berrens könnte es sich beim *rerum sator* wegen des im Text vorkommenden Blitzbündels um Jupiter handeln,¹³⁹ für Girardet ist hingegen eine christliche Deutung möglich.¹⁴⁰ Nur in einer Anmerkung schneidet

¹³⁷ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 251.

¹³⁸ Vgl. Kolb, Herrscherideologie (wie Anm. 98), 65, Berrens, Sonnenkult (wie Anm. 100), 158 & Drake, What hath Constantine wrought? (wie Anm. 70), 64.

¹³⁹ Vgl. Berrens, Sonnenkult (wie Anm. 100), 158.

¹⁴⁰ Vgl. Girardet, Das Christentum (wie Anm. 65), 34 & 38.

Girardet die im Panegyricus präsentierte Wahlmöglichkeit an: Für ihn ist die *aliqua supra omne caelum potestas* ein Indiz dafür, dass der Redner dem Publikum die Wahl zwischen einem paganen göttlichen Prinzip und dem christlichen transzendenten Gott ließ. Denn der *summus deus* der Paganen sei als immanentes Abstraktum Teil der Welt, anders als der personale Christengott.¹⁴¹

Andererseits impliziert dieses *sive ... sive* aber auch eine Gleichwertigkeit der zwei Möglichkeiten: Der *rerum sator* kann beides gleich wahrscheinlich, wenn nicht sogar gleichzeitig sein. Girardet versucht jedoch, die präsentierte Gottesvorstellung ohne weiteres Nachdenken im bekannten Schema einzuordnen und es liegt ihm fern, den *deus* – wie der Redner – unbestimmt zu lassen. Jedoch handelt es sich beim *rerum sator* um das verbindende Element der beiden Möglichkeiten. Wenig später streicht der Redner noch einmal den allumfassenden Machtbereich dieses *rerum sator* heraus: *Et certe summa in te bonitas est <et> potestas, et ideo quae iusta sunt velle debes, nec abnuendi est causa cum possis; nam si est aliquid quod a te bene meritis denegetur, aut potestas cessavit aut bonitas* (26,3).

Rein stilistisch gesehen handelt es sich laut Ronning beim *sive ... sive* um eine *dubitatio*. Die Stelle demonstriere so rhetorisch die kognitive Unfähigkeit des Redners und des Auditoriums, das göttliche Wesen vollständig zu erfassen. Nur dem Kaiser komme das Privileg der Offenbarung zu.¹⁴² Am Ende des Panegyricus wird so noch einmal die exklusive Stellung des Kaisers unterstrichen, dem der Kontakt mit dem göttlichen Bereich möglich ist.

Der Panegyriker hebt also wiederum die enge und spezielle Beziehung zwischen Konstantin und der göttlichen Sphäre hervor, die der Redner einerseits mit dem Terminus *rerum sator* spezifiziert: Er gibt ihr einen Namen. Andererseits bleibt es den Zuhörer/innen überlassen, darin ein abstraktes göttliches Prinzip oder einen konkreten traditionellen Gott, eine transzendente, von der Welt getrennte oder eine transzendent und zugleich immanente Gottheit zu sehen. Auf diese Weise können Personen verschiedener religiöser Denkvorstellungen angesprochen werden. Speziell ist bei diesem Panegyricus aber eine Exklusivität der Verbindung und der alleinige Zugang Konstantins zu den göttlichen Informationen, welche vorher von Experten gedeutet wurden. Damit findet eine weitere Erhöhung der kaiserlichen Person statt. Der Zugang zum *rerum sator* – egal in welcher Form er verstanden wird – ist essentiell für den Frieden und

¹⁴¹ Vgl. Klaus M. Girardet, *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike*, Bonn 2009, 209 Anm. 159.

¹⁴² Vgl. Ronning, *Herrscherpanegyrik* (wie Anm. 76), 306.

das *aureum saeculum*. Der Terminus *divinitas* kommt im Panegyricus von 313 sowohl im Sinne einer Gottheit als auch einer generellen Göttlichkeit überhaupt nicht vor.

2.4. Panegyricus IV (X) von 321: *Arbiter deus* und *divinitas*

Zwar war der Krieg zwischen Licinius und Konstantin bereits 316 endgültig ausgebrochen. Dennoch konnte der Redner den Herrscher des zweiten Reichsteiles noch nicht negativ darstellen.¹⁴³ Statt sich mit zeitgenössischen Ereignissen zu beschäftigen, griff Nazarius im Panegyricus von 321 deswegen ein weiteres Mal auf den Feldzug gegen Maxentius zurück. Van Dam meint, dass der Konstantinsbogen für den Redner die größte Informationsquelle war. Er habe sich bei der Schilderung an den Bogen und dessen Narrativ gehalten. So habe Nazarius beispielsweise den Terminus „Tyrann“ vom Bogen übernommen. Auch habe er den Schwerpunkt seiner Erzählung auf die Rolle der Gottheit in diesem Feldzug gelegt sowie der Bogen eben die göttliche Inspiration ins Zentrum stellt.¹⁴⁴

Zwölf Jahre nach dem eigentlichen Stattfinden der Schlacht wurde dieser Begebenheit also noch einmal ein breiter Raum zugestanden. Dies führt zu zwei Implikationen: Die abermalige Thematisierung unterstreicht erstens die Wichtigkeit des Ereignisses. Dem Sieg über Maxentius bzw. dem Zustandekommen des Sieges wurde noch immer eine große Bedeutung zugemessen. Zweitens führt die lange Zeitspanne zwischen dem Stattfinden der Schlacht und dem Bericht darüber zur Überlegung, dass sich in der Zwischenzeit eine gefestigte narrative Tradition entwickelt haben könnte.

Gleich zu Beginn erfahren wir von der himmlischen Begünstigung Konstantins: *quod propter caelestem in illo favorem* (2,6). Eine konkrete Beschreibung der Quelle für die Begünstigung wird ein paar Paragraphen später gegeben: *Spectat enim nos ex alto rerum arbiter deus et, quamvis humanae mentes profundos gerant cogitationum recessus, insinuat tamen sese totam scrutatura divinitas* (7, 3). Der Redner beschreibt einen transzendenten Gott, der als Schiedsrichter im Himmel sitzt. Dieser *deus* wird im gleichen Atemzug mit der abstrakten, immanenten *divinitas* genannt, welche alle Menschen durchdringen könne, um sie zu beurteilen. Stehen hier nun der *deus* und die *divinitas* auf einer Stufe und verkörpern dasselbe Konzept?

Der *arbiter deus* sitzt im Himmel, losgelöst von der Welt. Um seine Tätigkeit als Richter ausüben zu können, muss aber eine Verbindung mit der Welt aufgebaut werden. Er muss die

¹⁴³ Vgl. Nixon/Rodgers, *In Praise* (wie Anm. 114), 339.

¹⁴⁴ Vgl. Van Dam, *Remembering* (wie Anm. 109), 144f.

Fähigkeit des Transzendierens besitzen. Hierfür ist die *divinitas* zuständig, welche als immanente Kraft alle Menschen durchdringt und somit für die Informationen sorgt, welche der *deus* als Schiedsrichter benötigt. *Deus* und *divinitas* hängen also eng zusammen, die *divinitas* ist hier als „Göttlichkeit“ ein Ausfluss des *deus*. In dieser Gotteskonzeption herrscht also eine Tendenz zur Einheit vor.

Einen Satz weiter folgt die Bestätigung, dass die Gottheit in einer Beziehung zur Welt stehen muss und sich ihrer annimmt: „*nec fieri potest ut, cum spiritum quem ducimus, cum tot commoda quibus alimur divinum nobis numen impertiat, terrarum se curis abdicaverit, nec inter eorum vitas diiudicet quorum utilitates gubernat.*“ (7, 3) Dies ist eine Bestätigung dafür, dass eine enge Verbindung zwischen dem *deus* und der Welt existiert.

Die der Welt immanente Göttlichkeit wird in den folgenden Absätzen noch weiter definiert. Sie sei bemüht um das Wohlergehen der Menschen (vgl. 7, 3) und habe Konstantin unterstützt:

Illa igitur vis, illa maiestas fandi ac nefandi discriminatrix, quae omnia meritorum momenta perpendit librat examinat, illa pietatem tuam texit, illa nefariam illius tyranni fregit amentiam, illa invictum exercitum tuum tot victoriarum conscientia plenius pectoribus ardentem tantis insuper viribus iuvit, quantas praestare aut deus potuit aut amor tuus debuit, ut horrendas acies, ut incognita ferri et corporum robora fulmineus miles everteret, ut, quidquid instruxerat diuturni sceleris longa molitio, felici congressione consumeres. (7, 4)

An dieser Stelle wird die Art der Unterstützung sehr genau beschrieben. In den vorhergehenden Panegyrici beschränkte sich die Beschreibung der Hilfe auf die Hervorhebung der exklusiven Beziehung Konstantins zur göttlichen Sphäre. Es gibt eine aktive Kraft (*illa vis*), die den Kaiser beschützt, den Tyrannen Maxentius besiegte und das Heer unterstützte. Nazarius betont, dass die Gottheit auf diese Weise bereits öfters helfend zur Seite stand. Es sei immer dieselbe göttliche Macht gewesen, welche Konstantin inspiriert habe:¹⁴⁵ *Nec illa divinitas obsecundare coeptis tuis solita in hoc refregata est* (13,5). Diese *divinitas*, die als *illa vis* und *illa maiestas fandi ac nefandi discriminatrix* bezeichnet wird, tritt als Emanation des *arbiter deus* mit Konstantin in Kontakt und sorgt für die göttliche Inspiration.

Dieser Kontakt ist wiederum durch die herausragende Position des Kaisers möglich: Konstantin selbst erhält vom Panegyriker göttliche Eigenschaften wie *divina virtus* (3, 3), *caelestis prudentia* (9, 3), *divina gloria* (32,2), *species luculenta* (34,1) zugeschrieben. Auch verfüge er über eine *potius divina laudatio* (34,2). Ebenso wird der Kaiser mittels Vergleichen auf eine

¹⁴⁵ Jules, Les discours (wie Anm. 133), 173.

höhere Ebene gehoben: *Obtutus hominum benignus receptas, nec intuentem iniquus fulgro retundit, sed serenum lumen invitat* (5,4). Konstantin erscheint an dieser Stelle wie der Sonnengott, auch sein Äußeres trägt zu diesem Aussehen bei: *Fulget nobilis galea et corusca luce gemmarum divinum verticem monstrat. Auro clipeus, auro arma conlucent* (29,5). Allerdings werden in dieser Lobrede im Vergleich zu den vorhergehenden Panegyrici nur mehr sehr wenige implizite Anspielungen auf das *numen* Konstantins gemacht.¹⁴⁶ Eine explizite Zuschreibung des *numen* an Konstantin fehlt.¹⁴⁷ Die Beschreibung der sakrosankten Stellung des Kaisers wird also indirekter bzw. wird im Panegyricus insgesamt dem Narrativ der göttlichen Unterstützung viel mehr Raum zugestanden.

Das Narrativ der göttlichen Hilfestellung für das Heer wird in dieser Lobrede sogar noch weiter ausgebaut. Denn Nazarius schreibt Konstantin eine göttliche Armee zu, mit der er Italien erobert habe:

In ore denique est omnium Galliarum exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant. Et quamvis caelestia sub oculos hominum venire non soleant, quod crassam et caligantem aciem simplex illa et inconcreta substantia naturae tenuis eludat, ibi tamen auxiliores tui adspici audirique patientes, ubi meritum tuum testificati sunt, mortalis visus contagium refugerunt. Sed quoniam illa fuisse dicitur species, qui vigor corporum, quae amplitudo membrorum, quae alacritas voluntatum? Flagrabant verendum nescio quid umbones corusci et caelestium armorum lux terribilis ardebat; tales enim venerant, ut tui crederentur. Haec ipsorum sermocinatio, hoc inter audientes serebant: „Constantinum petimus, Constantino imus auxilio.“ Habent profecto etiam divina iactantiam et caelestia quoque tangit ambitio: illi caelo lapsi, illi divinitus missi gloriabantur, quod tibi militabant. Ducebat hos, credo, Constantius pater, qui terrarum triumphis altiori tibi cesserat, divinas expeditiones iam divus agitabat. Magnus hic quoque pietatis tuae fructus: quamvis particeps caeli, ampliorem se fieri gratia tua sensit, et cuius munera in alios influere iam possint, in eum ipsum tua muera redundarunt. (14)

Die Soldaten der göttlichen Armee werden als konkrete, personale Götter geschildert, die sich normalerweise nicht den Sterblichen zeigen. Auch die Lobrede von 313 erwähnt (niedrigere) Götter (*diis minoribus* [2, 5]), welche sich um die Menschen kümmern. Jedoch gibt der

¹⁴⁶ Vgl. Barbero, Costantino (wie Anm. 78), 60.

¹⁴⁷ Von einem *numen* wird in 7, 3 geschrieben: *nec fieri potest ut, cum spiritum quem ducimus, cum tot commodis quibus alimur divinum nobis numen impertiat, terrarum se curis abdicaverit, nec inter eorum vitas diiudicet quorum utilitates gubernat*. Allerdings ist hier nicht ganz klar, ob es sich um das *numen* der Gottheit oder des Kaisers handelt. Jedenfalls gibt es im gesamten Panegyricus keinen Hinweis auf das *numen* Konstantins, welches zuvor immer explizit als solches bezeichnet wurde. So spricht z.B. der Redner im Panegyricus V/VIII vom *tuo numini* (1, 3) Konstantins oder der Herrscher wird wie im Panegyricus VI/VII als Teilhaber an der göttlichen Sphäre beschrieben: *Servit profecto, Constantine, ipsa rerum natura numini tuo* (13, 3).

Panegyriker von 321 diesen Geistern eine viel aktivere Rolle.¹⁴⁸ Denn sie streifen durch Gallien und sind im göttlichen Auftrag (*divinitus missi* [14, 5]) auf der Suche nach Konstantin, um ihm unter die Arme zu greifen. Diese Rettungsaktion wird mit der göttlichen Rettung der ersten Römer durch Castor und Pollux verglichen (vgl. 15). Auch Konstantin habe eine solche göttliche Unterstützung verdient: *sic Constantinus iuvare meruit* (15, 7). Doch der Initiator der göttlichen Hilfe wird nicht direkt genannt. Die einzige Gottheit, die Nazarius explizit erwähnt, ist der Vater Konstantins Constantius: *Constantius pater, qui terrarum triumphis altiori tibi cesserat, divinas expeditiones iam divus agitabat* (14, 6).

Trotz dieser ausführlichen Passagen zur göttlichen Führung Konstantins lässt der Redner eine genauere Bestimmung der helfenden Gottheit im Dunklen. Der *arbiter deus* und auch dessen Emanation, die *divinitas*, werden neutral charakterisiert. Die Vorgehensweise entspricht damit der Strategie der Inschrift des Konstantinsbogens.¹⁴⁹ Die Gottheit wird lediglich an einer Stelle als höchste Macht bezeichnet, welche Konstantin umfängt und ihm Hilfe leistet: *Adesse tibi in omnibus summam illam maiestatem quae te circumplexa tueatur* (16,1). Nur hier findet sich eine Beschreibung, welche der Gottheit ausdrücklich eine Tendenz zur Senkrechten verleiht. Die Darstellung der Armee mit ihren zahlreichen göttlichen Wesen unter der Führung des vergöttlichten Constantius ist bloß ein indirekter Hinweis darauf, dass es noch andere Götter gibt, welche unter dem Befehl einer höchsten Gottheit stehen. Die Tendenz zur Einheit hingegen kommt in diesem Panegyricus sehr stark zur Geltung, da der *deus* eng mit der für die Transzendenz zuständigen *divinitas* zusammenhängt. Diese Emanation der Gottheit wird auch als *vis* oder *divinus instinctus* (17, 1) bezeichnet.

Genau diese Emanationen sind es, durch die Konstantin mit der Gottheit in direkten Kontakt tritt. Die Fähigkeit für diese Kommunikation schöpft der Kaiser aus seinen eigenen herausragenden Position. Die Lobrede aus dem Jahre 321 spricht also in keinsten Weise von der Unterstützung einer christlichen Gottheit, sondern greift vielmehr die Idee der unbestimmten *divinitas* des Konstantinsbogens auf. Die *divinitas* ist genauso wie die *vis* für die Transzendenz des *deus* zuständig und fungiert als Mittler zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Sie ist es auch das Element, welches für die Verbindung zwischen der Gottheit und Konstantin sorgt. Der *deus* ist also transzendent und immanent zugleich.

¹⁴⁸ Vgl. Jules, *Les discours* (wie Anm. 133), 172.

¹⁴⁹ Vgl. Van Dam, *Remembering* (wie Anm. 109), 145.

2.5. Conclusio zu den *Panegyrici Latini*

Der Panegyricus von 310 berichtet von der bekannten Erscheinung Apollos in Gallien. Dieser entwickelte sich in weiterer Folge in der Form des Sonnengottes zu der neuen persönlichen Schutzgottheit Konstantins. Denn die tetrarchischen Götter Jupiter und Herkules waren seit dem Bruch mit Maximian obsolet geworden. Diesem unter Konstantin propagierten Sonnengott wurde aber keine herausragende Stelle zugewiesen. Er existierte vielmehr neben den Gottheiten des traditionellen Götterkanons. Eine Tendenz zur Senkrechten ist hier noch genauso wenig wie eine Tendenz zur Einheit anzutreffen. Zwar findet sich der Terminus *divinitas* bereits in dieser Lobrede, jedoch ist darunter ein abstraktes Konzept von Göttlichkeit zu verstehen, an der auch der Kaiser teilhat. Die *divinitas* ist hier eine Eigenschaft.

Im Panegyricus von 311/12 tritt neben den traditionellen Göttern und einem vage gehaltenen Schutzgott, der als *comes* bezeichnet wird, auch eine alles lenkende *mens divina* auf. In der so vorgestellten göttlichen Welt gibt es keine Hierarchie und keine Tendenz zur Senkrechten. Die *mens divina* übernimmt – verstanden als „göttlicher Plan“ – die Vermittlungsrolle zwischen göttlicher und menschlicher Welt, da sie der Erde immanent ist.

Diese Eigenschaft der Immanenz findet sich auch beim *rerum sator*, welcher der wichtigste Gott im Panegyricus von 313 nach der Schlacht an der Milvischen Brücke ist. Dieser *deus* weist eine Tendenz zur Senkrechten auf. Die genauere Bestimmung des *rerum sator* am Ende des Panegyricus spricht verschiedene Gottesvorstellungen an: Er kann als transzendenter und zugleich immanenter *deus* verstanden werden. Seine Polyonomie trägt dazu bei, dass Menschen mit verschiedenen Gottesvorstellungen mit dem *rerum sator* ihren Gott identifizieren konnten.

Im Panegyricus von 321 schließlich wird ein transzendenter Gott als *arbiter deus* angesprochen, der mittels der immanenten *divinitas* aktiv in die menschliche Sphäre eingreifen kann, beispielsweise durch göttliche Inspiration. Der Terminus *divinitas* ermöglicht wie die *mens divina* zuvor eine Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Neben dieser höchsten Macht gibt es auch noch andere Götter. In der hier präsentierten Gottesvorstellung findet sich also sowohl eine Tendenz zur Senkrechten als auch eine Tendenz zur Einheit, die *divinitas* ist eine Emanation des *deus*.

In allen Panegyrici wird eine besondere Beziehung zwischen Konstantin und der göttlichen Sphäre erzeugt. Die damit einhergehende herausragende Stellung des Kaisers verdrängt immer mehr die religiösen Experten, welche üblicherweise zum Kontakt mit der Götterwelt befähigt sind. Konstantin sicherte sich so einen fast monopolhaften Zugang zur göttlichen Sphäre.

Auffällig ist außerdem die Präsenz einer Immanenz, welche als Vermittlerin zwischen dem Kaiser und dem göttlichen Bereich fungiert. Für diese Immanenz war die göttliche Emanation *divinitas* zuständig, die uns auch mit anderen Namen wie *mens divina* oder *vis divina* begegnet und die Instrumente wie den *instinctus* zur Kommunikation mit Konstantin nutzt.

3. Eusebius

Die Panegyrici geben uns also indirekt einen Einblick in die Gottesvorstellungen zur Zeit der Herrschaft Konstantins. Potter misst genau ihnen einen höheren Stellenwert als dem christlichen Autor Eusebius zu, um die Selbstpräsentation Konstantins von den Quellen her zu erschließen. Die Lobreden zeigen uns laut Potter im Gegensatz zu Eusebius die Gedanken Konstantins, da der christliche Autor bereits ein eigenes Verständnis über Konstantin formte.¹⁵⁰ Denn Eusebius propagiert das Bild eines christlichen Herrschers:¹⁵¹ Bereits in der Einleitung erklärt der christliche Autor sein Vorhaben, das Leben und die Taten eines Mannes zu beschreiben, der in einem besonderen Verhältnis zum christlichen Gott stehe: οἶμαι δὲ καὶ ἄλλως βιωφελὲς καὶ ἀναγκαῖον ἔσεσθαι μοι τὸ γράμμα περιλαμβάνον βασιλικῆς μεγαλονοίας πράξεις θεῷ τῷ παμβασιλεῖ κεχαρισμένως (vita Const. 1, 10). Damit legt er auch seine Absicht offen, einen christlichen Kaiser Konstantin in seiner Biografie zu präsentieren.

Einerseits setzt Eusebius für dieses Vorhaben narrative Techniken ein: Zu Beginn der Biografie wird Konstantin mit Moses gleichgesetzt, der von Gott zum Führer einer ganzen Nation gemacht wurde. Auch dieser sei wie Konstantin von Tyrannen umgeben gewesen und mit göttlicher Hilfe auf den richtigen Weg gebracht worden (vgl. vita Const. 1, 12). Genauso wie Moses betet Konstantin nach seinem Sieg über Licinius Gott an: κατ' αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν παλαιὸν τοῦ θεοῦ προφήτην (vita Const. 2, 12). Durch göttliche Eingebung stürmt er aus dem Zelt und gebietet seinen Soldaten Nachsicht gegenüber den besiegten Feinden (vgl. vita Const. 2, 12). Eine Verchristlichung der Geschichte und des Lebens Konstantins passiert somit durch narrative Techniken wie den Vergleich.

Andererseits flicht Eusebius immer wieder Selbstzeugnisse Konstantins in seine Werke ein, um sein Narrativ eines christlichen Kaisers mit Beweisstücken zu untermauern: ἡ τοῦδε τοῦ γράμματος ἔκθεσις πρὸς τ' ἀληθείας καὶ τῶν ἡμετέρων διηγημάτων πίστῳσιν (vita Const. 2, 23). Dabei fällt auch sein Wahrheitsanspruch auf, die Sorge Konstantins um die Christen zu

¹⁵⁰ Vgl. Potter, Constantine (wie Anm. 67), 306.

¹⁵¹ Vgl. Van Dam, Imagining (wie Anm. 57), 15. Van Dam geht davon aus, dass Eusebius sein Konstantinbild zur Propagierung seiner eigenen Theologie benutzte.

beweisen: ὁ δὲ καὶ αὐτὸ γνώρισμα περιέχον τῆς βασιλείας ἀμφὶ τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ¹⁵² κηδεμονίας τῇ περὶ αὐτοῦ φέρεσθαι διηγῆσει καλόν, ἔχον τοῦτον τὸν τρόπον (vita Const. 2, 63). Diese Dokumente des Kaisers entsprechen allerdings größtenteils nicht dem lateinischen Original. Es handelt sich vielmehr um Übersetzungen Eusebius ins Griechische, der mit christlichen Wendungen christliche Konnotationen einfügen wollte.¹⁵³

Aber auch inhaltlich propagierte Eusebius einen vom christlichen Gott persönlich überzeugten Konstantin. Besonders beachtenswert ist hierbei das Narrativ der Schlacht an der Milvischen Brücke. Die Geschichte der mit diesem Ereignis verknüpften Vision Konstantins existiert in unterschiedlichen Versionen. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass die Vergangenheit keine starren Erinnerungen produziert, sondern vielmehr Erinnerungen die Vergangenheit konstruieren. Ein wichtiger Faktor für unterschiedliche Versionen ein und derselben Geschichte ist die Narratologie des jeweiligen Erzählers. Autoren konzentrieren sich auf unterschiedliche Ausschnitte von Narrativen und verdichten, elaborieren oder kürzen sie,¹⁵⁴ um sie für das Ziel ihres Werkes zu verwenden. Auch Eusebius selbst erzählt zwei verschiedene Varianten von der Schlacht: Eine legte Eusebius bereits früh nach der Schlacht in seiner Kirchengeschichte ein. Nach dem Tod Konstantins erweiterte er diese Episode in der Vita Constantini um die berühmte Vision des Kaisers und einen darauffolgenden Traum: Während einer Glaubenskrise erscheint dem Kaiser ein Zeichen aus Licht. Da er es nicht interpretieren kann, folgt ein Traum, in dem Christus das Symbol als siegbringendes Zeichen vorstellt. Konstantin erfährt von Beratern, dass sich hinter dem Kreuz der christliche Gott verbirgt (vgl. vita Const. 1, 28, 29 & 32).

Eusebius will in seinem Oeuvre also einen vom christlichen Gott überzeugten Kaiser Konstantin präsentieren und setzt dabei neben dem Inhalt auch auf narrative Methoden und die Einlage von Selbstzeugnissen des Kaisers, in denen er sich als christlich geriert. Genau diese Selbstzeugnisse sollen nun in den Blick genommen werden, um die darin vorkommende Gottheit deskriptiv zu beleuchten und um die Verwendung der Termini zum Thema Gottesvorstellung zu analysieren.

¹⁵² In der Version von Paul Dräger ist fälschlicherweise τοὺς θεοὺς zu lesen (vgl. ders. (Hg.), Eusebios. Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin, Birkach 2007, 152). Ivar A. Heikel (Eusebius Werke. Erster Band, Leipzig 1902, 67) zitiert beispielsweise richtig.

¹⁵³ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 322 Anm. 165. Wienand gibt hier den wertvollen Hinweis, die griechischen Dokumente ins Lateinische zurückzuübersetzen. Durch einen Vergleich der euseb'schen Übersetzungen von gewissen Termini mit den Begriffen aus offiziellen Dokumenten, die in lateinischer Sprache vorliegen, können wir feststellen, wie sehr sich Eusebius an das lateinische Original hielt.

¹⁵⁴ Vgl. Van Dam, Remembering (wie Anm. 109), 9 & 11.

3.1. *Historia ecclesiastica*

Mit seiner *Historia ecclesiastica* vollbrachte Eusebius eine Pionierleistung: Er beschrieb die Geschichte des Christentums vom ersten bis zum vierten Jahrhundert in chronologischem Format. In diesem Werk finden sich zwar nur wenige Selbstzeugnisse Konstantins, welche für diese Untersuchung relevant sind. Jedoch ist darin mit der Mailänder Vereinbarung eines der wohl bedeutendsten Dokumente für die Christenheit in der Antike überliefert. Außerdem stammen die Selbstzeugnisse aus der *Historia ecclesiastica* aus einer früheren Zeit. In der *Vita Constantini* gibt es erst Dokumente ab dem Jahr 324. Doch genau diese Frühzeit ist für uns interessant, um die Entwicklung der Gottesvorstellung nachzuvollziehen.

3.1.1.10, 7, 1-2: Brief Konstantins an den Proconsul Anullinus (312/313)

In diesem Brief an den Heiden Anullinus wird den christlichen Kultdienern Immunität zugestanden, da auch sie zur Verehrung τῆς ἁγιωτάτης ἐπουρανίου beitragen:

ἐπειδὴ ἐκ πλειόνων πραγμάτων φαίνεται παρεξουθενηθεῖσαν τὴν θρησκείαν, ἐν ᾗ ἡ κορυφαία τῆς ἁγιωτάτης ἐπουρανίου αἰδῶς φυλάττεται, μεγάλους κινδύνους ἐνηνοχέειν τοῖς δημοσίοις πράγμασιν αὐτὴν τε ταύτην ἐνθέσμως ἀναληφθεῖσαν καὶ φυλαττομένην μεγίστην εὐτυχίαν τῷ Ῥωμαϊκῷ ὀνόματι καὶ σύμπασι τοῖς τῶν ἀνθρώπων πράγμασιν ἐξάιρετον εὐδαιμονίαν παρεσχηκέναι, τῶν θεῶν εὐεργεσιῶν τοῦτο παρεχουσῶν, ἔδοξεν ἐκείνους τοὺς ἄνδρας τοὺς τῇ ὀφειλομένη ἁγιότητι καὶ τῇ τοῦ νόμου τούτου παρεδρία τὰς ὑπηρεσίας τὰς ἐξ αὐτῶν τῇ τῆς θεῆς θρησκείας θεραπεία παρέχοντας τῶν καμάτων τῶν ἰδίων τὰ ἔπαθλα κομίσασθαι (...). (7, 1)

Der Editor Eduard Schwartz meinte bereits 1909, dass bei Eusebius Übersetzung der Phrase τῆς ἁγιωτάτης ἐπουρανίου das Substantiv abhandengekommen sein könnte. Konstantin könnte ursprünglich *divinitatis*, *veritatis* oder *providentiae* geschrieben haben.¹⁵⁵ Beim christlichen Autor wurden also lediglich die Adjektive „heilig“ im Superlativ und „himmlisch“ überliefert, die keine spezifische Gottesvorstellung beschreiben. Das Substantiv wäre um einiges interessanter. Denn im Panegyricus vor der Schlacht lesen wir von einer *mens divina* und einem *comes*, im Panegyricus nach der Schlacht von einem *deus*, der als *rerum sator* bezeichnet wird. Da der Brief genau aus dieser Zeit stammt, wäre das von Konstantin verwendete Substantiv hilfreich, um zu beleuchten, wie weit sich die Panegyriker an die Sprachausgabe des Kaisers bei der Gottesvorstellung gehalten haben.

Trotz des fehlenden Substantives wird diese Stelle folgendermaßen interpretiert: Zwar gesteht Dörries ein, dass die Formulierung noch neutral sei. Der Inhalt jedoch sei eindeutig: Konstantin

¹⁵⁵ Vgl. Eduard Schwartz (Hg.), Eusebius Werke. Zweiter Band, Leipzig 1908, 394.

würdige damit die christliche Institution der Kirche.¹⁵⁶ Auch Kraft sieht in diesem Brief einen Einblick in die Frömmigkeit des jungen Konstantins. Bei der Erfüllung der kultischen Pflichten werde im Gegenzug Segen für die Wohlfahrt des Staates gespendet. Ohne den Kultvollzug fehle dieser und die kosmische Ordnung würde durch Chaos, Krieg und Hunger ersetzt. Diese Überlegung eines gesetzesmäßigen Kultes sei zwar heidnisch, jedoch habe Konstantin dies auf den christlichen Kult umgemünzt. Und darin liege die Mitteilung seiner persönlichen christlichen Überzeugung.¹⁵⁷ Für Girardet ist dieser Brief das früheste erhaltene Zeugnis zur Schlacht an der Milvischen Brücke: In der hier angesprochenen göttlichen Macht sieht er dieselbe Kraft, welche auch bei der Schlacht Konstantin zur Seite gestanden sei. Der Superlativ stehe dabei nicht für die höchste Position der Macht in einer Götterhierarchie, „sondern bezeichnet den – sich im Christengott manifestierenden – Inbegriff des Hohen, Großen, Mächtigen, Heiligen, Göttlichen.“¹⁵⁸ Für Girardet wird durch die Verehrung genau dieser Macht eine klare Absage an den Polytheismus erteilt. Der Kaiser zeige sich nicht als Anhänger einer abstrakten *divinitas* in einem heidnisch-philosophischen Henotheismus.¹⁵⁹

Ein bereits von den Panegyrici bekanntes Schema in der Forschung setzt sich auch in den Selbstzeugnissen fort. Obwohl der Text an sich keine Konkretisierung der göttlichen Macht enthält, findet eine Etikettierung statt. Jedoch beschäftigt sich lediglich der Inhalt mit den Christen, denen Immunität zugestanden wird. So wie auch alle anderen nicht-christlichen Diener sollen sie die göttliche Welt zufriedenstellen, um den Frieden zu bewahren.

3.1.2.10, 5, 18-20: Brief Konstantins an den römischen Bischof Miltiades und Markus (313)

In diesem Brief an den Christen Miltiades will Konstantin eine Versammlung der Bischöfe einberufen, um die Streitigkeiten mit den Donatisten in Afrika zu schlichten. Diese Provinzen seien ihm freiwillig (αὐθαίρετως 18) von ἡ θεία πρόνοια (18) anvertraut worden. Bei einer Rückübersetzung ins Lateinische ergibt sich *divina providentia*, die eine enge Verbindung des Kaisers zur göttlichen Sphäre offenbart. Aus den zeitnahen Panegyrici kennen wir eine *mens divina*. Der lateinische Begriff *mens* ist für sich genommen keine adäquate Übersetzung für das von Eusebius verwendete πρόνοια, denn er steht für das rationale Denkvermögen bzw. für Wille, Absicht, Plan. Es fehlt also das explizite Moment, etwas Zukünftiges tatsächlich zu wissen. Auf die πρόνοια passt jedoch die genauere Ausführung der *mens divina*, mit der

¹⁵⁶ Vgl. Dörries, Das Selbstzeugnis (wie Anm. 87), 18f.

¹⁵⁷ Vgl. Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955, 165f.

¹⁵⁸ Girardet, Die Konstantinische Wende (wie Anm. 24), 61.

¹⁵⁹ Vgl. Girardet, Die Konstantinische Wende (wie Anm. 24), 61.

Konstantin im Panegyricus von 311/12 verglichen wird und die *quidquid cogitavit ilico fecit* (Paneg. Lat. V/VIII 10, 2). Diese göttliche Kraft hat also einen Willen und setzt diesen auch auf der Stelle (*ilico*) um, womit eine Verbindung zur Zukunft entsteht.

Im Brief an den christlichen Adressaten kurz nach der Schlacht an der Milvischen Brücke finden wir also eine enge Verbindung Konstantins mit der göttlichen Sphäre ausgedrückt mittels der Phrase ἡ θεία πρόνοια. Diese Beziehung wurde auch schon in den Panegyrici zuvor hervorgehoben. Falls die Rückübersetzung stimmen sollte, verwendete der Kaiser außerdem noch immer die Sprachregelung, welche auch im Panegyricus von 311/12 galt: Eine immanente, alles lenkende Kraft wurde konstatiert.

3.1.3.10, 5, 21-24: Einladung Konstantins zum Konzil von Arles an Bischof Chrestos von Syrakus (314)

Konstantin hatte bereits früher versucht, zwischen streitenden Parteien innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft wieder eine Einigung herzustellen. Denn dies führe zu einer Spaltung τῆς θρησκείας τῆς ἀγίας καὶ ἐπουρανίου δυνάμεως (21), was einem *aureum saeculum* generell nicht dienlich ist. Im Fokus steht hier wieder die Beachtung des göttlichen Kultes, um eine himmlische Macht zufriedenzustellen. Diese δύναμις könnte im lateinischen Original durch den Begriff *divina vis* oder *potestas* ausgedrückt worden sein. Gemeinsam mit der im vorhergehenden Brief besprochenen *mens* handelt es sich um Termini, die im Panegyricus von 313 verwendet wurden, um die der Erde immanente Emanation des *rerum sator* zu beschreiben. Dies deutet auf eine gemeinsame Sprachregelung von Seiten der kaiserlichen Administration hin.

3.1.4. Die Mailänder Vereinbarung im Vergleich

Die beiden Augusti Konstantin und Licinius trafen sich 313 in Mailand, um unter anderem gemeinsam über religionspolitische Maßnahmen zu sprechen. In der hierbei entstandenen Mailänder Vereinbarung wird die Verehrung der neutral gehaltenen (*summa*) *divinitas* geregelt.¹⁶⁰ Auch dieses Dokument dient den Wissenschaftlern zur Einordnung des Kaisers in das bereits bekannte Schema: Für Girardet ist Licinius der federführende Urheber dieser Vereinbarung, der eine poly- oder henotheistische Botschaft verkünden wollte, die auch christlich interpretierbar war. Der Text und die darin vorkommende göttliche Vorstellung entsprächen nicht dem damaligen Entwicklungsstand Konstantins.¹⁶¹ Drake hingegen ist der

¹⁶⁰ In der Forschung wird hier zumeist auf das lateinische Original bei Laktanz, *De mortibus persecutorum* 48 verwiesen.

¹⁶¹ Vgl. Girardet, Die Konstantinische Wende (wie Anm. 24), 69.

Ansicht, dass ein vom Christentum ehrlich überzeugter Konstantin nur den christlichen Gott in so einer Vereinbarung gelten lassen hätte. Die vage Bestimmung der *summa divinitas* sei bisher eben immer mit der Urheberschaft Licinius begründet worden. Jedoch verweist Drake auf den Panegyricus von 313 und die Inschrift des Konstantinsbogens, die eine genauso vage Gottesvorstellung bezeugen. Und auf deren Gestaltung hatte Konstantin zumindest indirekt Einfluss,¹⁶² wie weiter oben gezeigt wurde. Ebenso betont Piepenbrink die polyvalente Deutbarkeit des Begriffes *summa divinitas*, mit der sich Christen und Nichtchristen arrangieren konnten.¹⁶³

Die Überlegung, dass damit sowohl Christen als auch Nichtchristen angesprochen wurden, ist meiner Meinung nach zwar richtig, greift jedoch zu kurz. Die Forschung nutzt das Potenzial des in zweifacher Form vorliegenden Dokuments zu wenig. Einerseits erfahren wir von dieser Vereinbarung beim christlichen Autor Laktanz: Da die Verfolgungsedikte aus früherer Zeit in den östlichen Gebieten bis 311 angewandt wurden, war es nötig, dass Licinius dort die Vereinbarungen mit Konstantin publik machte. Eben dieser „Brief des Licinius“, welcher nach dem Sieg über Maximinus Daia in Nikomedien und später in Palästina angeschlagen wurde (*litteras ad praesidem datas proponi iussit* 48, 1), ist uns im Werk *De mortibus persecutorum* überliefert.¹⁶⁴ Andererseits ist das Schriftstück auch in Eusebius *Historia ecclesiastica* in griechischer Übersetzung zu finden: Φέρει δὴ, λοιπὸν καὶ τῶν βασιλικῶν διατάξεων Κωνσταντίνου καὶ Λικιννίου τὰς ἐκ τῆς Ῥωμαίων φωνῆς μεταληφθεῖσας ἐρμηνείας παραθώμεθα (10, 5, 1). An dieser Stelle ist es uns nun also möglich, Eusebius Übersetzungstätigkeit von lateinischen Originalen ins Griechische zu beobachten, wobei für unsere Untersuchung besonders die Verwendung der Termini interessant ist.

Bei Eusebius verhandeln die beiden Kaiser über die Verehrung gegenüber einer neutral gehaltenen Göttlichkeit (ἡ πρὸς τὸ θεῖον αἰδώς). Das Neutrum θεῖον kann sowohl für eine konkrete, nicht genauer bezeichnete Gottheit verwendet werden, als auch für die abstrakte Göttlichkeit. Bei Laktanz wird darüber gesprochen, *quibus divinitatis reverentia continebatur*. Der Terminus *divinitas*, dessen unterschiedliche Verwendungsmöglichkeiten bereits aus den Panegyrici bekannt sind, wird also von Eusebius mit θεῖον wiedergegeben. Auch der lateinische Begriff kann sowohl für eine konkrete Gottheit, als auch für eine abstrakte Göttlichkeit stehen. Eusebius hält sich hier sehr genau an den Wortlaut des Originals.

¹⁶² Vgl. Drake, *What hath Constantine wrought?* (wie Anm. 70), 63f.

¹⁶³ Vgl. Piepenbrink, *Konstantin* (wie Anm. 62), 45.

¹⁶⁴ Vgl. Elisabeth Herrmann-Otto, *Konstantin der Große*, Darmstadt 2009, 2. Auflage, 77.

Einen Satz weiter wird in der euseb'schen Variante der Machtbereich des θεῖον abgesteckt: ὅπως ὃ τί ποτέ ἐστὶν θεϊότητος καὶ οὐρανίου πράγματος, ἡμῖν καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν διάγουσιν εὐμενὲς εἶναι δυνήθῃ (10, 5). Die verschiedenen Übersetzungen in lebende Fremdsprachen bringen keine wirkliche Klarheit über die exakte Bedeutung dieser Aussage. Wenn wir aber statt des getrennten ὃ τί ein zusammengeschriebenes verallgemeinerndes Relativpronomen ὅτι lesen würden, dann hätte Eusebius auch diese Phrase sehr nahe am Laktanz'schen Original gehalten: *quo, quicquid <est> divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere* (48, 2). Denn das Original verwendet mit *quicquid* ebenfalls das vom Geschlecht her neutrale verallgemeinernde Relativpronomen und den Genetivus partitivus, um das Pronomen genauer zu definieren. Allerdings greift Eusebius beim Wort *divinitatis* mit der Phrase θεϊότης καὶ οὐράνιον πρᾶγμα auf eine Umschreibung, die einer genaueren Ausführung bedarf.

Das Wort θεϊότης steht für die göttliche Natur, also eine abstrakte Göttlichkeit und deckt somit nur einen Teil des lateinischen Begriffes *divinitas* ab. Der griechische Terminus πρᾶγμα steht wie sein lateinisches Pendant *res* für „Angelegenheit, Sache“. Es geht also um die Art der Ehrerbietung, sodass alle göttlichen und himmlischen Angelegenheiten für die Menschen günstig ausfallen. Diese Übersetzungsvariante ist noch sehr allgemein gehalten. Wenn wir das Wort πρᾶγμα als „konkrete Realität im Gegensatz zum Namen“ auffassen, geht es um die ganze Göttlichkeit, die den Erdenbewohnern zugeneigt sein soll. Aber πρᾶγμα kann in besonderen Fällen auch für eine konkrete „Kreatur, Wesen“ stehen und deckt somit dieselben Bedeutungsnuancen wie der Begriff *divinitas* ab.¹⁶⁵ Klarheit schafft Eusebius mit seiner Übersetzung hier keine, obwohl der Rest des Satzes originalgetreu wiedergegeben wird und Eusebius auf den Terminus θεῖον zurückgreifen hätte können.

Auch eine andere Phrase gibt zu denken: Bei Laktanz steht die *summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur* (43, 3), im Zentrum der Verehrung. Sowohl Konstantins als auch Licinius' Gottesvorstellung weist hier eine Tendenz zur Senkrechten auf, es gibt jemanden oder etwas, der oder das die höchste Position in einer Hierarchie einnimmt. Eusebius übersetzt diese Stelle aber lediglich mit θεῖον (10, 5), ohne einer hierarchischen Zuschreibung.

Eusebius hält sich bei der Übersetzung dieses Dokumentes häufig an das lateinische Original. So übersetzt er den für diese Untersuchung essenziellen Terminus *divinitas* mit den Neutrum

¹⁶⁵ Für die verschiedenen Übersetzungen des Terminus πρᾶγμα vgl. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, online unter: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=88666&context=lsj&action=from-search>> (Zugriff am 27.04.2017).

θεῖον. In beiden Textvarianten gibt es eine enge Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre, da die Verehrung der einen die Begünstigung der anderen garantiert. Während die Gottesvorstellung im lateinischen Text mit dem himmlischen Sitz einen explizit transzendenten Charakter aufweist und eine eindeutige Tendenz zur Senkrechten, finden sich bei Eusebius diese Merkmale nicht. Die fehlende Tendenz zur Senkrechten bei Eusebius lässt sich dadurch erklären, dass der christliche Gott als einzige Gottheit in keine Hierarchie eingeschrieben werden muss. Und das Ziel des Autors war es, die christliche Gottheit Konstantins zu propagieren. Es bleibt dennoch die Frage, warum Eusebius statt des Terminus θεῖον die umständliche Phrase θεϊότης καὶ οὐράνιον πρᾶγμα verwendete.

In der Forschung wird die *divinitas* vom Mailänder Edikt aber auch vom Konstantinsbogen häufig als eine Gottheit aufgefasst – egal ob nun im konkreten oder abstrakten Sinne.¹⁶⁶ Jedoch erhärten neben den *Panegyrici Latini* auch die Zeugnisse aus der *Vita Constantini* den Verdacht, dass die *divinitas* bzw. das θεῖον nicht selbst das Konzept einer Gottheit ist, sondern eine allgemeine göttliche Emanation. So würde die Mailänder Vereinbarung sich mit der Verehrung von allen transzendenten Gottheiten beschäftigen, deren der Welt immanente Emanation die *divinitas* ist.

3.2. *Vita Constantini*¹⁶⁷

Die *Vita Constantini* ist eher als eine Mischung von panegyrischen Elementen und narrativer Geschichte denn als eine Biografie zu bezeichnen. Eusebius präsentiert in diesem Werk nicht nur einen pro-christlichen Blick, sondern verfolgt auch seine eigenen Interessen: Er will einen christlichen Kaiser Konstantin darstellen.¹⁶⁸ Auffällig ist, dass Selbstzeugnisse erst ab dem Jahre 324 eingelegt werden.

3.2.1.2, 24-42: Brief an den Osten nach dem Sieg über Licinius (324)

Eusebius berichtet, dass Konstantin den Sieg auf Gott, nicht auf seine eigene Macht zurückführte. Diesen göttlichen Ursprung des Sieges proklamierte der Kaiser in einem Dokument in griechischer und lateinischer Sprache. Es gab zwei Ausgaben, welche er einerseits an die Kirchen und andererseits an Außerhalbstehende schickte (δύο δ' ἦν ταῦτα, τὸ μὲν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ τοῖς ἐκτὸς κατὰ πόλιν δήμοις διαπεμφθέν 2, 23, 2). Eusebius legt

¹⁶⁶ So z.B. Wienand (Der Kaiser [wie Anm. 80]) und Bleicken (Constantin [wie Anm. 71], 81), welche die *summa divinitas* als Konzept einer Gottheit verstehen.

¹⁶⁷ Briefe, in denen nur eine ordinäre Kontaktaufnahme bzw. Verbindung zwischen Gottheit und Kaiser z.B. in Form eines *instinctus* beschrieben wird, werden in dieser Arbeit bewusst ausgeklammert, um konkreteren Beschreibungen den Vorzug zu geben.

¹⁶⁸ Vgl. Averil Cameron/Stuart G. Hall (Hgg.), Eusebius. Life of Constantine, Oxford 1999, 1-3 & Van Dam, Imagining Constantine (wie Anm. 57), 15.

nun das griechische Dokument ein, welches zeigen soll, dass Konstantin Gott als Urheber seiner Triumphe ansieht. Die Abschrift des Zeugnisses dient Eusebius als Beweis seines Narratives, Konstantin sei ein überzeugter Christ gewesen. Auch Piepenbrink sieht in diesem Schreiben einen christlich charakterisierten Gott.¹⁶⁹ Hier liegt uns ein von der Kanzlei herausgegebenes Selbstzeugnis Kaiser Konstantins in griechischer Sprache vor. Eusebius hat dieses Original wahrscheinlich unverändert in sein Werk aufgenommen. Uns ist es bei diesem Dokument also erlaubt, einen Blick auf die unveränderte kaiserliche Terminologie zu werfen.

Die Stärke τοῦ μεγάλου θεοῦ (2, 24, 2) sei bewiesen, da den Verehrenden nun alle Güter und beste Umstände für ihre Pläne zur Verfügung ständen. Denn Gott sei der Urheber aller Güter (vgl. 2, 24, 2f.). Konstantin stellt seinen Gott als Schiedsrichter dar, dessen Gunst von der Verehrung abhängig ist. Während die Ehrfürchtigen Ruhm erlangen, endete die Nichtanerkennung des Höheren immer in einer Niederlage. Die fehlende Verehrung führe zu Kriegen und Gefahr für das Reich (vgl. 2, 27, 1). Jeder einzelne werde vom Unglück im Leben und im Tod getroffen, wenn er gegen das göttliche Gesetz (τὸν θεῖον ... νόμον) handle (vgl. 2, 27, 2). Die Bedeutung dieses Gesetzes wird nirgendwo genauer erläutert. Es taucht aber mehrfach in den Schriften Konstantins auf. Piepenbrink sieht dahinter die Vorstellung, dass die Maßnahmen des Kaisers als Ausdruck göttlichen Willens verstanden und dementsprechend befolgt wurden. Dies diene der religiösen Vereinheitlichung des Reiches.¹⁷⁰ Das göttliche Gesetz könnte aber als Anweisung dafür verstanden werden, die Emanation der Gottheit durch richtige Verehrung zufriedenzustellen. Auf der Basis der Verehrung nach diesem göttlichen Gesetz übt die Gottheit ihre Rolle als *arbiter* aus.

Konstantin wirft die Frage in den Raum, wie das θεῖον gegen die als Krankheit bezeichnete Unfrömmigkeit vorgeht: τίνα τὸ θεῖον ἐπινοεῖ κουφισμὸν, τίνα τῶν δεινῶν ἀπαλλαγὴν; (2, 28, 1) Darauf folgt folgende Charakterisierung: ἐκεῖνο δὲ πάντως νοητέον θεῖον, ὃ μόνον τε καὶ ὥς ὄντως ἔστι καὶ διαρκὴ κατὰ παντὸς ἔχει τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν (2, 28, 1). Die Gottheit bzw. genauer das Göttliche (τὸ θεῖον) wird als alleinige und immerwährende Macht und damit der Welt immanente Macht präsentiert. An dieser Stelle wird außerdem der transzendente Charakter betont, denn die Gottheit hat die Fähigkeit, mittels dem θεῖον auf die Wirklichkeit zuzugreifen. Dies ist eben für eine Beurteilung der menschlichen Welt nötig. Gleichzeitig sticht aber auch die Beschreibung μόνον heraus. Im Sinne der Tendenz zur Einheit kann darin die Betonung der Einzigartigkeit der Einheit des Göttlichen verstanden werden.

¹⁶⁹ Vgl. Piepenbrink, Konstantin (wie Anm. 62), 53.

¹⁷⁰ Vgl. Piepenbrink, Konstantin (wie Anm. 62), 53.

Die Gottheit habe Konstantins Hilfe gesucht und sie als geeignet für die Durchsetzung des göttlichen Willens beurteilt (τὴν ἐμὴν ὑπηρεσίαν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐπιτηδεῖαν ἐζήτησέν τε καὶ ἔκρινεν 2, 28, 2). Auch der göttliche Wille ist ein Ausfluss des Göttlichen in die menschliche Sphäre, welche von Konstantin aufgrund seiner besonderen Position wahrgenommen werden kann. Denn der Kaiser sieht sich selbst als Knecht der Gottheit: τῷ θεράποντι τοῦ θεοῦ 2, 29, 3 und οἱ θεοῦ θεράποντες εἶναι αὐχοῦμέν τε καὶ πιστεύομεν 2, 31, 1. Der Kaiser unterstreicht sein enges Verhältnis zur Gottheit und stellt sich selbst als sein engster Vertrauter auf Erden dar. Wegen dieser Stellung sieht er sich gegenüber dem größten Gott, dem *summus deus*, in der Pflicht, den Glauben weiter auszubreiten: πάντως δὲ καὶ ψυχὴν ὅλην καὶ πᾶν ὃ τί περ ἀναπνέω, καὶ ὅλως εἴ τι τῆς διανοίας ἐνδοτάτω στρέφεται, τοῦτο τῷ μεγίστῳ θεῷ ὀφείλεσθαι παρ' ἡμῶν ὅλον ἀσφαλῶς πεπίστευκα (2, 29, 1). Auch ist Konstantin die Ansprechperson, wenn Verfehlungen gegenüber der Gottheit verziehen werden sollen (vgl. 37, 2). Auch hier fungiert Konstantin als direktes Element der Vermittlung. Unter der Führung des göttlichen Willens bringt Konstantin das *aureum saeculum* in das römische Reich zurück, womit sich der Bogen zum Anfang des Briefes schließt, an dem Gott als Urheber aller Güter bezeichnet wird.

Im Brief wird nicht nur einer personalen Gottheit (ὁ θεός) beispielsweise als befreiendem Gott (τῷ πάντων ἐλευθερωτῇ θεῷ 2, 30, 1) gedankt, sondern es ist auch immer wieder die Rede vom Göttlichen (τὸ θεῖον), einem scheinbar abstrakten Prinzip. Dieses immanente, göttliche Prinzip ist das Mittel der transzendenten Gottheit, um mit der menschlichen Welt in Verbindung zu treten und ihre Funktion als Richter auszuüben. Der Maßstab für das Wohlergehen der Menschen ist die Verehrung der Gottheit in Form des göttlichen Gesetzes bzw. der göttlichen Emanation, dem θεῖον. Konstantin steht über die Emanation in engster Verbindung zur transzendenten Gottheit und sorgt als deren Vertreter auf Erden für die Verbreitung der Verehrung, sodass für alle Menschen das goldene Zeitalter eintreten bzw. bestehen bleiben kann. Eine eindeutige christliche Charakterisierung, wie sie Piepenbrink konstatiert, findet hier nicht statt. Die Gottesvorstellungen in diesem Brief zeigen vielmehr eine Gottheit, welche transzendent ist und über der Welt immanente Emanationen besitzt, mit der sie aber eine Einheit bildet. Der μέγιστος θεός weist also sowohl eine Tendenz zur Einheit als auch eine Tendenz zur Senkrechten auf. Am Ende des Briefes findet sich sogar eine Sonnenmetaphorik: οἱ καθάπερ ἔκ τινος σκότους βαθυτάτου ἀνακύψαντες καὶ λαμπρὰν τῶν πραγμάτων λαβόντες γνῶσιν (42).

Die Konzeption der Gottesvorstellung ähnelt sehr stark dem Panegyricus von 321, wo ebenso von einem richtenden, personalen *deus* gesprochen wird, der mittels der *divinitas* eine

Verbindung zur weltlichen Sphäre herstellt. Der *arbiter deus* von 321 zeigt mit seiner *divinitas* genauso eine Tendenz zur Einheit und zur Senkrechten, weist eine Immanenz und Transzendenz auf und ist neutral gehalten. Die Termini werden von Konstantin bzw. seiner Kanzlei also mit θεός und θεῖον ins Griechische übersetzt und decken in ihrer Begrifflichkeit ein einheitliches Konzept der göttlichen Sphäre ab.

3.2.2.2, 46, 1-3: Brief an Eusebius über die Wiederherstellung der Kirchengebäude

Konstantins Brief an Eusebius über die Renovierung und den Neubau von Kirchengebäuden enthält folgende Beschreibung der Gottesvorstellung: Für den Wiederaufbau sei nun nach der Niederschlagung des Drachens Zeit, welcher θεοῦ τοῦ μεγίστου προνοία und ἡμετέρη ὑπηρεσία vertrieben wurde. Dadurch sei allen die göttliche Macht (τὴν θεῖαν δύναμιν) offenkundig geworden, die τὸ ὄντως ὄν erkannten (2, 46, 2).

Der Drache führt in der Forschung zu einer christlichen Labellung des Briefes. Er wird als Symbol des besiegten Heidentums bzw. Konstantins heidnischen Gegner Licinius gedeutet. Für diese Einordnung wird die Bibel herangezogen: Kraft sieht im Drachen eine Analogie zum apokalyptischen Drachen aus der Offenbarung des Johannes.¹⁷¹ Auch Rudolf Leeb zeigt eine Verbindung zur Bibel, in der die Schlange das Böse schlechthin verkörpert. Sie stiftet Eva zum Verzehr der verbotenen Frucht an (vgl. Gen. 3, 15). In weiterer Folge sieht Leeb Konstantin als Erfüller des göttlichen Willens, der Christus nachahmt. Der Forscher merkt zwar an, dass die Schlange auch im paganen Bereich für das Böse steht.¹⁷² Jedoch belässt er es bei dieser Bemerkung, ohne auf weitere Implikationen für den Brief einzugehen. Der Drache kann heidnisch und christlich gedeutet werden.

Die Gottesvorstellung im Brief wird folgendermaßen charakterisiert: Die Vorsorge des Gottes steht in enger Verbindung mit dem kaiserlichen Verdienst, Licinius besiegt zu haben. Bei einer Rückübersetzung von θεοῦ τοῦ μεγίστου προνοία ins Lateinische ergibt sich mit der Formel *providentia summi dei* eine bereits bekannte Formulierung. Auch in diesem Selbstzeugnis Konstantins erscheint die Gottheit wie ein persönlicher Schlachtenhelfer des Kaisers und nimmt dieselbe Funktion wie der Gott an der Milvischen Brücke ein. Durch die spezielle Verbindung zwischen Gottheit und Kaiser konnte dieser wie ein Steuermann die göttliche Macht durch den Sieg über Licinius zeigen. Gott wird außerdem als wirklich existierendes Wesen charakterisiert,

¹⁷¹ Vgl. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (wie Anm. 157), 208.

¹⁷² Vgl. Leeb, Konstantin und Christus (wie Anm. 93), 50f.

welches eine Verbindung zur menschlichen Sphäre aufweist. Die *θεία δύναμις* sorgt für die Immanenz der Gottheit auf der Welt, von der alle Menschen (*πᾶσι*) erfahren.

3.2.3.2, 48-60: Brief an die Provinzialen

Eusebius will laut seinen eigenen Worten mit diesem Brief folgende Anstrengungen Konstantins zeigen: Seine Untergebenen sollen den über alles stehenden Gott anerkennen (*τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν γνωρίζειν*) und er bekenne sich selbst offen zu Christus (*τὸν Χριστὸν ... ἐπιγράφεσθαι* 2, 47, 1).

Im Brief selbst wird die gesamte Natur als ein Beweis für die Vorhersehung (*προνοία*) präsentiert, die einer göttlichen Anordnung unterliege (vgl. 2, 48, 1). Diese Vorsehung, zurückübersetzt als *providentia*, ist hier ein wichtiges Instrument der Gottheit, um in die Welt einzugreifen. Die *πρόνοια* verleiht ihr Immanenz. Die Wahrnehmung dieser Vorsehung ist wiederum ein Weg, Gott zu erkennen. Die Erkenntnis Gottes soll allen gelingen. Auch hier wird das Bild eines *arbiter deus* gezeichnet: *τῆς δὲ κρίσεως αὐθεντεῖ ὁ ὕψιστος θεός* (2, 48, 2). Die Gottheit ist transzendent und verfügt gleichzeitig über immanente Fähigkeiten.

Besonders Paragraf 50 führt in der Forschung dazu, Konstantins Abkehr vom heidnischen Sonnengott zu beweisen: Apollos Klage über die Christen wird an dieser Stelle als Grund für die diokletianischen Verfolgungen angegeben. Doch spricht Konstantin hier explizit vom weissagenden *Ἀπόλλω*. Der Sonnengott wird nicht erwähnt. Kraft will die in der Frühzeit häufig auftauchende Sonnengottheit aufgrund dieser Aussage eher als *Sol invictus* denn als Apollo deuten.¹⁷³ Im Panegyricus von 310 wird zwar direkt Apollo genannt, doch ist dies wahrscheinlich mit dem gallischen Redeort und der dortigen Verehrung des Sonnengottes in der Form Apollos in Verbindung zu bringen.¹⁷⁴

Konstantin ruft in Paragraf 55 den größten Gott (*τὸν μέγιστον θεὸν*) an, er solle sanft und wohlwollend gegenüber den Provinzialen sein. Diese Sanftheit solle durch Konstantin, den Knecht der Gottheit, walten (*δι' ἐμοῦ τοῦ σοῦ θεράποντος*). Nicht ohne Berechtigung bitte er die Gottheit darum, denn sie habe ihn bereits unterstützt:

τὴν σὴν σφραγίδα πανταχοῦ προβαλλόμενος καλλινίκου ἡγησάμην στρατοῦ· κἂν πού τις τῶν δημοσίων καλῇ χρεία, τοῖς αὐτοῖς τῆς σῆς ἀρετῆς ἐπόμενος συνθήμασιν ἐπὶ τοὺς πολεμίους πρόειμι. (2, 55, 1)

¹⁷³ Vgl. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (wie Anm. 157), 83.

¹⁷⁴ Vgl. Hermann-Otto, Konstantin (wie Anm. 164), 34.

Der σφραγίς dürfte im lateinischen Original das *signum* entsprochen haben, welches neutral als Zeichen oder aber auch als Feldzeichen übersetzt werden kann. Auch im nächsten Satz wird mit dem Terminus σύνθημα von einem Symbol oder einer militärischen Standarte gesprochen. Konstantin scheint hier Bezug auf den Sieg an der Milvischen Brücke und das bei Laktanz überlieferte im Traum vermittelte Symbol zu nehmen. Auf die Debatte rund um die unterschiedlichen Überlieferungen zu diesem Themenkomplex kann in dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Jedoch ist auffällig, dass Konstantin auch noch nach seinem Sieg im Jahre 324 dieses Symbol nicht näher beschreibt. So können Christen damit das Christogramm bzw. das christliche Labarum verbinden, Heiden können darin eine neutrale militärische Standarte sehen, welches Konstantin eben auch schon gegen Maxentius an vorderster Front mittragen ließ.

Es folgt eine Passage, die eine sehr enge Bindung zwischen Gott und Kaiser offenbart (vgl. 2, 55, 2). Konstantin richtet an Gott den Wunsch, dass sein Volk in Frieden leben solle. Dies sei nützlich für alle Menschen (τοῦ πάντων ἀνθρώπων χρησίμου 2, 56, 1). Hierbei sind nicht nur die Nichtchristen impliziert, sondern auch die „Irrenden“ sollen in den Genuss des Friedens kommen (ὁμοίαν τοῖς πιστεύουσιν οἱ πλανώμενοι χαίροντες λαμβανέτωσαν εἰρήνης τε καὶ ἡσυχίας ἀπόλαυσιν 2, 56, 1). Ein genereller Friede wird von Konstantin gewünscht.¹⁷⁵

Gegen die zahlreichen Irrtümer habe Gott seinen Sohn als reines Licht emporgehalten und so an sich erinnert: ἀλλὰ σύ γε διὰ τοῦ σοῦ υἱοῦ (...) καθαρὸν φῶς ἀνασχὼν ὑπέμνησας περὶ σεαυτοῦ τοὺς πάντας (2, 57). Auch wenn Konstantin hier nicht mit Lichtmetaphorik spart, deutet der erwähnte Sohn Gottes darauf hin, dass Konstantin sein Gebet an den christlichen Gott richtete. Dabei muss aber bedacht werden, dass dieser Brief an die neu gewonnenen Provinzen im Osten ging, in dem sehr viele Christen lebten.

Am Ende des Briefes wird Gott als Ordner und Motor präsentiert, der die Gestirne auf dem richtigen Pfad hält, die Jahreszeiten wechseln, den Wind ordnungsgemäß wehen, die Gewässer fließen und das Meer innerhalb seiner Grenzen bleiben lässt (2, 58). Die Zustimmung Gottes κατὰ κρίσιν τῆς σῆς βουλήσεως (2, 58, 2) ist nötig, damit die Gewalt nicht überhand gewinnt.

In diesem von Eusebius übersetzten Dokument wird Gott durchgehend als personaler θεός gezeichnet, der eine Tendenz zur Senkrechten aufweist (z.B. μέγιστε θεέ 59). Um als *arbiter deus* fungieren zu können, kann er auch eine Verbindung zur Welt respektive zu Konstantin

¹⁷⁵ Das Abzielen auf einen generellen religiösen Frieden konstatiert auch Girardet. Allerdings sieht er dahinter die Absicht Konstantins, den Frieden als Vehikel für die Konversion aller Menschen zum christlichen Glauben zu gebrauchen (vgl. ders., Die Konstantinische Wende (wie Anm. 24), 74f.).

aufbauen. Die *πρόνοια* trägt zur Immanenz der Gottheit bei. Gott und die Emanation der Gottheit weisen eine Tendenz zur Einheit auf. Die Erwähnung des Sohnes Gottes gibt dem Brief eine christliche Note. Jedoch gibt Konstantin auch ganz im Sinne der Mailänder Vereinbarung Nichtchristen die Chance, ein *aureum saeculum* zu genießen.

3.2.4.2, 64-72: Brief an Alexander und Arius

Konstantin griff in innerkirchliche Angelegenheiten wie den Donatisten- oder den Arianerstreit ein: Dies zeugt von seiner Beschäftigung mit der Orthodoxie.¹⁷⁶ Auch bei Eusebius wird dieser Hinwendung Platz am Ende des zweiten Buches eingeräumt. Der Kaiser sei geradezu schockiert über den Streit in Ägypten gewesen. Der christliche Autor will wiederum einen Brief aus dem Jahre 324 als Beweis für Konstantins Sorge um das christliche Volk vorbringen.

Zu Beginn des Briefes ruft Konstantin Gott als Zeugen an. Er nennt ihn dabei den Helfer und Retter: τὸν τῶν ἐμῶν ἐγχειρημάτων βοηθὸν καὶ σωτῆρα τῶν ὅλων θεὸν (2, 64). Das Pronomen ἐμός hebt hier die exklusive Hilfestellung für den Kaiser von Seiten der Gottheit hervor. Konstantin benennt zwei Ziele: Die Haltungen aller Völker gegenüber dem Göttlichen sollen vereint (ἀπάντων τῶν ἐθνῶν περὶ τὸ θεῖον πρόθεσιν εἰς μίαν ἔξεως σύστασιν ἐνῶσαι) und der Körper der gesamten Welt (τῆς κοινῆς οἰκουμένης) geheilt werden (2, 65). Konstantins lateinisches Original beschäftigte sich mit der Haltung *omnium gentium* gegenüber der *divinitas*. Alle Menschen und Angehörige jeder Gottesvorstellung sollen die neutral gehaltene göttliche Emanation ehren, sodass die dahinterstehende göttliche Sphäre den menschlichen Geschicken geneigt ist. Dies ist die Grundvoraussetzung für ein *aureum saeculum*.

Diesem *aureum saeculum* steht nun der arianische Streit im Weg: Mit der Verwendung der ersten Person Singular (προϋθυμήθην 2, 65) betont Konstantin seine eigene Rolle für den Frieden, der alle betrifft und ein generelles Ziel der konstantinischen Herrschaft ist. Der Konflikt wird als Verwirrung beschrieben, als Krankheit, gegen welche die Macht des Lichtes (ἡ τοῦ φωτὸς δύναμις 2, 67) und die Religion Abhilfe schafft, welche die ganze Welt mit einer Laterne erleuchtet (ἄπασαν ὁμοῦ τὴν οἰκουμένην ἱερῷ λαμπτήρι κατήστραψεν 2, 67). Die Lichtmetaphorik steht hier wiederum für das Wirken der Gottheit.

Durch die göttliche Vorsehung, die er als *θεία πρόνοια* anruft, als *providentia divina*, habe er von der Schwere des Streites und der Entzweiung erfahren. Dieselbe Vorsehung habe er nun

¹⁷⁶ Piepenbrink sieht darin weniger eine spezifisch christliche Haltung des Kaisers als vielmehr die Erfüllung seiner traditionellen Aufgaben als *pontifex maximus* (vgl. Karen Piepenbrink, Konstantin der Große – wendet sich nicht dem Christentum zu, in: H. Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 245-261, h. 256).

persönlich angerufen, um sich selbst als Schiedsrichter für den Frieden einzubringen: τὴν τε θεῖαν πρόνοιαν καλέσας ἀρωγὸν τῷ πράγματι, μέσον τῆς πρὸς ἀλλήλους ὑμῶν ἀμφισβητήσεως οἷον εἰρήνης πρύτανιν ἐμαυτὸν εἰκότως προσάγω (2, 68, 1). In diesem Zitat hebt Konstantin wieder seine exklusive Nähe zu der *providentia divina* hervor, welche als Emanation der Gottheit zur *divinitas* gehört.

Konstantin empfindet den Ursprung des Konfliktes als belanglos (vgl. 2, 68, 2) und geht sogar so weit zu sagen, dass die ursprüngliche Frage des Streites nicht hätte gestellt werden dürfen (οὔτε ἐρωτᾶν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐξ ἀρχῆς προσῆκον ἦν, οὔτε ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι 2, 69, 2). Das gefährde nämlich den Frieden, der Disput hätte nicht in der Öffentlichkeit ausgetragen werden sollen (vgl. 2, 69, 3). Der (religiöse) Friede scheint hier tatsächlich wichtiger zu sein als die Glaubenseinheit. Als Vorbild verweist Konstantin auf diskutierende Philosophen. Trotz unterschiedlicher Auffassungen stimme zumindest deren Basiskonzept überein: τοὺς φιλοσόφους αὐτοὺς ὡς ἐνὶ μὲν ἅπαντες δόγματι συντίθενται (2, 70, 2). Diese Einigkeit in einer Grundüberlegung ähnelt dem Konzept des *rerum sator* aus dem Panegyricus von 313, der in jeder Sprache eines jeden Volkes den höchsten Gott, den *summus deus*, meint. Auch im Brief an Alexander und Arius wird die Verehrung einer einheitlichen *divinitas* als Lösung für einen religiösen Frieden propagiert.

Ein μέγας ἡμῶν θεός, der Retter aller (ὁ σωτὴρ πάντων) habe für jeden Menschen das Licht ausgebreitet. Konstantin will als θεραπευτής τοῦ κρείττονος unter dessen Vorhersehung (ὑφ' οὗ τῇ προνοίᾳ), der *providentia*, die Einigung erzielen (vgl. 2, 70, 4). Der Terminus κρείττον kann für eine Gottheit stehen oder aber wiederum als neutrales göttliches Prinzip aufgefasst werden. Am Ende des Briefes betont der Kaiser noch einmal das verbindende Element: den einen Glauben, die einzige Einsicht, eine einzige Überzeugung von dem „Höheren“ (περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τις ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις μία σύνεσις μία συνθήκη τοῦ κρείττονος 2, 70, 7). Der Glaube an die Wahrheit (ἡ τῆς ἀληθείας πίστις), die Verehrung des Göttlichen und die Beachtung des Gesetzes (ἥ τε περὶ τὸν θεὸν καὶ τὴν τοῦ νόμου θρησκείαν τιμὴ) sollen allen gemeinsam sein (vgl. 2, 71, 8). Konstantin will die Einigung gegenüber der Gottheit selbst bekennen (ὁμολογῆσαι τῷ κρείττονι 2, 72, 3), was noch einmal seine exklusive Beziehung betont.

Dieser Brief zeigt die enge Beziehung des Kaisers zum κρείττον, dem gehuldigt werden soll – sei es in Form einer konkreten Gottheit oder aber der göttlichen Emanation. Mit der göttlichen Vorhersehung, der *providentia divina*, ist der Kaiser aufs Engste verbunden. Als Kenner der πρόνοια erhält Konstantin die Rolle des Exekutors Gottes auf Erden zugeschrieben und verfolgt

das Ziel des (auch religiösen) Friedens. Aufgrund seines Verhältnisses zur Gottheit trägt er eine große Verantwortung dafür. Dieses Ziel kann durch ein einendes Element erreicht werden: den Glauben an eine Gottheit, die bei allen Völkern dieselbe ist und vom Konzept her an den *rerum sator* aller Völker erinnert. Der Gott weist sowohl eine Tendenz zur Senkrechten als auch zur Einheit auf, denn mittels der Emanation (πρόνοια) ist der transzendente Gott der Welt immanent.

3.2.5.3, 12: Rede Konstantins an das Konzil von Nizäa

Am Konzil vom Nizäa sollte der Arianerstreit beigelegt werden. Konstantin brachte sich bei dieser Versammlung persönlich ein und Eusebius überliefert uns eine Rede, welche der Kaiser an die versammelten christlichen Würdenträger richtete. Antike Historiker legten oftmals den historischen Personen in ihrem Werk fingierte Reden in den Mund. Natürlich könnte der Kaiser seine Rede auch selbst schriftlich verbreitet haben lassen. Aber Dörries bemerkt zurecht, dass dieses Dokument einen geringeren Quellenwert haben könnte.¹⁷⁷ Dennoch werfen wir einen Blick auf die Terminologie.

Konstantin stellt die Befürchtung in den Raum, dass der errungene Frieden durch den innerkirchlichen Disput in Gefahr sein könnte. Dieser Friede sei mithilfe des rettenden Gottes erlangt worden (θεοῦ σωτῆρος δυνάμει). Der Kaiser zeigt sich selbst als Exekutor des Willens Gottes (δι' ἡμῶν), der durch den *instinctus* und die Hilfe der Gottheit (νεύματι καὶ συνεργίᾳ τοῦ κρείττονος ἡράμην) den Sieg errang. Dies alles sei nun in Gefahr, doch er hoffe darauf, dass die Diener des gemeinsamen Herren und Retter aller (τοῦ κοινοῦ πάντων ἡμῶν δεσπότου τε καὶ σωτῆρος ἀγαθοὶ θεράποντες) zur Einigung finden werden.

Der Kaiser zeigt hier wiederum das generelle Ziel seiner Politik, einen (auch religiösen) Frieden zu erreichen. Es kommt zu einer besonderen Hervorhebung eines gemeinsamen Gottes aller, der über allem steht (τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ). Die Gottheit weist eine Tendenz zur Senkrechten auf und tritt über ein νεῦμα mit Konstantin in Kontakt, womit die Immanenz der transzendenten Gottheit gegeben ist.

3.2.6.3, 17-20, 2: Brief an die Kirchen bzgl. des Osterfestes

Auch in der Diskussion um das Datum des Osterfestes weist Konstantin auf die Wichtigkeit des Friedens hin. Dörries sieht in diesem Brief von 325 einen christlichen Konstantin, der es aus Überzeugung nicht tolerieren kann, diesen Termin gemeinsam mit den Juden zu feiern, die für

¹⁷⁷ Vgl. Dörries, Das Selbstzeugnis (wie Anm. 87), 62f.

Jesus Tod verantwortlich waren.¹⁷⁸ Doch widmet sich dieser Brief mit seiner spezifisch christlichen Thematik explizit den Kirchen (ταῖς ἐκκλησίαις 17, 1).

Ihr Wohlergehen verdanken alle Menschen der Gnade der göttlichen Macht: Πειραν λαβὼν ἐκ τῆς τῶν κοινῶν εὐπραξίας, ὅση τῆς θείας δυνάμεως πέφυκε χάρις (...) (17, 1). Aufgrund dieser Erkenntnis übernimmt nun Konstantin die Aufgabe, in der Kirche einen Glauben an Gott herzustellen. Dazu gehört auch, den Streit um den Termin des Osterfestes zu beenden. Der Kaiser sieht sich wiederum als Exekutor und Verantwortlicher des göttlichen Willens. Konstantin macht das, was ἡ θεία πρόνοια βούλεται (18, 6). Es gibt eine enge Verbindung zwischen dem Kaiser und dem rückübersetzten *divinus instinctus*, welcher der Gottheit Immanenz verleiht. Die Ergebnisse von Bischofstreffen stellt er in diesem Brief als gottgewollt dar: πᾶν γὰρ ὅτι δ' ἂν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττηται, τοῦτο πρὸς τὴν θείαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν (20, 1).

3.2.7.3, 30-32: Brief an Makarios

Den Brief an Makarios legt Eusebius ein, um die Gottesliebe des Kaisers und seinen reinen Glauben zu zeigen. Denn Konstantin will die Basilika in Jerusalem über der Grabeshöhle ausbauen lassen. Auch die Decke könne in Gold kassettiert werden (vgl. 32, 1). Dieser Brief trägt für Dörries durch den impulsiven Vorschlag einer goldenen Dekoration sehr persönliche Züge. Er sieht hier einen wahrhaft christlich überzeugten Konstantin.¹⁷⁹ Der Bezug auf Jesus ist hier wirklich stark greifbar, allerdings fehlt uns eine Datierung. Zur Gottesvorstellung erfahren wir folgendes: Das Himmlische wird als mächtiger als das Menschliche bezeichnet: τῶν ἀνθρωπίνων τὰ οὐράνια συνέστηκεν εἶναι δυνατώτερα (30, 2). Deswegen sei das Ziel des Kaisers die Beachtung des heiligen Gesetzes durch alle Menschen: αἱ ψυχαὶ πάντων ἡμῶν περὶ τὸν ἅγιον νόμον σωφροσύνη πάσῃ καὶ ὁμογνώμονι προθυμίᾳ σπουδαιότεραι γίνωνται (30, 3). Der Kaiser sieht sich noch immer als Wächter der religiösen Ordnung, sodass das *aureum saeculum* gesichert ist. Die Bedrohung entsteht durch die eindeutige Abstufung der menschlichen von der göttlichen Welt. Die dort herrschende Gottheit erhält durch die deutlich hervorgehobene Trennung einen sehr transzendenten Charakter.

3.2.8.3, 52-53: Brief an Makarios und andere Bischöfe bzgl. Mamre

Der Brief behandelt abergläubische Umtriebe in Mamre, der Heimatstätte Abrahams. Dieser wird von Konstantin als erster Gesprächspartner Gottes auf Erden präsentiert. Von dieser Stätte aus habe das heilige Gesetz seinen Anfang genommen (πρῶτον ἢ τοῦ ἁγίου νόμου θρησκεία),

¹⁷⁸ Vgl. Dörries, Das Selbstzeugnis (wie Anm. 87), 67.

¹⁷⁹ Vgl. Dörries, Das Selbstzeugnis (wie Anm. 87), 85.

mit zwei Engeln habe Gott Abraham seinen Anblick in der Form einer göttlichen Manifestation gewährt (πρῶτον ὁ σωτὴρ αὐτὸς μετὰ τῶν δύο ἀγγέλων τὴν ἑαυτοῦ ἐπιφάνειαν τῷ Ἀβραὰμ ἐπέδωκεν). Hier habe er sich der Menschheit offenbart (τοῖς ἀνθρώποις ὁ θεὸς ἤρξατο φαίνεσθαι), mit Abraham über die Zukunft gesprochen (τῷ Ἀβραὰμ περὶ τοῦ μέλλοντος αὐτοῦ σπέρματος προηγόρευσεν) und vorausgesagt, dass er der Vater vieler Nationen sein werde (πλείστον ὅσων ἐθνῶν ἔσσεσθαι αὐτὸν πατέρα) (53, 3).

Dörries sieht an dieser Stelle eine Veränderung in der Entwicklung der konstantinischen Theologie: Konstantin habe erkannt, dass bei den Theophanien nicht Gott-Vater, sondern der Logos in der menschlichen Welt erschien. Dies begründet Dörries mit dem einleitenden Satz Eusebius vor dem Brief:¹⁸⁰ πυθόμενος [δέ] τοι ἓνα καὶ τὸ αὐτὸν σωτὴρα τὸν {τε} ἑναγχος ἐπιφιν δεανέντα τῷ βίῳ καὶ πρόπαλαι θεοφανείας πεποιῆσθαι φιλοθέοις ἀνδράσι τῆς Παλαιστίνης ἀμφὶ τὴν καλουμένην δρὺν Μαμβρῆ, κἀνταῦθα οἶκον εὐκτήριον ἀνεγεῖραι τῷ ὀφθέντι θεῷ διακελεύεται. Konstantin selbst schreibt ebenso, dass Gott Abraham eine Manifestation seiner selbst (τὴν ἑαυτοῦ ἐπιφάνειαν) gab. Allerdings sehen wir auch vor diesem Brief und in früheren Zeiten die Kenntnis Konstantins darüber, dass auch er wie Abraham mit einer Emanation der Gottheit in Kontakt trat, z.B. mit der *vis divina* oder dem *instinctus divinitatis*. Konstantins Gottesvorstellung kannte schon zuvor das Konzept einer transzendenten Gottheit mit deren immanenten Emanation, der *divinitas*.

Konstantin beschreibt hier also den Ursprung der Gottesoffenbarung und somit den originären Vorgänger in seiner Position als Vertrauter der Gottheit, welcher über die enge Beziehung das heilige Gesetz an die Verbindungsperson auf Erden übermittelt. Der Kaiser geriert sich hier als legitimer Nachfolger Abrahams und suggeriert, dass auch er von Gott persönlich mittels göttlichen Emanationen über die Zukunft Bescheid wisse – ein vorteilhaftes Wissen für das propagierte *aureum saeculum*. Dieser Gott sei für die meisten Menschen wichtig. Der griechische Superlativ πλείστον ἐθνῶν entspricht zwar nicht exakt dem lateinischen *omnium gentium*, zeigt aber einen ähnlichen Sinn an: Die von Konstantin angesprochene Gottheit nimmt diese Position für sehr viele Menschen ein.

3.2.9.3, 64-65: Brief an die Häretiker

Diesen Brief ließ Konstantin zum Zwecke der Einheit der Christen publizieren. Er spricht darin Gottes Verdienst an, die Menschen von der Dunkelheit ins Licht (ἀπὸ τοῦ σκότους ἐπὶ τὸ φῶς), von der Eitelkeit in die Wahrheit (ἀπὸ ματαιότητος εἰς τὴν ἀλήθειαν), vom Tod in die Erlösung

¹⁸⁰ Vgl. Dörries, Das Selbstzeugnis (wie Anm. 87), 86 & 88.

(ἀπὸ θανάτου πρὸς σωτηρίαν) zu führen (65, 2). Die Gottheit wird mittels Lichtmetaphorik charakterisiert und fungiert als Erretter der Menschheit. Sie ist transzendent und dennoch am Wohl der menschlichen Welt interessiert, wozu sie der Erde immanente Emanationen benötigt, um dieser in Verbindung zu treten.

3.2.10. 4, 9-13: Brief an den Perserkönig

Als Eroberer verschiedener Länder will Eusebius Konstantin auch als Schutzherren der Christen in den persischen Gebieten vorstellen. Der Kaiser fühle eine generelle Verantwortung für diese: οἷά τις κοινὸς τῶν ἀπανταχοῦ κηδεμὼν (4, 8). Als Beweis hierfür legt der Autor einen Brief Konstantins an den persischen König ein.

Am Beginn des Briefes stellt sich Konstantin als Vertreter Gottes dar: Indem er den göttlichen Glauben beschützt, nimmt er am Licht der Wahrheit teil (Τὴν θεῖαν πίστιν φυλάσσων τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς μεταλαγχάνω), durch die Führung des Lichtes erkennt er den göttlichen Glauben (τῷ τῆς ἀληθείας φωτὶ ὁδηγούμενος τὴν θεῖαν πίστιν ἐπιγινώσκω) – es handelt sich hier um einen Kreislauf, durch den er die heiligste Religion erkennt und versteht (τοιγάρτοι τοῦτοις, ὥς τὰ πράγματα βεβαιοῖ, τὴν ἀγιωτάτην θρησκείαν γνωρίζω). Dieser Religion gesteht der Kaiser zu, die Lehrkraft für das Wissen um den heiligsten Gott zu sein. Mit der unterstützenden Macht dieses Gottes habe er schon bisher gesiegt, er achte und verehere ihn. Dem Gott weist Konstantin den höchsten Platz zu (ἐν τοῖς ἀνωτάτω τυγχάνειν 4, 9). In der hier präsentierten Gottesvorstellung gibt es eine explizite Tendenz zur Senkrechten.

Der Gott Konstantins hat ein Interesse am Wohlergehen der Menschheit, sie liegt ihm am Herzen (διὰ φιλανθρωπίαν οἰκείαν). Er verlangt dafür im Gegenzug reines Denken und unbesudelte Seelen, welches er wie ein Richter an den Taten bemisst: καθαρὰν δὲ μόνην διάνοιαν καὶ ψυχὴν ἀκηλίδωτον παρὰ ἀνθρώπων ἀπαιτεῖ, τὰς τῆς ἀρετῆς καὶ εὐσεβείας πράξεις ἐν τοῦτοις σταθμώμενος (4, 10, 2). Der transzendente Gott fungiert als *arbiter deus*. Um die Taten der Menschen beurteilen zu können, benötigt er aber Zugriff zur menschlichen Sphäre.

Es folgt eine lange Passage, welche die Gottheit beschreibt:

ἐπιεικείας γὰρ καὶ ἡμερότητος ἔργοις ἀρέσκεται, πρᾶους φιλῶν, μισῶν τοὺς ταραχώδεις, ἀγαπῶν πίστιν, ἀπιστίαν κολάζων, πᾶσαν μετὰ ἀλαζονείας δυναστείαν καταρρηγνύς, ὕβριν ὑπερηφάνων τιμωρεῖται, τοὺς ὑπὸ τύφου ἐπαιρομένους ἐκ βάθρων ἀναيرهῖ, ταπεινόφροσι καὶ ἀνεξικάκοις τὰ πρὸς ἄξίαν νέμων. (4, 10, 3)

Die Mildten und Frommen stehen im Gegensatz zu den Frevlern und Neidern in seiner Gunst. Auch das gerechte Kaisertum schätzt er und stärkt es mit seiner Hilfe: σύνεσίν τε βασιλικὴν τῷ

γαληναίῳ τῆς εἰρήνης διαφυλάττει (4, 10, 4). Diese Phrase drückt die enge Verbindung zwischen Kaiser und Gottheit aus.

Der transzendente Gott wird als Führer und Vater aller Menschen bezeichnet (vgl. 4, 11, 1). Konstantin dankt dem Gott, der mit seiner Vorsorge das gesamte menschliche Geschlecht, welches das göttliche Gesetz verehrt, für Frieden sorgt: τελεία προνοία πᾶν τὸ ἀνθρώπινον τὸ θεραπεῦον τὸν θεῖον νόμον, ἀποδοθείσης αὐτοῖς τῆς εἰρήνης, ἀγάλλεται καὶ γαυριᾷ. Diese Vorsorge stellt die Verbindung zur menschlichen Sphäre her. Die πρόνοια gehört zum θεῖον, der *divinitas*, welche die Emanation der Gottheit ist. Das *aureum saeculum* ist der Übereinstimmung über dieses Göttliche (ἐκ τῆς περὶ τὸ θεῖον συμφωνίας) zu verdanken (vgl. 4, 12).

3.2.11. 4, 20, 1: Gebet der Soldaten

Die *Vita Constantini* enthält neben den Briefen auch ein Gebet, welches laut Eusebius den Soldaten zu beten vorgeschrieben war:

σὲ μόνον οἶδαμεν θεόν,
σὲ βασιλέα γνωρίζομεν,
σὲ βοηθὸν ἀνακαλούμεθα,
παρὰ σοῦ τὰς νίκας ἡράμεθα,
διὰ σοῦ κρείττους τῶν ἐχθρῶν κατέστημεν,
σοὶ τὴν τῶν προυπαρξάντων ἀγαθῶν χάριν γνωρίζομεν,
σὲ καὶ τῶν μελλόντων <δοτῆρα> ἐλπίζομεν,
σοῦ πάντες ἰκέται γιγνώμεθα,
τὸν ἡμέτερον βασιλέα Κωνσταντῖνον παῖδάς τε αὐτοῦ θεοφιλεῖς ἐπὶ μήκιστον ἡμῖν
βίου σῶον καὶ νικητὴν φυλάττεσθαι ποτνιώμεθα.

Auch für Licinius Soldaten ist bei Laktanz (mort. pers. 46, 6) ein solches Gebet überliefert:

Summe deus, te rogamus, sancte deus, te rogamus: omnem iustitiam tibi commendamus, salutem nostram tibi commendamus, imperium nostrum tibi commendamus. Per te vivimus, per te victores et felices existimus. Summe, sancte deus, preces nostras exaudi: brachia nostra ad te tendimus: exaudi sancte, summe deus.

Der Großteil der Forschung stuft laut Girardet die beiden Texte als identisch ein, was Girardet kritisiert. In Wahrheit unterschieden sie sich fundamental: Den im Gebet des Licinius angesprochenen *summus deus* sieht er wie die *divinitas* am Konstantinsbogen oder in der Mailänder Vereinbarung als ambivalent interpretierbar an. Er könne sowohl pagan, also

polytheistisch¹⁸¹ oder henotheistisch¹⁸², als auch christlich verstanden werden, da er weder christliche noch pagane Züge trage. Das Gebet des Konstantin sei hingegen frei von solchen Ambivalenzen. Denn es richte sich an den einzigen Gott (μόνον), der nur mit dem geistigen Auge erfassbar sei und jenseits des Himmels residiere, welcher sein Geschöpf sei. Das Gebet wende sich implizit gegen eine Vielzahl von hierarchisch abgestuften Göttern. Es sei weder ein poly-, noch ein henotheistisches, sondern dezidiert ein monotheistisches Gebet an den König des Himmels, welcher der personale transzendente Christengott sei.¹⁸³

Für diese Deutung geht Girardet von zwei Prämissen aus. Konstantin habe im θεόν so wie z.B. in der *divinitas* der Mailänder Vereinbarung den personalen transzendenten christlichen Gott gesehen. Argumente gegen so eine Sichtweise in der Vereinbarung wurden bereits an anderer Stelle dieser Arbeit vorgebracht. Der θεός ist zwar eine transzendente, von der Welt geschiedene Gottheit, kann jedoch in der von Konstantin propagierten Gottesvorstellung variabel besetzt werden. Einzig die Erscheinungsform in der menschlichen Welt ist einheitlich als *divinitas* gestaltet. Die göttliche Emanation ist einzigartig. Auch beachtet Girardet nicht die Tatsache, dass Eusebius dieses Gebet nicht aus einem Dokument kennt. An dieser Stelle zitiert er nicht – wie sonst – eine konstantinische Quelle. Folglich würde ich diesem Gebet nicht eine so große Rolle zuschreiben, um die Gottesvorstellung in der konstantinischen Propaganda zu beleuchten.¹⁸⁴

3.2.12. 4, 35: Brief an Eusebius

Konstantin berichtet in diesem Brief, dass er ein Werk Eusebius gelesen habe. Hierbei handelt es sich wohl um die Kirchengeschichte. Über das Göttliche hält er fest, dass es für Menschen unmöglich sei, es darzustellen: τὸ γὰρ θεῖον ἀνθρώποις ἀδύνατον κατ' ἀξίαν φράσαι, καὶ τοῖς νοῆσαι δυνατόις (4, 35, 1). Genau diese Undarstellbarkeit der *divinitas* ist auch eine Eigenschaft, welche für Konstantins Religionspolitik von Vorteil ist. Denn die göttlichen Emanationen unter dem Dach der *divinitas* waren für Menschen unterschiedlicher Gottesvorstellungen ident.

¹⁸¹ Polytheistisch in dem Sinne, dass Konstantin eine Gottheit, den anderen Menschen *dii minores* zugeordnet werden.

¹⁸² Henotheistisch in dem Sinne, dass es eine unpersönliche, alles durchdringende, der Erde immanente Gottheit gibt.

¹⁸³ Vgl. Girardet, Kaisertum (wie Anm. 141), 206-211.

¹⁸⁴ Auch Wienand meint, dass aus diesem Gebet keine zuverlässigen Schlüsse gezogen werden können, da das lateinische Original nicht erhalten ist (vgl. ders., Der Kaiser (wie Anm. 80), 322 Anm. 165).

3.3. Conclusio zu den Werken Eusebius‘

Die Dokumente der *Historia ecclesiastica* legen den Verdacht nahe, dass es ab der Schlacht an der Milvischen Brücke eine gemeinsame Sprachregelung von Seiten des Kaiserhauses für die Darstellung der Gottesvorstellung gab. Denn auch in den Selbstzeugnissen tauchten Termini wie *divina vis*, *providentia*, *mens*, etc. auf, welche für die Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Sphäre sorgten. Als Teil des θεῖον bzw. der *divinitas*, welche der Welt immanent ist, verschafften sie einem transzendenten Gott Zugriff zum menschlichen Bereich. In der Mailänder Vereinbarung konnte im Begriff θεῖον bzw. *divinitas* eine konkrete Gottheit, eine abstrakte Göttlichkeit oder aber eine der Welt immanente Emanation verschiedener transzendenter Gottheiten gesehen werden.

In den späteren Dokumenten der *Vita Constantini* und auch bereits im Panegyricus von 321 wird ein transzendenter *arbiter deus* präsentiert. Dieser beurteilt die menschliche Sphäre durch das der Welt immanente θεῖον bzw. κρείττον und dessen Instrumente πρόνοια, νεῦμα, etc. Wenn die Verehrung gegenüber dem θεῖον, für die sich Konstantin flächendeckend einsetzt, angemessen ist, dann wird für das *aureum saeculum* gesorgt. Der transzendente Gott weist also mit der *divinitas* und deren Instrumenten eine Tendenz zur Einheit auf. Konstantin wiederum steht in enger Verbindung zu der göttlichen Emanation und sorgt durch die Verehrung der einheitlichen *divinitas* für einen generellen (religiösen) Frieden.

In manchen Briefen wird zwar auch der Sohn Gottes erwähnt, wodurch diese Selbstzeugnisse eine christliche Note erhalten. Jedoch richten sich diese Briefe zumeist an christliche Adressaten. Viel bemerkenswerter ist die Aussage Konstantins, dass das θεῖον unmöglich darzustellen sei. Die göttliche Emanation selbst nimmt also eine zentrale Position in der Gottesvorstellung ein. Ihre Verehrung ist wichtig, um die dahinterliegende Gottheit zu befriedigen, welche für das Wohlergehen der Welt zuständig ist – wie auch immer dieser transzendente Gott aussieht. Diese Gotteskonzeption erinnert an das Konzept der *summa divinitas*, welche Bringmann Licinius zuschreibt: Die *summa divinitas* sei für Licinius die Emanation einer höchsten Gottheit, welche alle Götter beinhaltet. So sollte jede Gottheit ihre Verehrung erhalten und alle Religionen standen somit unter dem Schutz des Staates.¹⁸⁵ Auch Konstantin schien bei der Propagierung auf dieses Konzept der Gottesvorstellung zurückgegriffen zu haben.

¹⁸⁵ Vgl. Klaus Bringmann, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 109-132, h. 116. Auch Clauss schreibt diese Vorstellung der *summa divinitas* Licinius zu (vgl. ders., Konstantin (wie Anm. 68), 43).

4. Edikt von 325

Edikte geben als Selbstzeugnisse einen Einblick in die Vorstellungen des Kaisers. Auch Potter sieht in den im Codex Theodosianus auf uns gekommenen Edikten neben den bereits besprochenen Panegyrici eine zuverlässigere Quelle als in den bei Eusebius überlieferten Briefen, um die Gedanken Konstantins zu erforschen.¹⁸⁶ Denn als Gesetze waren sie offizielle Dokumente, welche an alle Menschen im Reich ergingen und die offiziellen Sprachregelungen von kaiserlicher Seite enthielten. Wegen der Verwendung der Termini zu den Gottesvorstellungen sind sie als Quelle für diese Untersuchung interessant.

Im Codex Theodosianus ist uns nun so ein Edikt Kaiser Konstantins überliefert, welches den Terminus *summa divinitas* enthält (vgl. Cod. Theod. 9, 1, 4). Inhaltlich fordert der Herrscher in diesem Edikt seine Untergebenen dazu auf, Missstände in der Administration ihm persönlich mitzuteilen. Sie hätten dabei nichts zu befürchten. Die emphatische Deklaration des Kaisers, seine Bediensteten persönlich anzuhören, zu beurteilen und zu ahnden, macht das vorliegende Edikt für Dillon zu einem außergewöhnlichen. Auch den temporären Verzicht des Majestätsplurals „wir“ stuft er als Besonderheit ein. Konstantin wiederholt immer wieder, dass er persönlich seine Untertanen beschütze: *ipse audiam omnia, ipse cognoscam et si fuerit conprobatum, ipse me vindicabo*.¹⁸⁷

Der Herrscher wurde schon lange als die höchste Quelle für das Gesetz angesehen. Die persönliche Involvierung diene in der Theorie der Vorbeugung von Korruption in der Administration. Konstantin stellt sich als zuverlässiger Ombudsmann vor, auf den sich die Menschen verlassen können. Gleichzeitig kann aber aus diesem Erlass die Angst des Kaisers vernommen werden, durch die Verwaltung von seinem Volk isoliert zu werden. Als Konsequenz muss die Bürokratie durch eine direkte Kommunikation zwischen Kaiser und Subjekten kontrolliert werden.¹⁸⁸ So eine Kommunikation ohne Umwege findet sich auch in der Gottesvorstellung Konstantins: Der Kaiser steht in einer sehr engen Verbindung zur göttlichen Sphäre. Über die *divinitas* tritt er mit dieser selbst in Kontakt, ohne dabei den Umweg über Priester oder Zeichendeuter nehmen zu müssen. Damit steht ihm das Deutungsmonopol der göttlichen Zeichen zu, seine exklusive Stellung wird unterstrichen.

¹⁸⁶ Vgl. Potter, Constantine (wie Anm. 67), 306 und seine Bemerkung weiter oben (S. 58), dass Eusebius ein christliches Verständnis Konstantins formt und die Quellen somit verfälscht.

¹⁸⁷ Vgl. John N. Dillon, The Justice of Constantine. Law, Communication and Control, Ann Arbor 2012, 99.

¹⁸⁸ Vgl. Dillon, The Justice (wie Anm. 187), 100.

Mit dem letzten Satz des Ediktes, einer Art Gebet an die *summa divinitas*, drückt Konstantin laut Dillon seine Überzeugung aus, für das Wohlergehen der Einwohner des Reiches verantwortlich zu sein. Diese Verantwortung wurde ihm von göttlicher Seite übertragen. Das kleine Wort *ita* lasse die Erfüllung von Konstantins Gebet von der Erfüllung des vorhergehenden Versprechens abhängig werden: Die *divinitas* werde so lange *semper propitia* sein wie der Kaiser für die Gerechtigkeit im Reich sorgt. Dazu gehört es eben, die Unwerten zu bestrafen, die Subjekte anzuhören und ihre Hilfe anzuerkennen. Seine persönliche Sicherheit (*et me incolumen praestet*) hänge von der Erfüllung dieser Pflicht ab und damit auch die Prosperität des Reiches. Daraus ergibt sich folgender Kreislauf: So lange Konstantin gerecht regiert, wird das Reich aufblühen. So lange das Reich aufblüht, wird Konstantin in der Begünstigung der Gottheit stehen,¹⁸⁹ was sich wiederum positiv auf das gesamte Volk auswirkt.

Diese persönliche Verantwortung ist uns bereits aus der tetrarchischen Zeit bekannt: Denn auch die Tetrarchen machten Referenzen auf die Götter. Ein Edikt Diokletians zu Inzest besagt beispielsweise:

Ita enim et ipsos immortales deos Romano nomini, ut semper fuerunt, faventes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio nostro agentes piam religiosamque et quietam et castam in omnibus mere colere perspexerimus vitam.
(Coll. 6, 4, 1)

Auch hier ist die Begünstigung der Götter von der Bewahrung der *pax deorum* abhängig. Die Unterdrückung inzestuöser Ehen soll garantieren, dass die Götter *placati* sind. Die Sanktion der Götter betrifft das römische Volk und Reich als Ganzes.¹⁹⁰

Für Dillon übernimmt Konstantin die tetrarchische Praxis der engen Beziehung und der persönlichen Verantwortung. Jedoch spreche der Kaiser im Gegensatz zu den Tetrarchen nur von einem Gott, dessen erwählter Diener nur er alleine ist – diese Behauptung sei nach dem Sieg über Licinius im Jahre 324 stärker geworden. Die korrekte Verehrung dieses *summus deus* sei ein wichtiger Punkt in den Veröffentlichungen Konstantins. So wie die tetrarchischen Vorgänger zitiere der Herrscher in seinen öffentlichen Dokumenten seine göttliche Begünstigung, gehe aber weiter als diese. Denn durch die Anrufung der Gottheit mittels expliziter Gebete in den Texten entstehe eine intensive persönliche Beziehung.¹⁹¹ Diese enge Beziehung zwischen Herrscher und göttlicher Sphäre konnte bereits in den bis hierher

¹⁸⁹ Vgl. Dillon, *The Justice* (wie Anm. 187), 102f.

¹⁹⁰ Vgl. Dillon, *The Justice* (wie Anm. 187), 106.

¹⁹¹ Vgl. Dillon, *The Justice* (wie Anm. 187), 107.

untersuchten Dokumenten bewiesen werden. Einer Übernahme der tetrarchischen Tradition kann diesbezüglich zugestimmt werden.

Allerdings findet auch bei Dillon eine Einordnung statt: Für ihn ist der angerufene Gott der christliche. Er übersieht dabei die Tatsache, dass im besagten Edikt nicht aber ein *summus deus*, sondern die *summa divinitas* angerufen wird, die nicht unbedingt christlich gedeutet werden muss. Vielmehr zeigt uns das Gesetz aus dem Jahre 325, dass auch in dieser späten Phase Konstantin auf die neutrale Wendung bzw. die neutrale göttliche Emanation *summa divinitas* zurückgriff, um alle Menschen im Reich anzusprechen.

5. *Carmina figurata* von Optatian

Die letzten Dokumente für die vorliegende Untersuchung stammen aus der Zeit rund um das Jahr 326 und geben somit einen Einblick in die Spätphase der konstantinischen Herrschaft. Die Gedichte des spätromischen Dichters Publilius Optatianus Porfyrius stechen nicht nur durch ihren panegyrischen Charakter, sondern auch durch ihre Überlieferungsform heraus: Es handelt sich dabei um sog. Figurengedichte. Da sie dem Kaiser persönlich übermittelt wurden, betont Wienand wie auch schon bei den Panegyrici ihre Eingebundenheit in die höfische Propaganda und den daraus entstehenden hohen Quellenwert.¹⁹² Trotz dieser optimalen Bedingungen finden die *carmina figurata* Optatians bisher viel zu wenig Beachtung in der Forschung rund um Konstantin. Deswegen wurde im Jahr 2015 in Köln eine Tagung unter dem Titel „Morphogrammata/The Lettered Art of Optatian: Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine and Beyond“ veranstaltet. Dort wurden die Gedichte und deren Möglichkeiten „für die Auseinandersetzung mit den kulturellen Transformationsprozessen der Spätantike“ in den Mittelpunkt gestellt.¹⁹³ Inhaltlich sind die Gedichte nicht klar zu klassifizieren: Eines der Schlüsselmotive ist das Lob auf Kaiser Konstantin, den der Dichter dazu bewegen will, ihn aus dem Exil zurückzurufen. Daneben behandeln die Gedichte auch mythologische Geschichten, Liebe und religiöse Themen, sowohl aus dem christlichen als auch dem paganen Bereich.¹⁹⁴ Auch in dieser Quelle finden sich Hinweise für die konstantinischen Gottesvorstellungen.

¹⁹² Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 31.

¹⁹³ David N. Jansen, Tagungsbericht: Morphogrammata/The Lettered Art of Optatian: Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine and Beyond, 01.07.2015 – 03.07.2015 Köln, in: H-Soz-Kult, 01.12.2016, online unter <www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6855> (Zugriff am 16.05.2017). Unter demselben Titel erschien 2017 auch ein Sammelwerk, welches von Michael Squire und Wienand nach der Tagung herausgegeben wurde.

¹⁹⁴ Vgl. Marie Okáčová, Publilius Optatianus Porfyrius: Characteristic Features of Late Ancient Figurative Poetics, Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity 12 (2007), 57-71, h. 61f.

Im *versus intextus* des *carmen* 14 von 324/25, der in der Form eines Christogrammes gestaltet ist, lesen wir, dass Konstantin mit Hilfe und Zustimmung des *summus deus* den gesamten Erdkreis befriedet habe:

*Summi dei auxilio nutuque perpetuo tutus.
Orbem totum pacavit trucidatis tyrannis.
Constantinus pius et aeternus imperator.
Reparator orbis.*

Ebenso wird im Grundtext davon gesprochen, dass die goldene Gerechtigkeit und der glänzende Ruhm der Wahrheit vom *summus deus* ausgesandt wurden. Dadurch würden die Gesetze wieder aufblühen und die Gewalt des Krieges beendet (Opt. Carm. 14, 3-8):

*Aurea venit
summo missa deo, fuis, pater alme, tyrannis,
iustitia in terras et gloria candida veri;
teque duce mage grata fides et iura renata;
totaque, percussis ingenti mole tyrannis,
aspera vis posita est belli.*

Der in diesem Gedicht geschilderte Gott weist durch das Adjektiv *summus* eine Tendenz zur Senkrechten auf. Außerdem wird er als von der Erde getrennte und somit transzendente Gottheit charakterisiert, die aber mit der menschlichen Sphäre in Kontakt steht: Mittels des Dativus auctoris wird der *summus deus* als Urheber des Partizips *missa* deklariert. Eine genauere Definierung der der Erde immanenten göttlichen Kraft findet hier nicht statt. Jedoch beschreibt Optatian die Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre mit Konstantin als Mittler. Er hebt wie zuvor bereits die Panegyriker der *Panegyrici Latini* die besondere Stellung des Kaisers im Gott-Mensch-Gefüge hervor. Nicht nur wird der Herrscher als Rächer der bereits beendeten Bürgerkriege angesprochen, sondern auch als Ruhm des *summus deus* betitelt, als großartiger Geist und von oben gesandtes Weltenheil (Opt. Carm. 2, 25-28).¹⁹⁵

*... armis civilibus ultor,
et summi laus grata dei, mens clara, superne
rebus missa salus, per te pax, optime ductor,
et bellis secure quies, sancta omina per te.*

Konstantin wird bei Optatian nicht mehr als martialischer Krieger dargestellt, wie das vor der Beendigung der militärischen Auseinandersetzungen der Fall war. Nun wird er als ziviler Herrscher der Welt im *aureum saeculum* präsentiert. Auch in der Münzprägung weicht der

¹⁹⁵ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 374f.

kriegerische Helm dem Diadem. Ebenso ändert sich die Beziehung zur göttlichen Sphäre: Der Kaiser wird nicht mehr nur bloß von göttlichen Wirkmächten unterstützt, sondern verleibt sich die göttlichen Eigenschaften vielmehr ein.¹⁹⁶ Es kommt also zu einer Wiederbelebung der in der Tetrarchie verankerten Tradition der sakralen Herrscherüberhöhung.

So wird Konstantin in einem Gedicht von 326 beispielsweise auch als „sanfter Herrscher im Olymp“ (*mitis rector Olympi* [3, 10]) angesprochen. Dabei handelt es sich um eine Paraphrase von Vergils *superi regnator Olympi* (Aen. 2, 779) bzw. *summi regnator Olympi* (Aen. 7, 558) und *magni regnator Olympi* (Aen. 10. 437). In der Aeneis wird mit diesen Bezeichnungen Jupiter umschrieben. Optatian setzt hier folglich Konstantin mit dem höchsten Gott im römischen Pantheon gleich.¹⁹⁷ Neben eindeutig christlichen Merkmalen wie dem Christogramm finden wir also in Optatians Werk ebenso Bezüge zur paganen Götterwelt. Wie lässt sich dies für die späte Phase in Konstantins Lebenszeit erklären?

326 wurde in Rom ein Bronzemedallion ausgegeben, das den Kaiser auf der Rückseite als Jupiter inszeniert. Darauf wird eine Staudifferenzierung zwischen Caesar und Augustus vorgenommen wie sie zuvor für Kaiser und Götter üblich war: Ein Caesar überreicht dem mit nacktem Oberkörper thronenden Kaiser einen Globus. Diese kosmische Überhöhung geschieht bei Optatian auch mittels Lichtsymbolik. Konstantin werden Epitheta wie *iustitiae lumen* (12, 15), *lux alma* (7, 13), *lux aurea mundi* (8, 1), *lux aurea Romae* (15, 14), *lux aurea saeculi* (19, 2), *lux clemens* (9, 32), *lux pia terrarum* (14, 2), *lux unica mundi* (11, 13) und *Romula lux* (19, 12) zugewiesen. In *carmen* 18 (v. 7) wird Konstantin sogar als Sol bezeichnet. Parallel dazu verschwand Sol in der Münzprägung und wurde durch das Porträt Konstantins ersetzt, welches zusehends mit solaren Attributen seiner ehemaligen Schutzgottheit aufgeladen wurde – nach 324 verstärkte sich dies sogar noch. Das neue Porträt war wiederum polyvalent deutbar: Christen konnten es durch den nach oben gewandten Blick christlich lesen. Aber auch eine traditionelle Deutung war noch möglich: Explizite Verweise auf *Sol invictus* verschwanden, unterschwellige Verweise nahmen zu. So wirkte die solare Symbolik direkt auf das Kaiserbild, Konstantin bekam göttliche Attribute übertragen.¹⁹⁸ Der Bezug auf Jupiter bzw. auf Sol trug also vielmehr zur sakralen Überhöhung des Kaisers selbst als zu der konstantinischen Gottesvorstellung bei. Doch finden sich in diesen panegyrischen Gedichten aus der Spätphase

¹⁹⁶ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 375-379)

¹⁹⁷ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 390.

¹⁹⁸ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 391-396.

Konstantins Regierungszeit trotzdem Rekurse auf das bis hierher ausgearbeitete Modell der Gottesvorstellung.

Optatian spricht von *deus*, *superus* oder *summus deus*. Die Tendenz zur Senkrechten findet sich also auch bei der in den Gedichten präsentierten Gottesvorstellung. Auch die Transzendenz der Gottheit und ihre Verbindung mit der menschlichen Welt tauchen bei Optatian auf. Allerdings finden wir keinen Hinweis auf die *divinitas* als der Erde immanenten göttlichen Kraft. Stattdessen wird im Intext von *carmen* 16 Christus als die Gottheit benannt, die Konstantin das Herrschen erlaubt (Opt. Porf. Carm. 16, v.i.):

Νεῖμὲν σοι βασιλεῦ Χριστὸς καὶ σοῖς τεκέεσσιν
τίμιον εὐσεβείης κρατέειν ἀρετῆς τε βραβεῖον
εὐνομίης ἄρχειν τε καὶ Αὐσονίοισιν ἀνάσσειν.

Es gibt auch vier Gedichte, deren *intexti* in Form eines Christogrammes oder des Schriftzuges IESVS gestaltet sind. Im optatianischen Oeuvre scheint Christus die Funktion der *divinitas* als der Erde immanente göttliche Kraft übernommen zu haben.

Bei Wienand findet sich folgende Interpretation: Der Autor labelt die Gedichte wegen der Erwähnung Christi als christlich. Die in den Gedichten erwähnte höchste Gottheit trage aber im Wesentlichen dieselben Züge wie die Konzeption der neutral gehaltenen *divinitas* z.B. in den Panegyrici von 310 und 313. Es handle sich um eine Kontinuität des (neutralen) konstantinischen Gotteskonzeptes – erweitert um integrierte christliche Sinngehalte. Nach dem Sieg über Licinius hätten die geänderten politischen Rahmenbedingungen eine Öffnung des Konzeptes der *summa divinitas* in Richtung christlicher Sinngehalte zugelassen.¹⁹⁹ Wienand sieht also in der *summa divinitas* die Lösung in der Frage nach der konstantinischen Gottheit. Er beachtet dabei jedoch nicht, dass die *divinitas* im Laufe der konstantinischen Zeit die Funktion der der Erde immanenten göttlichen Macht einnimmt und somit die Emanation einer transzendenten, im Himmel sitzenden Gottheit darstellt. Bei den Figurengedichten Optatians wird eben Jesus als die Emanation der himmlischen Gottheit präsentiert.

¹⁹⁹ Vgl. Wienand, Der Kaiser (wie Anm. 80), 396-399.

V. Fazit

Die Frage nach der Gotteskonzeption in der konstantinischen Zeit wird durch mehrere Faktoren erschwert. Zu diesen Verzerrungsfaktoren zählt bereits Konstantin selbst, der als Kaiser an der Schwelle vom Heiden- zum Christentum eine Zwischenstellung einnahm und von den Zeitgenossen entweder als letzter traditioneller Kaiser oder aber als erster christlicher Herrscher bezeichnet wurde. Auch die moderne Forschung kommt trotz der Heranziehung der gleichen Quellen auf teilweise diametral entgegengesetzte Interpretationen. Die vorherrschende Dichotomie „heidnisch-christlich“ drängt die für Konstantins Zeit prägenden religionspolitischen Aspekte in den Hintergrund. Auch die Suche nach der wahren Überzeugung Konstantins verlaufen meiner Meinung nach ins Leere. Dazu wäre ein persönliches, klärendes Gespräch mit Konstantin nötig, wobei der Kaiser auch in einer solchen Situation seine Worte den Einstellungen seines Gegenübers anpassen könnte. Stattdessen wurden in dieser Diplomarbeit die Selbstzeugnisse und offiziellen bzw. offiziösen Dokumente herangezogen, um die in der konstantinischen Zeit offiziell propagierten Gottesvorstellungen zu untersuchen.

Konstantin bzw. seine Kanzlei schienen bei der „Neukonzeption“ der göttlichen Sphäre auf viel Altbekanntes und Altbewährtes zurückgegriffen zu haben. Aus dem platonischen Denken wurde die Auffassung übernommen, dass Dämonen, Engel, *numina* und Götter Emanationen eines höchsten Gottes seien. Auch die Idee der ontologischen Kontinuität zwischen dieser *summus-deus*-Gottheit und den Emanationen stammt aus dem Platonismus. Die Gnostiker und deren Vorstellung von einer göttlichen Substanz, eines einzelnen von der Realität unabhängigen Prinzips, standen Vorbild für die Betonung der Einheit des Göttlichen. Diese Tendenz findet sich auch im konstantinischen Gottesentwurf. Zwar beinhaltet auch der Henotheismus die Tendenzen zur Senkrechten und zur Einheit. Doch wird dieses Konzept in der Forschung mit verschiedenen theoretischen Ansätzen unterfüttert, die zu einer unklaren Anwendung führen. Deswegen soll dieser Terminus genauso wenig für die konstantinische Gotteskonzeption verwendet werden wie der pagane Monotheismus. Denn unter diesem Ansatz wird in der Forschung viel eher die Anhäufung verschiedener Entitäten und deren Simplifizierung verstanden, was nicht dem vorliegenden Ergebnis entspricht.

Am sinnvollsten erscheint die Übernahme des Ansatzes, dem der Großteil der Forscher/innen zustimmen kann: Die religionspolitischen Maßnahmen Konstantins dienten der Wahrung des (religiösen) Friedens. Um das *aureum saeculum* zu erhalten, sollte eine angemessene Beziehung zur göttlichen Sphäre aufrechterhalten werden. Die richtige Art der Verehrung war

dazu der Schlüssel, wofür sich Konstantin in vielen der angeführten Zeugnisse einsetzte. Damit weist die religiöse Praxis aber eher einen lokativen und somit traditionellen Charakter auf. Neben der richtigen Ehrerbietung gegenüber der göttlichen Welt spielte auch die Polyonymie eine wichtige Rolle für die friedliche Koexistenz verschiedener religiöser Richtungen. Die neutral gehaltenen Termini *deus* und *divinitas* konnten von jedem Menschen der jeweils eigenen religiösen Vorstellung entsprechend interpretiert werden.

Mit eben diesen beiden Begriffen *deus* und *divinitas* kann auch der Kern des von Konstantin propagierten Gottesbildes beschrieben werden. Sie sind zentrale Bestandteile in den öffentlich wiedergegebenen religiösen Vorstellungen und durchliefen im Laufe der konstantinischen Regierungszeit eine Entwicklung: Während im Panegyricus von 310 die *divinitas* noch für die Göttlichkeit als Eigenschaft steht, an der auch Konstantin Teil hat, wird sie in der Folge der konstantinischen Herrschaft zu einem wichtigen Faktor im Gotteskonzept. In dieser Lobrede tritt mit Apollo auch noch ein personaler Gott auf, der Konstantin auf der Erde erscheint. Im Panegyricus von 311/12 taucht zum ersten Mal eine unbestimmte göttliche Kraft auf, die alles lenkt. Diese *mens divina* ist der Erde immanent. Daneben spricht der Rhetor aber auch von einem persönlichen *comes* Konstantins, in dem evtl. der Sonnengott gesehen werden kann, der als neue Schutzgottheit des Kaisers fungierte. Im Panegyricus von 313 nach der Schlacht an der Milvischen Brücke kommt die *divinitas* als Terminus überhaupt nicht vor, aber in der Lobrede ist bereits ein Grundstein für das Gotteskonzept gelegt: Ein transzendenter, von der Erde abgeschiedener *rerum sator* hat Zugriff zur Welt durch eine der Erde immanente göttliche Kraft. Die Vereinbarung von Mailand aus dem Jahre 313, die in zwei Sprachen vorliegt, zeigt uns, dass die *divinitas* bzw. das θεῖον die der Erde immanente Emanation einer wie auch immer gearteten transzendenten Gottheit ist. In diesem Dokument wird auch nochmals deutlich, dass die korrekte Verehrung der göttlichen Sphäre in der konstantinischen Herrschaft sehr wichtig ist. Die am Konstantinsbogen auftauchende *divinitas* kann polyvalent gedeutet werden: Es ist möglich, sie als Hinweis auf eine personale, konkrete Gottheit (z.B. Sol), auf eine abstrakte göttliche Kraft oder aber als Emanation einer dahinterstehenden, transzendenten Gottheit zu verstehen. In dieser frühen Phase nach der Schlacht gegen Maxentius kam es wahrscheinlich zu einer Vereinheitlichung der Sprachregelungen, welche die konstantinische Gottesvorstellung betrafen.

Leider fehlen uns bis in die beginnenden 20er-Jahre Dokumente, die wohl weitere Schritte in der Entwicklung und Festigung der konstantinischen Gotteskonzeption freilegen würden. Im Panegyricus von 321 scheint bereits eine ausführliche Beschreibung des Konzeptes auf: Ein

deus arbiter steht durch die *divinitas* mit der menschlichen Sphäre in Verbindung, um das Vorgehen auf der Erde und die Verehrung zu beurteilen. Konstantin ist nicht nur ein Mittelsmann, der mit dem *deus arbiter* über die *divinitas* in Kontakt tritt, sondern sorgt auch für die korrekte Verehrung der göttlichen Sphäre. Auch die Briefe, welche Eusebius in seine Werke einlegte, zeigen, dass es von Seiten des Kaiserhauses eine Sprachregelung gab. Die *divina mens*, *vis* oder auch *providentia* sorgten für die Verbindung zwischen dem göttlichen und menschlichen Bereich, sie waren ein Teil der der Welt immanenten *divinitas* bzw. des θεῖον. Während in der Mailänder Vereinbarung unter diesen Termini eine konkrete Gottheit, die abstrakte Göttlichkeit oder die Emanation verschiedener transzendenter Götter verstanden werden konnte, weist die immanente *divinitas* im Panegyricus von 321 mit einem transzendenten *arbiter deus* eine Tendenz zur Einheit auf. Die flächendeckende Verehrung dieser führte zum (religiösen) Frieden. Auch das Edikt von 325 spricht von einer *summa divinitas*. Das öffentliche Dokument zeigt uns also, dass Konstantin auch in der späten Phase noch alle Menschen ansprechen wollte. Dazu verwendete er den neutralen Terminus *divinitas*.

Bei Optatian kommt die *summa divinitas* zwar nicht vor, aber dennoch gibt es einen *summus deus*. Dieser zeigt eine Tendenz zur Senkrechten, ist transzendent und stellt eine Verbindung zur menschlichen Sphäre durch den Kaiser her, der nun wieder gottähnlich präsentiert wird. Bei diesem Autor finden wir Jesus als Emanation, was dem Konzept Iulius Martyr entspricht. Auch der christliche Autor sah in Jesus den der Welt immanenten Logos des christlichen Gottes. Trotz der dadurch entstehenden christlichen Note verbirgt sich dahinter dieselbe Idee: Es gibt eine im Himmel sitzende, transzendente Gottheit, die durch eine der Erde immanenten, göttlichen Emanation mit der Erde in Kontakt steht. Konstantin wendet sich an diese Emanation zur direkten Vermittlung mit der wie auch immer gearteten Gottheit. Die konstantinischen Dokumente gehen dabei adressatenspezifisch vor: Während das offizielle Edikt von 325 mit dem neutralen und polyvalent auffassbaren Terminus *summa divinitas* arbeitet, wird in Optatians Gedichten auf Jesus zurückgegriffen.

Für Forscher/innen aus einer monotheistisch geprägten Kultur ist es generell schwieriger, sich von den eigenen bekannten Schemata zu lösen. Gerade dies wäre für ein Verständnis des an der Übergangszeit vom Poly- zum Monotheismus stehenden Kaiser Konstantins aber dringend nötig. Trotz zahlreicher verzerrender Faktoren ist es aber möglich, die in der konstantinischen Zeit propagierten Vorstellungen über den göttlichen Bereich deskriptiv zu beschreiben und zu beleuchten. Es zeigt sich, dass ein Abstandnehmen von der bekannten Dichotomie „heidnisch-christlich“ durchaus hilfreich ist, um sich der Sache *per se* anzunähern. Denn erst nach

Konstantin begann sich langsam aber sicher das Christentum als nunmehr exklusive monotheistische Religion im römischen Reich durchzusetzen.

VI. Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

Marcel Borret (Hg.), Origène. Contre Celse, Band 3, Paris 1969

Franciscus Corsaro, Lucii Caecilii Firmiani Lactantii. De Mortibus Persecutorum, Catania 1970

Paul Dräger (Hg.), Eusebios. Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin, Birkach 2007

John G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, Cambridge 1970

Franz Grillparzer, Gesammelte Werke, Band 1, Wien 1925

Karl Halm, Iuli Flori. Epitomae De Tito Livio, Leipzig 1872

Wilhelm Henzen/Giovanni B. de Rossi/Eugen Bormann/u.a., Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones urbis Romae Latinae, Berlin/u.a. 1876

Pierre Médan (Hg.), Apulée. Métamorphoses, Band 11, Paris 1925

Theodor Mommsen (Hg.), Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis, Berlin 1905

Theodor Mommsen (Hg.), Fragmenta Vaticana. Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio, Berlin 1890

C. E. V. Nixon/Barbara S. Rodgers, In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini, Oxford 1994

Giovanni Polara, Carmi di Publilio Optaziano Porfirio, Turin 2004

Eduard Schwartz (Hg.), Eusebius Werke. Zweiter Band, Leipzig 1908

2. Sekundärliteratur

Crystal Addey, Monotheism, Henotheism and Polytheism in Porphyry's Philosophy from Oracles, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven/Walpole 2010

Polymnia Athanassiadi/Michael Frede, Introduction, in: dies. (Hgg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999

Alessandro Barbero, Costantino il Vincitore, Rom 2016

Pedro Barceló, Constantins Visionen: Zwischen Apollo und Christus, in: Heinrich Schlang-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 133-149

Jonathan Bardill, Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age, Cambridge 2012

Timothy Barnes, Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire, Chichester 2011

Norman H. Baynes, Constantine the Great and the Christian church : the Raleigh Lecture on History 1929, London 1972, 2. Auflage

Nicole Belayche, *Deus deum ... summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010, 141-166

Stephan Berrens, Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.), Stuttgart 2004

Michael S. Bjornlie (Hg.), The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages, New York 2017

Bruno Bleckmann, Von der Antike zum Mittelalter: Konstantin der Große und die Veränderung der antiken Welt, in: Klaus M. Girardet (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007, 19-27

Jochen Bleicken, Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, in: Heinrich Schlang-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 64-108

Abraham P. Bos, Immanenz u. Transzendenz, in: RAC 17 (1996), 1042-1092

Klaus Bringmann, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, in: Heinrich Schlang-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 109-132

Averil Cameron/Stuart G. Hall (Hgg.), Eusebius. Life of Constantine, Oxford 1999

Luigi Canetti, Commonitus in quiete: la Visione di Costantino tra oracoli e incubazione, in: Josep Vilella (Hg.), Constantino, ¿El Primer Emperador Cristiano? Religión y Política en el Siglo IV, Barcelona 2015

Maria V. Cerutti, „Pagan Monotheism“? Towards a Historical Typology, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven/Walpole 2010

Manfred Clauss, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München 1996

Raymond Van Dam, *Imagining Constantine, then and now*, in: Michael S. Bjornlie (Hg.), *The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages*, New York 2017, 6-25

Raymond Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011

Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2007

Michael Dauderstädt, *Sozialer Frieden*, in: Hans J. Gießmann/Bernhard Rinke (Hgg.), *Handbuch Frieden*, Wiesbaden 2011, 557-563

Alexander Demandt, *Konstantin der Große – Zur Einführung*, in: Andreas Goltz/Heinrich Schlang-Schöningen (Hgg.), *Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, Köln/Weimar/Wien 2008, 1-4

John Dillon, *Monotheism in the Gnostic Tradition*, in: Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 69-79

John N. Dillon, *The Justice of Constantine. Law, Communication and Control*, Ann Arbor 2012

Hermann Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954

Harold A. Drake, *What hath Constantine wrought?*, in: Michael S. Bjornlie (Hg.), *The Life and Legacy of Constantine. Traditions through the Ages*, New York 2017, 62-76

Marie Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt 1993

Giulia S. Gasparro, *One God and Divine Unity. Late Antique Theologies between Exclusivism and Inclusiveness*, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven/Walpole 2010

Klaus M. Girardet, *Ein spätantiker "Sonnenkönig" als Christ (statt einer Rezension)*, *GFA* 16 (2013), 371-381

Klaus M. Girardet, *Konstantin. Rede an die Versammlung der Heiligen*, Freiburg 2013

Klaus M. Girardet, Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen, Berlin/New York 2010

Klaus M. Girardet, Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike, Bonn 2009

Klaus M. Girardet, Das Christentum im Denken und in der Politik Kaiser Konstantins d. Gr., in: ders. (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007, 29-53

Klaus M. Girardet, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr., in: Ekkehard Mühlenberg (Hg.), Die Konstantinische Wende, Gütersloh 1998, 9-122

Kaspar von Greyerz, Ego-Documents: The Last Word? German History 28/3 (2010), 273-282

Thomas Grünewald, Herrscher über Italien und Africa (312-316), in: Heinrich Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 33-63

Thomas Grünewald, Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung, Stuttgart 1990

Linda J. Hall, Cicero's *instinctu divino* and Constantine's *instinctu divinitatis*: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the "Vision" of Constantine, Journal of Early Christian Studies 6/4 (1998), 647-671

Elisabeth Herrmann-Otto, Konstantin der Große, Darmstadt 2009, 2. Auflage

David N. Jansen, Tagungsbericht: Morphogrammata/The Lettered Art of Optatian: Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine and Beyond, 01.07.2015 – 03.07.2015 Köln, in: H-Soz-Kult, 01.12.2016, online unter <www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6855>

Maurice Jules, Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 53/2 (1909), 165-179

Frank Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001

Heinz Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955

Benigna von Krusenstjern, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, *Historische Anthropologie* 2 (1994), 462-471

Rudolf Leeb, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin/New York 1992

Noel Lenski, Evoking the Pagan Past: *Instinctu divinitatis* and Constantine's Capture of Rome, *Journal of Late Antiquity* 1/2 (2008), 204-257

Hartmut Leppin, Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine, in: Jörg Rüpke (Hg.), *A Companion to Roman Religion*, Maldon/Oxford/Victoria 2007, 96-108

Hans Medick, Einführung: Kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten, in: Claudia Ulbrich/Hans Medick/Angelika Schaser (Hgg.), *Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven*, Köln/Weimar/Wien 2012, 181-182

Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen, Introduction, in: dies. (Hgg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven/Walpole 2010, 1-13

Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen, Introduction: The Debate about Pagan Monotheism, in: dies. (Hgg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010

Klaus Müller, Transzendenz, in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 3, Freiburg 2011, 2232-2244

John North, Pagan Ritual and Monotheism, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010

Peter Van Nuffelen, Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 16-33

Karl-Heinz Ohlig, Strukturelle Auswirkungen der Konstantinischen Wende auf das Christentum, in: Klaus M. Girardet (Hg.), *Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn 2007, 75-86

Marie Okáčová, Publilius Optatianus Porfyrius: Characteristic Features of Late Ancient Figurative Poetics, *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity* 12 (2007), 57-71

Karen Piepenbrink, Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt 2007, 2. Auflage

Karen Piepenbrink, Konstantin der Große – wendet sich nicht dem Christentum zu, in: H. Schlange-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 245-261

David Potter, Constantine the Emperor, Oxford 2013

Christian Ronning, Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit, Tübingen 2007

Klaus Rosen, Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion, Stuttgart 2013

Heinrich Schlange-Schöningen, „Der Bösewicht im Räuberstaat“. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen, in: Andreas Goltz/Heinrich Schlange-Schöningen (Hgg.), Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln/Weimar/Wien 2008, 211-262

Winfried Schulze, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?, in: Bea Lundt/Ferdinand Seibt (Hgg.), Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 1992, 417-450

Niketas Siniossoglou, From Philosophic Monotheism to Imperial Henotheism: Esoteric and Popular Religion in Late Antique Platonism, in: Stephen Mitchell/Peter Van Nuffelen (Hgg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven/Walpole 2010, 127-148

Angelika Starbatty, Kaiser und Gott in den Panegyrici Latini, Antike und Abendland 53 (2008), 141-165

Xavier Tilliette, Transzendenz, in: Hans J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band 2, O-Z, Hamburg 1999, 1641-1646

Claudia Ulbrich, Die DFG-Forschergruppe 530 „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“. Ein Projektbericht, in: dies./Hans Medick/Angelika Schaser (Hgg.), Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, Köln/Weimar/Wien 2012, 21-26

Claudia Ulbrich/Hans Medick/Angelika Schaser, Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, in: dies. (Hgg.), Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, Köln/Weimar/Wien 2012, 1-19

Josep Vilella (Hg.), Constantino, ¿El Primer Emperador Cristiano? Religión y Política en el Siglo IV, Barcelona 2015

Fabian Völker, Der Ursprung und Sinn des Bösen und des Seins der Welt. Zu einer theodizeeanalogen Frage im Vedānta und Buddhismus, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 22/2 (2014), 330-374

Martin Wallraff, Pantheon und Allerheiligen. Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47 (2004), 128-143

Martin Wallraff, Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen, Freiburg 2013

Martin Wallraff, Viele Metaphern - viele Götter? Beobachtungen zum Monotheismus in der Spätantike, in: Jörg Frey/Jan Rohls/Ruben Zimmermann (Hgg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin/u.a. 2003, 151-166

Peter Weiß, Die Vision Constantins, in: Jochen Bleicken (Hg.), *Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuß*, Kallmünz 1993, 143-169

Matthias Wermke/Kathrin Kunkel-Razum/Werner Scholze-Stubenrecht (Hgg.), *Immanenz*, in: Duden. Das Fremdwörterbuch, Mannheim/Leipzig/u.a. 2007, 9. Auflage

Martin L. West, Towards Monotheism, in: Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999

Johannes Wienand, Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I., Berlin 2012

Paul Zanker, I Rilievi Costantiniani dell'Arco Costantino a Roma, in: Gemma S. Chiesa (Hg.), *Costantino 313 d. C.*, Milan 2012, 48-55

VII. Abstract

Konstantin I. ist untrennbar mit dem Übergang vom Heiden- zum Christentum verbunden. Denn er bemächtigte sich an dieser für die westliche Welt so wichtigen Schwelle einer zentralen Position. Als römischer Kaiser beeinflussten seine religionspolitischen Maßnahmen nicht nur die Zeit des Wandels von einer poly- zu einer monotheistischen Gesellschaft in der Antike, sondern auch die heutige vom Eingottglauben geprägte Kultur. Genau diese kulturelle Vertrautheit mit einem monotheistischen Weltbild obstruiert aber das Unternehmen, die Maßnahmen Konstantins für eine friedliche Koexistenz während der Phase der Transformation zu beleuchten. Für eine Person, welche in einer monotheistischen Kultur verankert ist, stehen sich die heidnische und die christliche Religion auf den ersten Blick antithetisch gegenüber. Es bedarf einer großen Anstrengung, die monotheistische Brille abzulegen und auf Zwischentöne einzugehen. Doch genau diese Zwischentöne sind es, welche für Konstantins Regierungszeit typisch sind.

Das Ziel der vorliegenden Diplomarbeit war es, die konstantinische Gottesvorstellung zu untersuchen. Dazu wurde in einem ersten Schritt der Wandel vom Poly- zum Monotheismus in den Blick genommen, um den historischen Kontext und die zahlreichen Begriffe der Religionsgeschichte zu präsentieren, welche für die Untersuchung des Gotteskonzeptes notwendig sind. Diese Begriffe sind auch unabdingbar, um den aktuellen Forschungsstand nachzuvollziehen: Zurzeit wird die Konstantinforschung von einem dichotomen Tunnelblick geprägt. Die in den Quellen präsenten Hinweise auf die göttliche Welt werden entweder als „christlich“ oder als „heidnisch“ gelabelt, ohne dabei die vorhin erwähnten Zwischentöne einzubeziehen. Zwar haben bereits viele Forscher/innen eine Einordnung der persönlichen religiösen Überzeugungen Konstantins unternommen. Jedoch wird in dieser Arbeit dafür plädiert, dass sich die Einstellung des Kaisers nicht festmachen lässt. Auch die überlieferten Selbstzeugnisse geben uns keinen Einblick in die Gedankenwelt des Herrschers, sondern zeigen uns die vom konstantinischen Hof ausgegebene Gottesvorstellung.

Der Hauptteil der Arbeit beschäftigte sich genau mit diesen Selbstzeugnissen, aber auch mit offiziellen und offiziösen Dokumenten, welche sich auf den (*summus*) *deus* bzw. die (*summa*) *divinitas* beziehen. Dazu gehören die Inschrift des Konstantinsbogens, die *Panegyrici Latini* aus der konstantinischen Regierungsphase, die bei Eusebius eingelegten Briefe sowie die Mailänder Vereinbarung, ein Edikt aus dem Jahre 325 und einige Figurengedichte Optatians. Mittels einer deskriptiven Analyse wurde die Entwicklung des Gottesbildes, dessenen

Einordnung und Bewertung in der aktuellen Forschung und der Versuch einer neuen Verortung vorgenommen.