

A. Edward Sicienski (Hrsg.): *Constantine. Religious Faith and Imperial Policy*. London/New York: Routledge 2017. XI, 148 S., 3 Abb. £ 110.00. ISBN: 978-1-4724-5413-3.

Anlässlich des 1700jährigen Jubiläums des – in diesem Sammelband ganz bewußt so genannten – „Edikts von Mailand“ führte ein Symposium am „Interdisciplinary Center for Hellenic Studies“ der Stockton University in New Jersey im Oktober 2013 über das im Buchtitel angeführte Thema eine Reihe bekannter Konstantin-Forscher des englischen Sprachraums zusammen. In sieben Aufsätzen, die größtenteils aus den Vorträgen auf diesem Kolloquium hervorgegangen sind und mit diesem schlanken Sammelband den Weg in die Öffentlichkeit finden, werden unterschiedliche Bereiche einer nach wie vor hochstrittigen Thematik vorgestellt und diskutiert. Als Philologen, Althistoriker und Theologen repräsentieren die Autoren unterschiedliche Disziplinen und damit auch Zugänge zum Thema der Religion und Politik Kaiser Konstantins, so daß sich von verschiedenen Seiten her interessante Einsichten ergeben, auch wenn man sich den teilweise sehr prononciert vorgetragenen Positionen im einzelnen nicht immer anschließen müssen. Das ist angesichts eines Verhandlungsgegenstandes, der aufgrund seiner hochkomplexen und disparaten Quellenlage so unterschiedliche Interpretationsansätze wie in diesem Falle zuläßt, auch nicht anders zu erwarten. Diese Tatsache erkennen der Herausgeber und die Autoren der Beiträge explizit an und machen aus der Not eine Tugend, indem sie Inhalte anbieten, die geeignet sind, „to discuss and debate Constantine’s complicated legacy“ (S. 2), und nicht, wie im Umkehrschluß gefolgert werden kann, mit dem Ziel, ihre Sicht der Dinge um jeden Preis durchzusetzen.

Die Beiträge sind in drei Teile aufgegliedert. Der erste Abschnitt („Debates“) bietet zwei Aufsätze zur Auseinandersetzung über bestimmte Fragen der konstantinischen Religion bzw. Religionspolitik, der zweite Teil („Historiography“) drei Beiträge zu unterschiedlichen Facetten der Geschichtsschreibung zu Konstantin, der dritte Teil („Legacy“) zwei Aufsätze zum Vermächtnis dieses Kaisers. Mit diesen Generalthemen ergeben sich Annäherungen an Konstantins Religion und Politik von ganz unterschiedlichen Seiten.

Den Teil „Debates“ eröffnet Harold Drake mit einem Beitrag über „Constantine and religious extremism“ (S. 11–26). Diesem Aufsatz liegt Drakes bekannte These zugrunde, Konstantin sei persönlich durchaus als

überzeugter Christ zu verstehen (vgl. S. 12), habe in dieses Christentum aber aus Gründen der Staatsraison möglichst breite Glaubensströmungen integriert wissen wollen.¹ Angesichts dessen hält Drake die Frage nach der Ernsthaftigkeit der Konversion Konstantins zum Christentum² für falsch gestellt, denn die so formulierte Frage sei theologisch und nicht politisch begründet; gerade die politischen Implikationen aber seien für Konstantin – und das ganze römische Reich – unausweichliche Voraussetzungen für die religiöse Auffassung gewesen. Für den antiken Menschen stelle der Staat eine zugleich religiöse Institution dar, dessen Oberhäupter Zeichen der Götter als Bekundungen über ihren ‚richtigen‘ politischen Kurs empfangen. Anders als Diokletian habe Konstantin – in seiner monotheistischen Auffassung – keinen Zwang hinsichtlich eines für alle verbindlichen einheitlichen religiösen Kurses ausgeübt und damit das positive Ziel verfolgt, tunlichst allen Einwohnern des römischen Reiches die Möglichkeit zu bieten, ihm in seinen religiös-politischen Absichten zu folgen. Drake ordnet diese Position in die Tendenzen wissenschaftlicher Umorientierung ein, die seit den letzten Jahrzehnten die Auffassung der staatlichen Förderung eines dogmatisch klar abgegrenzten und in diesem Sinne ‚rechtgläubigen‘ Christentums zugunsten einer größeren und variablen Bandbreite im christlichen Glauben der Spätantike aufgeweicht haben, wofür er Peter Brown als Vordenker nennt. Angesichts des Bewußtseins, die Bindung an eine mächtige Gottheit sei eine Frage von politischer Bedeutung für das Wohl des gesamten römischen Reiches, habe Konstantin im Sinne eines Kompromisses das „concept of a monotheistic deity that could be supported voluntarily by pagans and Christians alike“ (S. 17) vertreten. Mit der dieser Vorstellung zugrunde liegenden Verwischung der Unterschiede zwischen Monotheismus und Henotheismus, der Drake zugunsten der Höherbewertung eines Toleranzgedankens folgt, wird allerdings nicht jedermann einverstanden sein, der den Christen

1 Vgl. H. A. Drake: *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*. Baltimore, Md./London 2000, 205.

2 Wie sie etwa von J. Burckhardt (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1: *Die Zeit Constantin's des Großen*. Hrsg. v. H. Leppin, M. Keßler u. M. Mangold. München/Basel 2013) negativ (316: „Egoist im Purpurgewand“) und von N. H. Baynes (*Constantine the Great and the Christian Church*. 2. Aufl. London 1972, 19 und 83 mit Anm. 57) genau entgegengesetzt – positiv – beantwortet wird.

Konstantin für einen überzeugten Monotheisten hält.³ Für seine Position führt Drake Stellen bei Tertullian und Laktanz an, die von der Hochschätzung des freien Willens bei der Religionsausübung durch beide Autoren künden sollen⁴, doch erscheint es fraglich, ob diese in Verfolgungszeiten christliche Interessen formulierenden Aussagen das abdecken, was Drake hier für Konstantins Ausrichtung im Umgang mit dem Christentum in Anspruch nimmt.⁵ Beweise für seine Ansicht sieht Drake in der aus ‚orthodox‘ christlicher Position inkonsequenter Haltung Konstantins zur arianischen Frage sowie zu Arius und dessen Anhängern, die sich in eine Sichtweise, wie er sie bei Konstantin repräsentiert sieht, auf den ersten Blick erstaunlich gut einfügen scheint: Glaubenseinheit sei erwünscht, der innere Friede aber wichtiger als völlige Konformität (vgl. S. 22). Anders als etwa Timothy Barnes sieht Drake in Konstantins Verzicht, Glaubenszwang auszuüben⁶, „pleas for diversity“ (S. 23). Gerade dieser Punkt ist es aber, der die Konstantin-Forschung herausfordert und manche Wissenschaftler Drakes Position nur bis zu einem gewissen Grade, nicht aber in dieser Schlußfolgerung akzeptieren läßt.⁷ In diesem Sinne erscheint Drakes Aufsatz immerhin als ein geeigneter Debattenbeitrag in einer hochumstrittenen Frage.

- 3 Vgl. etwa K. M. Girardet: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. Berlin/New York 2010 (Millennium-Studien 27), 24–25. Vgl. zu diesem Werk auch die Rezension von U. Lambrecht: KurtrJb 50, 2010, 416–423.
- 4 Vgl. Tert. Scap. 2,2 und Lact. inst. 5,11–13.
- 5 Vgl. K. M. Girardet: *Libertas religionis*. ‚Religionsfreiheit‘ bei Tertullian und Laktanz. Zwei Skizzen. In: K. Muscheler (Hrsg.): Römische Jurisprudenz. Dogmatik, Überlieferung, Rezeption. Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag. Berlin 2011 (Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen N. F. 63), 205–226. Wiederabgedruckt in: K. M. Girardet: Studien zur Alten Geschichte der Europäer. Bonn 2015, 285–307. Girardet führt hier überzeugend aus, daß die von Tertullian und Laktanz gemeinte ‚Religionsfreiheit‘ gerade keinem Toleranzdenken entspricht und beide Apologeten eben „nicht von einer Pluralität von Religionen aus[gehen], sondern von der Existenz nur einer einzigen *religio*, des Christentums“, für das allein es auf „die Freiheit der Entscheidung, die Achtung der Freiheit des Willens, dem Gott der Christen als dem einzigen Gott anzuhängen“ (304), ankomme.
- 6 Vgl. Konstantins Brief an die Provinzialen des Ostens vom Herbst 324 nach Eus. vita Const. 2,48–60, vor allem 2,56,2, und T. D. Barnes: Constantine and Eusebius. Cambridge, Mass./London 1981, 210.
- 7 Vgl. beispielsweise K. M. Girardet: Der Kaiser und sein Gott (wie Anm. 3), 22–23 mit Anm. 105–107.

Nicht anders verhält es sich mit dem nächsten Aufsatz „The significance of the Edict of Milan“ von Noel Lenski (S. 27–56).⁸ Dieser wendet sich vehement gegen die Auffassungen von Otto Seeck und Timothy Barnes, die die Vereinbarungen von Mailand, die die Kaiser Konstantin und Licinius zu Anfang des Jahres 313 getroffen haben, nicht als ‚Edikt‘ anerkennen⁹, eine Anschauung, die, wenn man die Rezeption der Ansicht Seecks hinsichtlich des Mailänder Treffens verfolgt, heute als wissenschaftliche Mehrheitsmeinung etabliert sein dürfte. Allerdings ordnet Lenski seinen spezifischen Standpunkt nicht in den gesamten wissenschaftlichen Diskurs ein, sondern spitzt seine Ausführungen etwas einseitig zu einer Abrechnung mit dem von ihm als „vociferous“ (S. 28) qualifizierten und „stubbornly“ (S. 41) auf seiner Meinung beharrenden Barnes zu. Nun wird man sicher nicht jeder der von Barnes vorgetragene Ansichten folgen müssen, doch dürfte es ebenso zweifelhaft sein, ob man mit genau gegenteiligen Anschauungen, die den Verdacht erregen können, dem Bemühen zu entspringen, um jeden Preis anders als der aufs Korn genommene Kontrahent zu urteilen, auf umfassende Akzeptanz trifft. Es ist hier nicht der Ort, die Auseinandersetzung Lenskis mit Barnes im einzelnen nachzuzeichnen, nur so viel: In der Abwehr von Seeck und von Barnes erscheint Lenskis Position nicht weniger einseitig als die Ansicht derjenigen, die er angreift. Beweise für die Qualifizierung der Mailänder Vereinbarungen als Edikt kann auch er nicht vorlegen; jedenfalls

8 Es handelt sich hierbei um die englischsprachige Kurzfassung eines längeren, noch nicht publizierten Aufsatzes von N. Lenski: *Il valore dell'Editto di Milano*. In: P. Moretti u. a. (Hrsgg.): *Costantino a Milano. L'Editto e la sua storia (313–2013)*.

9 Lenski nimmt dabei Bezug auf O. Seeck: *Das sogenannte Edikt von Mailand*. In: *ZKG* 12, 1891, 381–386, und T. D. Barnes: *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Chichester u. a. 2011, 93–97. Girardets Position etwa wird beiläufig der von Barnes zugeordnet (Lenski 51 Anm. 5: „a similarly negative assessment“); dabei verweist Lenski auf K. M. Girardet: *Der Kaiser und sein Gott* (wie Anm. 3), 128–131. Die ausführlichere Auseinandersetzung bei K. M. Girardet: *Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr.* In: Ders.: *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*. Darmstadt 2006, 39–155, hier 88–89 und 99–105, würdigt er nicht. Zur Einordnung der Mailänder Konferenz in die gesamte Religionspolitik der Kaiser Konstantin, Licinius und Maximinus Daia vgl. jetzt K. M. Girardet: *Religionsfreiheit für alle Menschen. Das Religionsgesetz Konstantins d. Gr. von Ende 312. Quellen und politischer Kontext*. In: Ders.: *Studien zur Alten Geschichte der Europäer*. Bonn 2015, 337–391.

lassen sich weder aus den *litterae Licinii*¹⁰ vom 13. Juni 313 noch aus dem Reskript an den Statthalter von Palaestina¹¹ vom Spätsommer desselben Jahres belastbare Belege für die Existenz eines ‚Edikts von Mailand‘ rekonstruieren. Auch dürfte es zu weit führen, wenn Lenski aus der Anerkennung des überlegenen Ranges Konstantins durch Licinius und aus gewissen Tendenzen dieses Kaisers, Konstantin nachzuahmen (vgl. S. 34–35), schließt, auch bei den Inhalten des ‚Edikts‘ habe Konstantin auf ganzer Linie die Diktion bestimmt. Im Gegenteil: Viel eher dürfte es sich um „ein religionspolitisches Minimalprogramm“¹² gehandelt haben, bei dem sich Konstantin mit seinen hinsichtlich der Förderung des Christentums zuungunsten anderer Kulte weitergehenden Überlegungen in Richtung des christlichen Monotheismus und Universalismus gegen Licinius „nicht hatte durchsetzen können“¹³. Indem Lenski statt dessen Konstantin mit dem prätendierten ‚Edikt von Mailand‘ zu einem auf lange Sicht überzeugten Vorkämpfer der Religionsfreiheit macht, repräsentiert er nicht anders als Drake eine Richtung, die Konstantins Christentum einer gewissen Beliebigkeit aussetzt, für die politische Gründe herhalten müssen.¹⁴ Andere Forscher suchen demgegenüber mit den Quellenhinweisen auf die Spuren monotheistisch-universalistischer Ausrichtung des Christentums in der Politik Konstantins einen Zugang, der den von diesem Kaiser erkannten Anspruch der christlichen Religion höher gewichtet und dies zugleich für die damit verbundenen allgemeinpolitischen Absichten Konstantins in Rechnung stellt, was Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse nichtchristlicher Reichangehöriger einschließt.

10 Nach Lact. mort. pers. 48,2–12.

11 Nach Eus. hist. eccl. 10,5,2–14. Vgl. dazu des näheren Girardet: Religionsfreiheit für alle Menschen (wie Anm. 9), 360 und 373–379.

12 Girardet: Der Kaiser und sein Gott (wie Anm. 3), 129; vgl. auch K. Bringmann: Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation. In: HZ 260, 1995, 21–47, hier 45.

13 Girardet: Die konstantinische Wende (wie Anm. 9), 103. Vgl. auch Girardet: Religionsfreiheit für alle Menschen (wie Anm. 9), 378–379. Es sei an dieser Stelle noch einmal betont, daß Girardet – anders als Lenski es voraussetzen scheint (vgl. oben Anm. 9) – sich keineswegs in denselben Denkbahnen wie Barnes bewegt, sondern aufgrund eigener Quellenanalysen zu Ergebnissen kommt, die, aufs Ganze gesehen, Barnes’ Positionen in der Tat wohl näherstehen als Lenskis.

14 Dabei gehen sie nicht gar so weit wie M. Wallraff: Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen. Freiburg/Basel/Wien 2013.

Ausschlaggebend für die in vielerlei Farben schillernden Facetten des heutigen Bildes über Konstantin und dessen Politik ist der wissenschaftliche Umgang mit den hierzu verfügbaren Quellen, wie es Drake und Lenski in ihren Beiträgen mit jeweils spezifischen Intentionen vorexerzieren. Daher ist es notwendig, über die Wertigkeit dieser Quellen auch allgemein zu reflektieren. Dies leistet der zweite Teil des Sammelbandes. Den Abschnitt über die Geschichtsschreibung zu Konstantin eröffnet Raymond Van Dam mit Ausführungen über „The sources for our sources. Eusebius and Lactantius on Constantine in 312–13“ (S. 59–74). Er hält es für nicht statthaft, die Versionen beider Kirchengeschichtsschreiber über die Ereignisse im Zusammenhang mit der christlichen Wende Konstantins, wie es oft geschehe, „at face value“ (S. 59) zu nehmen, und plädiert für größere Vorsicht bei Quellen, die auf den Zeugnissen anderer beruhen und daher keine Primärquellen darstellen, sondern ihrerseits Deutungen bieten. So fragt er für die Berichterstattung des Eusebius und des Laktanz zu den Ereignissen der Jahre 312/13 nach deren Quellen, um so die Verlässlichkeit beider mit einem Fragezeichen zu versehen und zur Skepsis im Umgang mit ihren Darstellungen zu mahnen. Wichtig in diesem Zusammenhang ist für Van Dam die Feststellung, die Interessen beider Autoren bezögen sich eher auf den Osten des römischen Reiches und besonders Eusebius lasse wenig Wissen über den Westen erkennen. Für Eusebius von Caesarea stellt Van Dam die einander ausschließenden Annahmen vor, dem Bischof hätten entweder mehrere Quellen für seine Darstellung in der *historia ecclesiastica* vorgelegen¹⁵, aus denen er seine Sicht der Dinge entwickelt habe, oder aber er sei auf eine einzige – pagan orientierte – Quelle angewiesen gewesen¹⁶. Die erste These impliziert einen wesentlich geringeren Spielraum für Eusebius zur Entwicklung eigener Deutungsansätze als die zweite, die Van Dam für plausibler hält (vgl. S. 64), ohne diese Frage wirklich lösen zu können. So konstruiert er aus der Wiedergabe bzw. Verarbeitung der Ereignisse des Jahres 312 in Rom und Italien sowie des Folgejahres vor allem im Osten ein Zusammentreffen zweier Informationsstränge vor Ort bei Eusebius in Caesarea: einer römisch-paganen Quelle mit Informationen über Konstantin in Rom und des seiner

15 Unter Berufung auf R. Laqueur: Eusebius als Historiker seiner Zeit. Berlin 1929 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 11), 150–160.

16 Unter Bezugnahme auf T. Christensen: Rufinus of Aquileia and the *Historia Ecclesiastica*, lib. VIII–IX, of Eusebius. Kopenhagen 1989 (Historisk-filosofiske meddelelser 58), 113–144, 164–167, 282–300.

Ansicht nach den *litterae Licinii* entsprechenden Briefes für den in Caesarea residierenden Statthalter.¹⁷ Daraus habe Eusebius seine – einseitigen, so muß man Van Dam verstehen – Schlüsse gezogen, „that Constantine was [...] a Christian himself“ (S. 65), die ihm zur Verfügung stehenden Nachrichten entsprechend christlich gedeutet und aus ihnen „a teleological narrative“ (S. 66) geformt. Auf ähnliche Weise sucht Van Dam das Vertrauen in die Berichterstattung des Laktanz zu erschüttern, für die er „some oddities“ (S. 67) zusammenträgt, zu denen er die gegenüber Eusebius andersartige Deutungsperspektive zählt. Zudem klagt er darüber, Laktanz’ Bericht über Konstantins Traum vor der Schlacht an der Milvischen Brücke werde oftmals mit Eusebius’ Visionserzählung in der Konstantiniva identifiziert.¹⁸ Da es in den beiden Passagen um anerkanntermaßen unterschiedliche Ereignisse geht, kann Van Dam damit eigentlich nicht auf die Unzuverlässigkeit des Laktanz als Quelle hinweisen, höchstens auf die der Laktanz-Interpreten und deren Hang zu leichtfertiger Spekulation. Schließlich weist er auf die mögliche Bedeutung der Erzählungen der beiden Kirchenschriftsteller für die Selbststilisierung Konstantins hin.

Sodann gibt der Theologe Mark Edwards einen Überblick zu „Constantine in the pagan memory“ (S. 75–90) mit dem Anspruch, einen Beitrag „only on perceptions“ (S. 76) vorzulegen.¹⁹ Es geht ihm also bei der Vorstellung eines überwiegend „hostile chorus of pagan witnesses“ (S. 75) um eine Tour d’Horizon und nicht darum, historische Schlußfolgerungen für die ‚Korrektheit‘ des Konstantinbildes zu ziehen. So ordnet Edwards den Dichter Palladas in die konstantinische Zeit ein²⁰, faßt die auf die christlichen Vorgänger und

17 Dabei läßt Van Dam unberücksichtigt, daß die Informationen für den Statthalter in Caesarea, anders als für den in Nikomedien, die Rechtsform eines Reskripts hatten; vgl. Eus. hist. eccl. 10,5,6, dazu Girardet: Religionsfreiheit für alle Menschen (wie Anm. 9), 367, und oben Anm. 11.

18 Zu den Unterschieden zwischen Lact. mort. pers. 44,4–6 und Eus. vita Const. 1,28–32 hat Girardet: Der Kaiser und sein Gott (wie Anm. 3), 34–67, mit hinreichender Deutlichkeit eigentlich alles Erforderliche gesagt.

19 Eine ähnliche Vorgehensweise liegt Edwards’ jüngster Monographie zugrunde; vgl. M. Edwards: Religions of the Constantinian Empire. Oxford/New York 2015; dazu die Rezension von U. Lambrecht: Plekos 19, 2017, 87–93, URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2017/r-edwards.pdf>.

20 Damit schließt er sich dem Urteil Kevin Wilkinsons an; vgl. K. W. Wilkinson: Palladas and the Age of Constantine. In: JRS 99, 2009, 36–60; ders.: Palladas and the Foundation of Constantinople. In: JRS 100, 2010, 179–194.

Verwandten zurückblickenden Äußerungen Kaiser Julians und der ihm Nahestehenden zusammen, blickt auf das Konstantinbild der *Historia Augusta*, wie es sich beispielsweise in der *vita Heliogabali* spiegelt, führt mit Ammian und dem Verfasser der *Origo Constantini* vergleichsweise positive Konstantinbilder an und schließt seine Ausführungen mit der durchweg negativen Charakterisierung Konstantins durch Zosimus. Die *vitia* des Kaisers bezogen sich demnach nicht einmal so sehr auf die Förderung des Christentums als vielmehr auf persönliche Charakterschwächen Konstantins. Für „an important counterbalance to the traditionally received view“ (S. 5), wie der Herausgeber eingangs Edwards' Beitrag würdigt, wäre allerdings über die knappe Einordnung in den Kontext der Forschung der entscheidende Schritt zur Deutung dieser paganen Konstantinbilder nötig, auf die der Verfasser jedoch bewußt verzichtet.

Einen gänzlich anderen Annäherungsversuch an die erzählenden Quellen unternimmt David Potter mit „Writing Constantine“ (S. 91–112), indem er mit der Frage nach den Adressaten („information communities“, S. 91) der diversen Quellenwerke einen kommunikationsorientierten Zugang wählt. Die Quellen dienen nämlich den Interessen bestimmter regionaler Gruppen und seien zudem mit denjenigen Botschaften zu vergleichen, die von der Reichszentrale gesteuert würden.²¹ Auf diese Weise könne man sich von der zu Unrecht in den Mittelpunkt gestellten religiös-christlichen Perspektive lösen und ordne diese – und damit die unterschiedlichen Konstantinbilder – vielmehr in vorrangige allgemeine Anliegen der kaiserlichen Politik ein.²² So unterscheidet Potter bei den verschiedenen Quellenwerken diverse Adressatengruppen, etwa den Hof in Trier bei den Lobreden von 310 und 313, provinzielle Gemeinschaften des Westens, wie sie in der *Origo Constantini* greifbar seien, und des Ostens, wie sie zum Beispiel Zosimus repräsentiere; hinzu komme eine weitere östliche, aber christliche Adressatengruppe vornehmlich unmittelbar nach Konstantins Tod, wofür die *vita Constantini* des Eusebius stehe. Für die Lebensbeschreibung Konstantins macht Potter als Ziel

21 Potter beruft sich dabei methodisch auf den von O. Hekster: *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*. Oxford/New York 2015 an einem gänzlich anderen Gegenstand und hauptsächlich an Überrest- statt Traditionsquellen praktizierten Zugang zu einem Thema. Vgl. zu Heksters Studie die Rezension von U. Lambrecht: BJ 215, 2015, 569–573.

22 Dieses Ziel liegt auch Potters Konstantin-Monographie zugrunde; vgl. D. Potter: *Constantine the Emperor*. Oxford/New York 2013; dazu U. Lambrecht: Neue Konstantin-Literatur (Teil IV). In: *KurtrJb* 54, 2014, 31–60, hier 39–42.

des Eusebius geltend, „to appeal to a very particular community, Christians in the ambit of Constantius II’s court, offering a very particular view of Constantine intended to justify actions Constantius has taken or might be expected to take” (S. 103). Damit wischt Potter alle Überlegungen beiseite, die mit Hilfe von Quellenmaterial auf Hinweise zur christlichen Wende Konstantins abzielen.²³ So haben für ihn die in der Trierer Lobrede von 310 gegebenen Informationen nichts mit den Berichten in Eusebius’ Konstantin-vita zu tun²⁴, die er für „a fiction developed in the east at the end of Constantine’s life“ (S. 106) hält.

Dem Vermächtnis Konstantins und dem Umgang mit dessen Erbe, diversen Rezeptionsgesichtspunkten also, gelten die beiden letzten Beiträge des Sammelbandes. Der Theologe George Demacopoulos untersucht mit Hilfe des diskursanalytischen Ansatzes²⁵ „The Eusebian valorization of violence and Constantine’s wars for God“ (S. 115–128). In den Mittelpunkt stellt er dabei die mit der Konstantinischen Wende einhergehende offensichtliche Bedeutungsveränderung des Kreuzes, das vor Konstantin für das Leiden Christi und der Christen gestanden habe, dann aber zu einem Zeichen für den Sieg des Christentums und damit auch für die im Namen des Christentums mit Gottes Hilfe erfochtenen Siege des Kaisers über dessen Gegner mutiert sei. Damit wurde das Kreuz zugleich ein siegverheißendes Zeichen für das im universalistischen Sinne in der Person Konstantins die gerechte Sache Gottes vertretende römische Reich, das durch Krieg den Frieden fördere (vgl. S. 118). „The gradual transition to a Christian valorization of violence“ (S. 119) werde bei Eusebius in der Präsentation des Sieges über Maxentius und später über Licinius deutlich.²⁶ Dem im *labarum* des konstantinischen

23 Expressis verbis mit Stellungnahme gegen Girardet: Der Kaiser und sein Gott (wie Anm. 3); vgl. hierzu Potter 102, 111 Anm. 56 und 112 Anm. 80.

24 Vgl. vor allem paneg. Lat. 6(7),21,2–7 und Eus. vita Const. 1,28–32. Anders als Potter urteilt Girardet: Der Kaiser und sein Gott (wie Anm. 3), 44–52. Zu Potters Vorstellungen über die christliche Wende Konstantins vgl. auch Potter: Constantine the Emperor (wie Anm. 22), 150–159.

25 Vom Autor des Beitrags ebenfalls praktiziert in G. E. Demacopoulos: The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity. Philadelphia 2013; vgl. dazu die Rezension von U. Lambrecht: Plekos 17, 2015, 79–86, URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2015/r-demacopoulos.pdf>.

26 Vgl. Eus. vita Const. 1,32,3; 38.

Militärs immer präsenten Kreuz²⁷ wohne so eine doppelte Botschaft inne: „it is both something Christ suffered and an instigation for the destruction of unbelievers“ (S. 120). Zugleich dient es Eusebius als Mittel, die jetzt christlich motivierte Gewalt des Kaisers in positivem Licht erscheinen zu lassen, „a vehicle of God’s action in history“ (S. 121). Damit erfaßt Demacopoulos, wie es scheint, einen wesentlichen Zug des eusebianischen Verständnisses von einem Christentum, das sich zur Durchsetzung seiner Ziele des weltlichen Arms bedient. Das diskursanalytisch gewonnene Ergebnis sucht er abschließend durch einen Ausblick auf einen entsprechenden Umgang mit dem Kreuz in späterer byzantinischer Zeit zu erhärten. Da Diskursanalyse keinen Selbstzweck darstellt, vermißt man bei diesem Beitrag eine abgerundete historische Einordnung der getätigten Beobachtungen in die Geschichtstheologie des Eusebius, dessen optimistisches Geschichtsbild im Sinne einer universalistischen Perspektive den christlichen Monotheismus und die seines Erachtens verdiente Alleinherrschaft Konstantins samt dessen Rolle im Heilsplan Gottes eng miteinander verbindet²⁸.

Dennoch stellt Demacopoulos mit seinen Ausführungen wichtige Verständnisvoraussetzungen für die Inhalte des letzten Beitrags von Peter Leinhart über „Constantine the pious“ (S. 129–146) her. Dabei geht Leinhart dem Vorbild Konstantins für spätere christliche Herrscher des Ostens und des Westens nach, wie es in deren Bezeichnung als „neuer Konstantin“ deutlich wird. Diese Tendenz wird durch die Auffassung des Eusebius von der genuin römischen und jetzt christlich gewendeten *pietas* des Kaisers und zusätzlich durch fromme Legenden über Konstantin gespeist, auch durch die Fälschung des *Constitutum Constantini*. Eusebius’ Vorstellung von kaiserlicher *pietas* eignete sich gut dazu, die christliche Frömmigkeit mit der politischen Praxis zu verbinden, ein Gedanke, der heute oft nicht mehr nachvollzogen wird und zu großen Mißverständnissen über das – dem Kaiser von außen zugeschriebene – Selbstverständnis Konstantins führt.

Eigentlich wäre eine größere Anzahl von Beiträgen für einen Sammelband mit diesem aus verschiedenen Gründen umstrittenen Thema wünschenswert gewesen, vor allem weil eine auf diese Weise sicherzustellende Vielfalt der wissenschaftlichen Ansätze die Multiperspektivität der Konstantin-Forschung besser zum Ausdruck hätte bringen können. Wenn jedoch als Anlaß

27 Vgl. etwa Eus. vita Const. 2,7; 18.

28 Vgl. Eus. vita Const. 4,75.

für den Kolloquiumsband die 1700jährige Wiederkehr eines ‚Edikts‘ gewählt wird, dessen Existenz von einem Gutteil der Forschung negiert wird, sind der Diversität der Forschungsansätze von vornherein enge Grenzen gezogen. Infolgedessen sind hier ‚nur‘ sieben Beiträge zusammengestellt, wenngleich größtenteils von Konstantinforschern mit einigem Gewicht. Dennoch bleiben es ganz spezifische Konstantinbilder, die an dieser Stelle ohne bedeutende innere Widersprüche gut zueinander passen, ja teilweise wie auseinander entwickelt erscheinen und daher eine ganz bestimmte Seite der Konstantinforschung repräsentieren. Das zeigt sich an teilweise vorhandenen ‚Feindbildern‘, die in diesem Sammelband kultiviert werden. Wissenschaftler wie Timothy Barnes repräsentieren doch auch einen ernst zu nehmenden – und keinen vernachlässigenswerten – Teil der Konstantinforschung und sind dazu angetan, die Debattenkultur, auf die hier unter anderem rekurriert wird, im Zusammenhang mit der christlichen Wende Konstantins zu bereichern. Dennoch hat der Band auch in seiner jetzigen Gestalt seine Berechtigung: als eine Anregung, sich mit den hier vertretenen Thesen auseinanderzusetzen, die mit ihnen verbundenen Probleme zu durchdenken und dabei auch Stimmen mit einzubeziehen, die hier ganz offensichtlich zu kurz kommen.

Leider verfügt das Buch über keinerlei Literaturverzeichnis. Die Anmerkungen sind jedem der sieben Aufsätze am Schluß als Endnoten angefügt. Das ist insbesondere dann von Nachteil, wenn es, wie hier, darauf ankommt, über die Ausführungen im Haupttext hinaus Einblick in den zugrunde gelegten Forschungsdiskurs zu nehmen. Lästiges Hin- und Herblättern erschwert dies unnötig.²⁹

29 Angesichts des stolzen Preises für diesen Band hätte man sich weniger Druckfehler gewünscht. Es ist nicht überall wirklich sorgfältig korrekturgelesen worden, beispielsweise bei deutschsprachigen Titeln in den Anmerkungen. Zudem irritiert, daß unterschiedlichste Transkriptionen griechischer Wörter auf engem Raum nebeneinanderstehen: *enseibea* (132), *enseibia* (133), *eusebeia* (134); *theoseibia* (132), *theoseibeia* (133), *theoseibeia* (ebd.), *theosebeia* (ebd.). Auch fragt man sich, wie denn eigentlich *Laborum* (120, 127 Anm. 34) und *Laborium* (125) als Schreibweisen für das *labarum* oder *Heraculus* (122) für den Kaiser Heraclius zustande kommen können.

Ulrich Lambrecht, Koblenz
lambre@uni-koblenz.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Ulrich Lambrecht: Rezension zu: A. Edward Sicienski (Hrsg.): Constantine. Religious Faith and Imperial Policy. London/New York: Routledge 2017. In: Plekos 19, 2017, 299–310 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2017/r-sicienski.pdf>).
