

KONSTANTIN
UND DER
GOTTESGEDANKE

Des Kaisers Streben nach dem ursprünglichen Monotheismus

Kegan A. Chandler

Vorwort von

Dale Tuggy

CONSTANTINE AND THE DIVINE MIND
The Imperial Quest for Primitive Monotheism

Copyright 2019 Kegan A. Chandler. All rights reserved. Except for brief quotations in critical publications or reviews, no part of this book may be reproduced in any manner without prior written permission from the publisher. Write: Permissions, Wipf and Stock Publishers, 199 W. 8th Ave., Suite 3, Eugene, OR 97401.

Wipf & Stock
An Imprint of Wipf and Stock Publishers
199 W. 8th Ave., Suite 3
Eugene, OR 97401

www.wipfandstock.com

paperback isbn: 978-1-5326-8992-5
hardcover isbn: 978-1-5326-8993-2
ebook isbn: 978-1-5326-8994-9

Unless otherwise noted, Scripture quotations taken from the New American Standard Bible (NASB), Copyright 1960, 1962, 1963, 1968, 1971, 1972, 1973, 1975, 1977, 1995 by The Lockman Foundation. Used by permission.
www.Lockman.org

Manufactured in the U.S.A.

11/21/19

Deutsche Übersetzung von

Andreas C. Fischer, B.A. (Januar 2022)

Dieses Buch ist meiner Frau gewidmet;
ohne sie wäre ich verloren im Leben.

*Bei allen Völkern schimmern durch den dunkelsten
Polytheismus*

schwach einige Funken von Monotheismus.

— Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Dale Tuggy | i

Vorbemerkungen | iii

Einführung: Konstantin-Forschung und des Kaisers Streben
nach Monotheismus | 1

Widersprüchliche Porträts von Konstantin · 3

Unsere Prämisse · 8

Modelle religiöser Bekehrung · 10

1 Die Herausforderung des Monotheismus | 16

Biblischer Monotheismus · 19

Heidnischer Monotheismus · 20

Unterschiede des heidnischen Monotheismus · 23

Monotheismus und Pluralismus · 26

2 Der Sonnen-Monotheismus im späten
Römischen Reich | 30

Der Aufstieg des Römischen Sonnen-Monotheismus · 32

Imperialer Monotheismus · 33

Aurelians Gott · 40

3 Ein Kaiserreich in Turbulenzen | 48

Diokletians Reformen · 49

Der Gott von Constantius Chlorus · 52

Konstantin am Hof von Diokletian · 53

Konstantin und Laktanz · 59

4 Eine Religionsgeschichte: Der Niedergang und Verfall des
Monotheismus | 62

Euhemerismus · 65

Das Narrativ bei Lactantius · 67

- 5 Konstantin als Göttlicher Agent | 78
 - Das Narrativ bei Konstantin · 78
 - Münzen und Monumente · 81

- 6 Der Gottesgedanke und der Heidnische Monotheismus | 86
 - Die Sprache des vernünftigen Denkens und Monotheismus · 86
 - Der Gottesgedanke in Konstantins früher Propaganda · 97

- 7 Konstantins Traum | 111
 - Praktische Überlegungen · 112
 - Christen als Neue Rasse · 117
 - Der Traum gerät in Gefahr · 123

- 8 Nicäa und *Homoousios* | 132
 - Das Wort *Homoousios* vor Nicäa · 133
 - Homoousios*: Kein Thema der Debatte · 139
 - Die Bischöfe und *Homoousios* · 141
 - Konstantin und *Homoousios* · 143
 - Der Gottesgedanke – *the Divine Mind* - und das ägyptische Tal der Könige · 145
 - Konstantins Christologie im Hinblick auf Nicäa · 147
 - Nachwehen · 158

- 9 Konstantins Programm | 163
 - Eine Politik der Intoleranz oder der Konkordanz? · 164
 - Verbot Heidnischer Rituale? · 166
 - Beweise für Verfolgung? · 170

- 10 Konstantin, der Christ | 180
 - Das zeitgenössische Paradigma im 4. Jahrhundert · 181
 - Die Transition - der Übergang · 184
 - Die Taufe · 193
 - Zwei Bekehrungen · 197

11 Tod eines Traums | 202

Des Kaisers Grabmal · 202

Heidnischer Monotheismus nach Konstantin? · 208

Ein letztes Plädoyer für den Pluralismus · 213

Fazit · 218

Bibliographie I 221

Vorwort

Die Beweggründe für das religiöse Handeln des Kaisers Konstantin sind seit langem umstritten. Der berühmte Kirchenhistoriker Eusebius lobte Konstantin als "hervorragend in jeder Tugend, die Frömmigkeit verleiht,"¹ als einen großen christlichen Kaiser, der in Nachahmung des göttlichen Wortes "nachdem er seine irdische Herrschaft von jedem Makel gottloser Irrtümer gereinigt hatte, jeden heiligen und frommen Gläubigen in seine kaiserlichen Residenzen einlud und ernsthaft wünschte, das mächtige Schiff, zu dessen Lotsen er ernannt worden war, mitsamt seiner ganzen Besatzung zu retten."² Nicht viele Historiker haben Konstantin so großzügig eingestuft, obwohl viele sowohl die Übertreibungen als auch die Einseitigkeit des Eusebius nachgeahmt haben. Auf Anregung einiger moderner Historiker wird Konstantin in der populären Literatur und in jüngsten Verschwörungstheorien als zynischer, machtbesessener Tyrann dargestellt, der Religion und religiöse Streitigkeiten ausnutzen wollte, um seine eigene Macht zu stärken. Aber viele ernsthaft nachdenkende Forscher haben sich ebenfalls über sein Interesse am Sonnengott nach seiner Bekehrung gewundert, und einige haben in Frage gestellt, ob er überhaupt wirklich zum Christentum konvertiert ist. Wieder andere haben sich entschlossen, dem modernen Zynismus über die Motive des Kaisers entgegenzuwirken und seinen Ruf als treuer Verteidiger und Förderer der katholischen Orthodoxie wiederherzustellen. War Konstantin ein politisch mächtiger Nachahmer von Jesus? Oder war er ein "Stalin im Heiligengewand"? Vielleicht ist den Fußabdruck, den er in der Geschichte hinterlassen hat, zu einem Tintenlecks in einem Rorschachtest verurteilt, dessen Interpretation mehr über den Interpreten und weniger über den Probanden verrät?

In dieser wichtigen und erhellenden neuen Studie versucht Kegan Chandler, ein klareres Bild von Konstantins Religion zu zeichnen, und das Geheimnis seiner Bekehrung im Kontext der Tendenzen des spätrömischen Heidentums untersucht. Er behandelt Konstantin als einen gebildeten Mann, der mit Scharfsinn die religiöse Vielfalt seiner Zeit verstand und das Christentum im Lichte dieses allgemeinen

¹ Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte, Hist. Eccl.*

² Ebd.

Rahmens behandelte. Chandler baut auf einigen neueren Studien auf, die den heidnischen Hintergrund Konstantins und die Ansichten seines Beraters (und möglichen Lehrers), des Apologeten Lactantius [Laktanz], ernst nehmen. Dieser Kaiser hatte das, was wir - salopp ausgedrückt - als den Messias-Komplex bezeichnen können, aber der auf einem kohärenten Weltbild beruhte. Diese ausgeprägte religiöse Weltanschauung, die sich so sehr von Lebenseinstellungen unserer heutigen Zeit unterscheidet, erklärt Konstantins anfänglich rätselhafte Mischung aus pro-heidnischen und pro-christlichen Aktionen. Laktanz erklärt, wie und weshalb dieser Kaiser sowohl an der Formulierung der orthodox-christlichen Theologie mitwirken als auch gleichzeitig auf Münzen und Statuen, aufgemacht im Gewand des Sonnengottes, sich selbst darstellen konnte. Chandler nutzt die jüngsten geschichtswissenschaftlichen Fortschritte der Forschung im heidnischen Monotheismus, in der spätrömischen Religion, in der römischen Archäologie, in den hermetischen Schriften, in der religiösen Bekehrung, in der Geschichte der christlichen Theologie und in alternativen Konzepten der Göttlichkeit sowie des religiösen Pluralismus, um quasi das Licht einer unbesiegbaren Sonne auf die Komplexität des religiösen Denkens im heidnisch-christlichen Kontext Konstantins scheinen zu lassen. Das Licht dieser vielschichtigen Beweislage stammt jedoch eher aus den Bühnenscheinwerfern, die den Protagonisten von allen Seiten ausleuchten. Wir erhalten so ein nuanciertes und sympathisches Bild eines frommen und zutiefst religiösen Konstantins, der, wie Chandler es nennt, seinen "Traum" verfolgte. Der Autor dieses Buches öffnet eine beachtenswerte Geschichte von menschlichem, historischem, theologischem und philosophischem Interesse, und er dürfte mit seiner genauen Untersuchung manch eine einfache, fiktive und ideologisch motivierte Präsentation, wer Konstantin wirklich war, überstrahlen.

Dale Tuggy White House, Tennessee 2019

Vorbemerkungen

Als ich diese Zeilen schrieb, befand ich mich gerade in der "Ewigen Stadt", und es hatte über Nacht geschneit, zum ersten Mal seit sechs Jahren! Die weißen Häubchen der Denkmäler waren weggetaut und die schneebedeckten Straßen waren unter den wärmenden Strahlen einer Frühlingssonne bald wieder sichtbar, doch die Kälte blieb in der Luft hängen! An diesem Morgen ging mir durch den Kopf, dass die einstige Herrlichkeit Roms auch längst weggeschmolzen war und nur noch Erinnerungen zurückgelassen hatte. Doch der Genius dieser Stadt, heute vielleicht nur noch ein Geist, hat nichts an seiner inspirierenden und faszinierenden Kraft eingebüßt. Die Monumente und Andenken an frühere Zeiten wollen uns noch immer so vieles mitteilen, und zwar nicht nur über die Geschichte der westlichen Zivilisation, sondern auch über unsere moderne religiöse Welt. Der Konstantinsbogen, der immer noch neben dem Kolosseum stolz in der Talsenke steht und für seine Reliefs heidnischer Bilder berühmt ist, markiert vielleicht einen Wendepunkt in der westlichen Religionsgeschichte, möglicherweise fassbarer als jeder andere. Er gedenkt des Sieges Konstantins über seinen Rivalen Maxentius - ein Sieg, ohne den die christliche Religion im Westen nie aufgestiegen wäre, weshalb man sich Konstantins in der Tat als Roms erstem christlichen Kaisers erinnert, und als des Mannes, dessen Herrschaft den Glauben dauerhaft legalisierte. Die Inschrift auf Konstantins Triumphbogen sagt uns, dass er ein Mann war, der göttlich inspiriert war - aber von welchem Gott? Dem christlichen Gott? Auf dem östlichen Fries des Bogens sehen wir die heidnische Sonnengottheit *Sol Invictus*, die mit ihrem Sonnenwagen durch das Universum fährt. Aber dieses Monument wurde einige Jahre nach der mutmaßlichen Bekehrung Konstantins zum Christentum fertiggestellt. Was sollen wir aus all dem schließen?

Konstantins Hinwendung zum christlichen Glauben - warum sie stattfand und ob sie überhaupt stattfand - hat die Historiker regelmäßig und wiederholt herausgefordert. Tatsächlich wird die Bedeutung dieses Themas nur noch von seiner Schwierigkeit übertroffen. Dennoch glaube ich, dass man ein klareres Bild von Konstantins

Bekehrung und seinen rätselhaften Gründen dafür zeichnen kann als das, was bisher erreicht worden ist. Während die meisten Bücher über Konstantin eher biographisch sind oder seine militärische Laufbahn, seine politischen Rivalitäten oder familiären Beziehungen betonen, widmet sich dies vorliegende Studie der Sinnfindung über Konstantin als Theologe sowie der Untersuchung der theologischen Beweggründe für seine Bekehrung und seine Herrschaft. Viele Experten sind mir vorangegangen, und ich gebe zu, dass ich nur auf den Schultern von Riesen stehe und hinter uns die Muster betrachte, die sich in deren Spur herausgebildet haben. Und obwohl ich überzeugt bin, dass ich der laufenden Diskussion über die Religion Konstantins einiges hinzuzufügen habe, hoffe ich aufrichtig, mein bescheidener Beitrag sei ein nützlicher Funke, der anderen weitere Erleuchtung bringt.

Ich möchte es nicht versäumen, die "vielen Schulden" zu erwähnen, die ich während der Produktion dieses Buches gemacht habe. Besonderer Dank gebührt Dr. Joseph Early für seine Unterstützung des Projekts; Dr. John Hurtgen von der Universität Campbellville für seine Geduld und Förderung während meines Studiums; Dr. Pier Franco Beatrice von der Universität Padua für sein inspirierendes Stipendium und den hilfreichen Artikel, den er mir geschickt hat; Dr. Elizabeth Digeser von der Universität von Kalifornien für ihre unschätzbare Arbeit über Lactantius, an Sir Anthony Buzzard, Seth Ross, Atlanta Bible College und Jeff Grant für ihre großzügige Unterstützung meiner Forschung; an Dr. Dale Tuggy für seine vielen hilfreichen Empfehlungen und seinen wichtigen Artikel über den Monotheismus; an Menashe Israel, Brandon Duke und Andrew Davis für ihre sorgfältigen Rezensionen des Manuskripts; und vor allem an meine Frau Lauren, der dieses Buch gewidmet ist, für ihren guten Geist, ihre Stärke und ihre ewige Unterstützung. Meine Liebe ist mit euch allen.

Kegan A. Chandler, Rom, Italien, 2019

Einführung

Die Konstantin-Forschung und des Kaisers Streben nach dem Monotheismus

Es war ein unruhiger Oktoberabend im Jahr 312 n. Chr. und kurz vor einer Schlacht gegen seinen Schwager Maxentius, die über den Kurs der westlichen Zivilisation entscheiden sollte. "Kaiser Konstantin überlegte, auf welchen Gott er sich für Schutz und Hilfe verlassen konnte". Nachdem er über das traurige Schicksal aller polytheistischen Kaiser vor ihm nachgedacht hatte und einer dramatischen himmlischen Vision folgte, änderte er seinen Kurs und wurde ein christlicher Monotheist. So schreibt Eusebius in seinem *Leben Konstantins*.¹

Aber wie genau stimmt dieses Porträt?

Konstantins geschichtliche Bekehrung zur christlichen Religion - wann genau sie stattfand, warum sie stattfand und ob sie überhaupt stattfand - wird von den Gelehrten mindestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder diskutiert. Die offensichtliche Hinwendung des Kaisers zur Förderung des Christentums nach 312 n. Chr. und seine anschließenden Bemühungen um eine Lösung der Kontroversen um die Donatisten und Arianer wurden umgekehrt entweder als rein "politische" Handlungen oder, in Übereinstimmung mit Eusebius, als theologisch gelenkte Bemühungen eines aufrichtigen und orthodoxen Christen interpretiert.² Wieder andere Historiker haben in Konstantin sowohl einen politisch als auch religiös agilen Magistraten gesehen, der in seinem Reich an der Überbrückung der Kluft zwischen Heidentum und Christentum arbeitete.³ Doch was soll der moderne Student von dieser beunruhigenden Deutungsbreite halten? Und welche Hoffnung könnten wir hegen, dass ein weiteres

¹ Eusebius, *Vit. Const.* S. 27

² Eusebius, *Oration in Praise of Constantine*, 2, tr. Arthur C. McGiffert in *Nicene and Post Nicene Fathers*, Vol. 1 (Oxford: Parker and Company, 1890), 583.

³ Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops, the Politics of Intolerance*

Buch über Konstantin, nach anderthalb Jahrhunderten lebhafter Debatten, wieder für Klarheit sorgt?

Ich bin mir der Herausforderungen bewusst und insbesondere der Schwierigkeiten, die sich sowohl aus der Knappheit der historischen Quellen als auch aus ihrem politisch aufgeladenen Charakter ergeben. Dennoch versuche ich mit diesem Buch, die Religion Konstantins besser zu identifizieren, und zwar durch die Konzentration auf den Prozess, mit dem Konstantin das Christentum umarmte, und wie sich die ursprünglichen Gründe für diese Umarmung weiterhin in seiner Religionspolitik manifestierten. In den kommenden Kapiteln werde ich argumentieren, dass ein klareres Bild von Konstantins Bekehrung und den gesellschaftspolitischen Folgen gewonnen werden kann, wenn man sich auf das übergreifende theologische Metanarrativ konzentriert [Metanarrativ ist die Meistererzählung, mit der sich eine Kultur gemeinsame Sinnstrukturen schafft, Anm. d. Ü.], die, so denke ich, den wesentlichen Hintergrund des Konstantinischen Dramas bildet - eine grosse Geschichte über den Monotheismus. Wie ich zu zeigen hoffe, ist es genau dieser erzählerische Rahmen, der die Handlungen Konstantins mit ihrer sonst schwer fassbaren Bedeutung füllt. Die Erzählung verbindet die Aktionen Konstantins besser und in einem kohärenteren Interpretationsschema miteinander, als es meines Erachtens bisher erreicht wurde. Aber der Platz dieses Buches und sein Beitrag zum laufenden Dialog über einen der berühmtesten (und wohl wichtigsten) Konvertiten des Christentums muss im Lichte der verschiedenen Studien betrachtet werden, die mir unbestreitbar den Weg geebnet haben.

Widersprüchliche Porträts von Konstantins

Konstantins Religionspolitik wird durch verschiedene anspruchsvolle Beweislinien gekennzeichnet. Durch sie sind mindestens drei allgemeine Porträts des Mannes entstanden. Bevor wir mit der Erforschung der Geschichte des Monotheismus als hermeneutisches Werkzeug beginnen, skizzieren wir kurz diese drei Perspektiven.

Das erste Porträt umrahmt Konstantin als einen Mann, dessen Hinwendung zum Christentum allein durch das Interesse an politischer Macht motiviert war. Diese Sichtweise wurde vor allem vom Schweizer Historiker Jacob Burckhardt vertreten, dessen biographisches Werk *Die Zeit Constantins des Großen* (1853, revidiert 1880) einen intriganten Imperator darstellte, der die christlichen Massen zu politischen Zwecken manipulierte. Burckhardt zufolge sind Versuche, in das religiöse Bewusstsein des Kaisers einzudringen und Veränderungen in seinen theologischen Überzeugungen aufzuzeigen, "vergeblich", da Konstantin "ein im Wesentlichen unreligiöser Mensch war, einer, der völlig von seinem Ehrgeiz und seiner Herrschsucht verzehrt war" und "in Religionsfragen nicht nur inkonsequent, sondern 'absichtlich unlogisch' war".⁴

Inzwischen ist vielen Historikern klar geworden, dass nach der Epoche der Aufklärung Burckhardts Analyse letztlich auf einer künstlichen Dichotomie zwischen Politik und Religion beruhte, ein Paradigma, das weitgehend von den Unterschieden zwischen öffentlicher Politik und persönlicher Ethik inspiriert war.⁵ In der Tat sollten wir heute nicht mehr von Konstantins Bekehrung als einer

⁴ Hans A. Pohlsander zitierte J. Burckhardt in *Emperor Constantine*, 2. Ausg., 2004

⁵ Wie zu beobachten ist, ergriff nach der Aufklärung ein Geist der Privatisierung [oder Individualisierung] die Religion in der westlichen Kultur - im Wesentlichen eine Neigung, die Religion, die nach und nach als ein System individueller Ethik gegossen wurde, aus der Sphäre der öffentlichen Angelegenheiten herauszuhalten. Die Gründe dafür sind heftig debattiert worden. Siehe die einflussreiche Studie von B.R. Wilson, *Religion in Secular Society*; siehe auch die Arbeit von David Martin, *On Secularization, Towards a Revised General Theory*.

areligiösen und rein politischen Angelegenheit sprechen. Schließlich ist ein Markenzeichen der modernen westlichen Regierung die (wesentliche) Trennung von Kirche und Staat gewesen, aber im spätantiken Rom gab es diese deutliche Trennung nicht. Echte [kaiserliche] Frömmigkeit galt als Garant für bürgerlichen Wohlstand. Wie wir sehen, ist die Annahme, Konstantin sei irreligiös gewesen, unzureichend, denn die verfügbaren Daten lassen sich so miteinander nicht in Einklang bringen.

Das zweite Porträt hat Konstantin als "den ersten christlichen Kaiser" dargestellt, der die Christianisierung seines Reiches mutig vorantrieb und als "Kreuzritter", der offen eine kriegerische Haltung gegen das Heidentum einnahm. Diese Vision von Konstantin deckt sich eng mit dem von Eusebius skizzierten Bild des Kaisers, das ihn sowohl als einen echten Bekehrten als auch einen eifrigen Gegner des Heidentums darstellte.⁶ Dieses Porträt bleibt die offizielle Geschichte für viele Christen, wie auch für die in den östlich-orthodoxen Kirchen, die jedes Jahr das Fest des "Heiligen Konstantin" feiern.⁷ Kritiker dieses Bildes haben oft auf das augenfällig unchristliche Verhalten des Kaisers hingewiesen, wie z.B. die fortgesetzte Verwendung heidnischer Bilder und das wiederholte Blutvergießen unter seinen eigenen Familienmitgliedern, darunter die Ermordung mehrerer Schwager, seines Schwiegervaters, seines Neffen, seiner eigenen Frau Fausta und seines Lieblingssohnes Crispus.⁸ Paul

⁶ Eusebius, *Lobschrift* in *Das Leben Konstantins (Panegyrikus, 339 n.Chr.) Vit. Const.*

⁷ Der Festtag des Heiligen Konstantin ist der 21. Mai, den er mit seiner Mutter, der Heiligen Helena, teilt. In der orthodoxen Liturgie wird ihm weiterhin als *ισαπόστολος* (gleich den Aposteln) gedacht, was ihn, wie Thompson betont, faktisch über viele andere Kirchenväter und geistliche Gelehrte stellt; siehe Glen I. Thompson, *"From Sinner to Saint"*, 20 (*Vom Sünder zum Heiligen, auf der Suche nach einem konsistenten Konstantin*)

⁸ Konstantins unablässige und fortgesetzte Verwendung heidnischer Ikonen wird in dieser Studie einen großen Raum einnehmen. Während die Morde an seinen Schwiegereltern (den Kaisern Maxentius, Maximian und Licinius) im Zusammenhang mit politischer Rivalität und Bürgerkrieg stattfanden, bleiben die Umstände des Todes von Fausta und Crispus unklar. Für eine kurze Einführung in das Thema und die Auswirkungen, die diese Morde auf Konstantins Entscheidung gehabt haben könnten, seine Mutter Helena auf ihre berühmte Pilgerreise nach Jerusalem zu schicken, siehe James Carroll, *Constantine's Sword, 202-3. (Das Schwert Konstantins). Wie bereits gesagt*

Keresztes' Studie von 1981 ist emblematisch für die Versuche, das Eusebianische Porträt mit diesen häßlicheren Elementen aus Konstantins Vermächtnis zu versöhnen. Er kommt zu dem Schluß, daß "Konstantin zwar in seinem Leben kein perfekter Christ" und "in Fragen der Lehre nicht immer gut informiert war", er aber dennoch "ein aufrichtiger Christ, ein wahrhaft großer christlicher Kaiser und ein echter Apostel der christlichen Kirche" war.⁹ Mit solch leidenschaftlicher Verteidigung der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) Konstantins haben Keresztes und andere vielleicht nur das offenbart, was Kritiker als "leidenschaftliches Bedürfnis, den Katholizismus zu verteidigen"¹⁰ bezeichnet haben. Aber nicht alle Verteidigungen des Eusebianischen Porträts bekunden eine derartige Voreingenommenheit. Der prominente Klassiker Timothy D. Barnes zum Beispiel legt sein Hauptaugenmerk auf die Tatsache, dass Konstantin nicht bloß ein echter Bekehrter, sondern auch ein erbitterter Gegner der Heiden war.¹¹ Seit Anfang der 1980er Jahre hat Barnes energisch argumentiert, dass Konstantin eine aggressiv anti-heidnische Haltung eingenommen und sogar traditionelle Kulte verboten habe. Während die meisten modernen Gelehrten der Meinung sind, dass Konstantin letztlich keine größeren Veränderungen in der traditionellen Form des Gottesdienstes im Imperium vorgenommen hat,¹² berief sich Barnes 2011 erneut auf Beweise des heidnischen Epigrammatikers Palladas, um seine Ansicht zu untermauern.¹³ Diese Ansicht wurde zuerst vom Historiker Kevin Wilkinson geäußert. Barnes' Schlussfolgerung, dass Konstantin zu einem "Antiheiden" wurde, der während seiner

wurde: "Selbst wenn alle diese Hinrichtungen gerechtfertigt gewesen wären, wie einige von ihnen sicherlich waren, ist es eine erschreckende Liste" (Bush Coleman, *Constantine the Great*, 92).

⁹ Keresztes, *Constantine*, 8 und andere neuere Studien, wie die von Leithart, haben in ähnlicher Weise versucht, das Bild des Kaisers zu rehabilitieren, in der Hoffnung, das negative Vermächtnis aufzuheben, das ihm von Gelehrten wie dem Wiedertäufer und Theologen John Howard Yoder zugeschrieben wurde; siehe Leithart, *Defending Constantine*.

¹⁰ Siehe die Bewertung von Kee zur Keresztes Studie von 1981 in *Constantine Versus Christ*, 12.

¹¹ Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*; Barnes, *Constantine*

¹² Barnes, *Constantine*, 6, 10–11

¹³ Barnes, *Constantine*, x–xi. Siehe auch Wilkinson, "Palladas and the Age of Constantine," 36–60

Herrschaft das Heidentum allgemein verboten habe, muss jedoch qualifiziert werden. Wie wir sehen werden, hat sich Konstantin während seiner Karriere tatsächlich in seiner Haltung gegenüber der traditionellen Gottesverehrung verändert, aber das bedeutet nicht unbedingt, dass er sich von der heidnischen Welt abgeschottet oder dass er ein reines und unberührtes Christentum praktiziert hätte. Es beweist nicht einmal, dass Konstantin wirklich zum Christentum "konvertierte", so früh und so ordentlich, wie Barnes und andere, die seine Ansicht teilen, es glauben. Aus methodologischer Sicht hat Barnes argumentiert, dass die frühkonstantinische Propaganda ("Münzen prägen, Inschriften gravieren und Denkmäler errichten") dem Zeugnis von Eusebius und Lactantius über Konstantins Bekehrung den zweiten Platz einnehmen sollte.¹⁴ Aber können wir uns einen solch einseitigen Ansatz leisten? Es scheint klar zu sein, dass wir danach streben sollten, beiden Beweisströmungen, der heidnischen und der christlichen, das gleiche Gewicht beizumessen und ihre jeweilige Macht zu nutzen, um das Image von Konstantin genauer zu konkretisieren. Es könnte sich jedoch herausstellen, dass ein solcher Ansatz letztlich das Bild eines Mannes offenbart, der deutlich zwischen zwei Welten stand.

Diesem Ansatz folgend ist das dritte von Historikern angebotene Porträt des Kaisers das eines sowohl religiösen als auch politisch klugen Führers, der ernsthaft versuchte, die Kluft zwischen römischen Heiden und Christen zu überbrücken. Harold Drake und Elizabeth Digeser sind repräsentativ für ihre Perspektiven innerhalb dieses allgemeinen Ansatzes.¹⁵ Was Digeser mit ihrer Studie erreichte, war eine angemessene Berücksichtigung von Konstantins heidnischem Hintergrund, nämlich seiner Verbindung zum

¹⁴ Barnes, *Constantine*, 16-17. Barnes suggeriert, und darin hat er völlig Recht, dass Konstantins Propaganda voller Lügen über ihn selbst ist. Siehe Barnes, *Constantine*, 2-6, 54. Aber ist die Eusebianische Propaganda, der Barnes den Vorrang gibt, frei von Lügen über Konstantin?

¹⁵ Drake, *Constantine and the Bishops (Konstantin und die Bischöfe)*; Digeser, *Making of a Christian Empire (Die Entstehung eines christlichen Reiches)*. Digesers Werk hat Konstantins heidnischen Hintergrund und seine Beziehung zu seinem Berater Lactantius hervorgehoben, während sich Drakes Monographie weitgehend auf Konstantins nuanciertes Verhältnis zur Welt der christlichen Bischöfe konzentrierte.

heidnischen Monotheismus und Hermetismus [auch Hermetik oder Hermetizismus]. Sie enthüllte nicht nur den Einfluss von Konstantins Berater Lactantius auf die Religionspolitik des Kaisers, sondern auch, dass Lactantius Konstantin dem Hermetismus bewusst ausgesetzt hatte.¹⁶ Pier Franco Beatrice betrachtete in einer aussagekräftigen und revolutionären Studie die Konstantin zugeschriebene Urheberchaft des Wortes *homoousios* in Nicäa im Kontext dieses hermetischen Hintergrunds.¹⁷ Was Digeser und Beatrice erreichten, war ein neues Fenster zu den heidnischen Aspekten der Theologie Konstantins aufzustoßen und die Vision eines Kaisers zu erfassen, der glaubte, dass das Christentum durch die konzeptuellen und terminologischen Formen des Heidentums und des Gnostizismus ausgedrückt werden könne. Interessanterweise, obwohl die Schlussfolgerungen von Beatrice und Digeser in Bezug auf Konstantins hermetischen Hintergrund von der Fachwelt gut beachtet wurden, ist das nahezu völlige Schweigen zum Thema Hermetik [auch Hermetismus] in den jüngsten Konstantin-Monographien erschreckend und betäubend.¹⁸ Nicht nur Barnes hat

¹⁶ Die amerikanische Historikerin Elizabeth DePalma Digeser hat eine Reihe wichtiger Studien veröffentlicht, welche in die gleiche Richtung gehen: siehe Digeser, "Lactantius and Constantine's Letter," (*Laktanz und der Brief Konstantins*), und vor Kurzem "Platonismus in the Palace", 49-62.

¹⁷ Pier Franco Beatrice, "Word 'Homoousios,'" 243-72. [Der gr. Ausdruck *Homoousios* = Wesensgleichheit]

¹⁸ Zur Übereinstimmung mit Beatrices Schlussfolgerung, dass Konstantins gnostisch-hermetischer Hintergrund wahrscheinlich bei der Formulierung der *Homoousie* [gr. Wesensgleichheit] von Nicäa eine Rolle spielte, siehe Mitchell, *Church, Gospel, and Empire*, (Kirche, Evangelium und Imperium) 51-52. Siehe auch die Übereinstimmung mit Grillmeier, *From the Apostolic Age*, 109. Vgl. auch Digeser, "Platonism in the Palace", 53. Als er versuchte, Beatrice herauszufordern, argumentierte M. Edwards mit weitaus weniger Nachdruck, dass Alexander den Gebrauch von *homoousios* vor Nicäa sanktioniert habe und sich sogar dafür einsetzte, und dass Alexander zu Konstantins anti-arianischen christlichen Mentoren gehörte und sie auf ihren Rat hin einführte. Siehe M. Edwards, "Alexander of Alexandria", 482-502. Digeser hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass wir Edwards nicht folgen sollten, indem wir das Zeugnis von Ambrosius bevorzugen, der *in personam* nicht dabei war und dessen Bericht mehr als ein halbes Jahrhundert nach den Ereignissen eintraf. Digeser hat die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, dass selbst Athanasius, bestimmt kein Freund von Eusebius, angeblich das Eusebianische Zeugnis akzeptierte (Digeser,

diese Beweise komplett ignoriert, auch in keiner der folgenden Monographien wurde Konstantins Beziehung zum hermetischen Korpus angemessen untersucht: Odahl, Pohlsander, Veyne, Stephenson, Van Dam, Harries und Lenski.¹⁹ In ihren Untersuchungen haben Drake, Bardill und Potter zwar speziell die Ausdrucksweise in Konstantins Propaganda [seine religiöse Ideologie] in Bezug auf *the Divine Mind* (den Gottesgedanken oder die Gottesidee, lat. *numen*) erwähnt, sind jedoch ebenfalls über den hermetischen Hintergrund hinweggeglitten.²⁰ Die durch Beatrice und Digeser geöffnete Tür weist offenbar eine Hemmschwelle zum heidnischen Hintergrund Konstantins auf, die zu überschreiten leider bisher nur wenige wagten. In der vorliegenden Studie soll das Thema des "Gottesgedankens" vorrangig behandelt werden. Wenn wir hoffen, eine tiefere Art der Bekehrung Konstantins zu entdecken, müssen wir unbedingt in des Kaisers heidnischem "Mutterboden" graben und suchen.

Unsere Prämisse

Da die Bandbreite der Perspektiven in der Konstantin-Forschung außerordentlich groß ist, wird es hilfreich sein, im Voraus zu wissen, wie dieses Buch in das Spektrum passt. Ich gestehe, dass in der

"*Platonism in the Palace*", 51). Mehr über Konstantin und den Gebrauch von *homoousios* von Nizäa wird in den kommenden Kapiteln ausgeführt.

¹⁹ Charles Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 123; Hans A. Pohlsander, *Emperor Constantine*; Paul Veyne, *When Our World Became Christian*; Paul Stephenson, *Constantine*; Raymond Van Dam, *Remember Constantine at the Milvian Bridge*; Jill Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363*; Noel Lenski, *Constantine and the Cities*. Diese Quellen sind nur auf Englisch verfügbar.

²⁰ Drake, *Constantine and the Bishops*; Bardill, *Constantine*; Potter, *Constantine the Emperor*. [Verschiedene Übersetzungen auf Deutsch des Ausdrucks *the Divine Mind* sind schwierig jedoch möglich. Hier ist eine Auswahl davon: Das Denken Gottes, der Göttliche Geist, die Gottesidee, der Gottesgedanke, das Gottesprinzip und viele mehr. Das englische Wort *mind* geht auf das Hochmittelalter zurück und bedeutete Gefühl, Wille, Denken, Vernunft; am ehesten ist es mit dem alt-germanischen Wort *Minne*, d.h. Liebe oder liebe Erinnerung verwandt. Eine etymologische Verbindung zum lateinischen *mens* ist ebenfalls gegeben, ein Begriff, der Seele oder Gemüt bedeutet. Anm.d.Ü.]

vorliegenden Studie das von Burckhardt verfochtene Konstantin-Porträt - dasjenige eines unreligiösen Menschen - als nicht mehr angemessen behandelt wird.²¹ Das zweite Porträt - das eines aufrichtigen Christen und vehementen Antiheiden - welches Barnes am eindringlichsten fördert, wird in mehreren Punkten hinterfragt. Das dritte Porträt - im Wesentlichen das Bild eines religiösen Synkretisten - soll erforscht, geklärt und schließlich verfeinert werden. In der Tat ist es das letztgenannte Porträt, das meines Erachtens das beste Substrat bietet, auf dem man aufbauen kann. Ich denke, dass die Untersuchung der Gründe für Konstantins Bekehrung eine weitere Verfeinerung benötigt. Wegen des begrenzten Umfangs dieses Buches umgehe ich bewusst die allseits beliebte Frage, ob Konstantins Engagement für die Kirche letztlich dem christlichen Glauben zuträglich oder gar abträglich war. Peter Leithart versuchte in seinem Werk "*Defending Constantine*", mit der Verteidigung Konstantins also, die während langer Zeit vertretene Hypothese in Frage zu stellen, ob Konstantins Bekehrung (oder genauer gesagt, die daraus folgende Vermählung von Kirche und Staat), die "Konstantinische Wende", welche die Entwicklung in eine negative Richtung gelenkt habe.²² Leitharts Vorschlag hat in den letzten Jahren eine Flut von vehementen Gegenargumenten ausgelöst, und es ist nicht mein Ziel, diese Auseinandersetzungen zu rekapitulieren. Da es sich hier um ein Buch über Konstantins Bekehrung handelt, in dem es um Geschichte geht und nicht unbedingt um die theologische Bedeutung dieser Geschichte, gebe ich absichtlich keinen Kommentar dazu ab, ob Konstantins Bekehrung letztlich für das Christentum gut oder schlecht war. Zweifellos verleiht die vorliegende Studie dieser wichtigen Debatte Auftrieb, aber ich überlasse es dem Leser und der Leserin, eigene Schlussfolgerungen zu ziehen.

Wie soll dieses Buch sein Ziel erreichen, die Natur der Bekehrung Konstantins wiederzuentdecken? Während in den letzten Jahrzehnten durch das sorgfältige Studium mehrerer flinker Historiker bereits viel Licht ins Dunkel gekommen ist (deren

²¹ Siehe Barnes, *Constantine*, 10–11; siehe auch M. Edwards, "Pagan and Christian Monotheism," 224, Nr. 20; sowie Drake, *Constantine and the Bishops*, 11–14.

²² Leithart, *Defending Constantine*.

Ausführungen ich zugegebenermaßen dankbar lese), glaube ich, dass durch eine erneute Betrachtung der Konstantinischen Quellen (Münzen) noch mehr Klarheit erreicht werden kann. Zudem wird das weitere Studium von Denkmälern, Reden und Biographien, im Licht der heidnischen und christlichen Geschichtsschreibung, Konstantins Selbstverständnis im Kontext dieser Geschichte, seine Beziehung zu seinem Berater Laktanz, die hermetischen Schriften und Tendenzen im "heidnischen" Monotheismus, erhellen. Das Bild von Konstantin, das letztlich auftauchen wird, ist das eines tief religiösen Mannes, der sich schließlich auf der großen Suche nach der Wiederbelebung eines ursprünglichen Monotheismus im Römischen Reich befand. In den kommenden Kapiteln werde ich darlegen, dass Konstantin glaubte, dieser uralte Monotheismus sei einst die ursprüngliche Religion der gesamten Menschheit gewesen und dass er [der Glaube an einen Gott] seiner Meinung nach immer noch eine potenzielle Quelle ziviler Stabilität und Wohlstand für das Reich war. Ich werde ferner das Argument ins Feld führen, dass Konstantin sich selbst als den Hauptakteur des Höchsten Gottes verstand, als von Gott erwählt, um die wahre Religion und damit Gottes Gunst für die menschliche Rasse zurückzugewinnen. Konstantin wurde, wie wir sehen werden, sowohl von der christlichen als auch von der heidnischen Lehre zu dieser großen Erzählung inspiriert. Es ist diese überspannende Geschichte, die den notwendigen Kontext für die herausfordernde und kämpferische Religionspolitik des Kaisers liefert.

Modelle religiöser Bekehrung

So zentral die Frage dieses Buches ist, so einfach ist sie: *Warum hat Konstantin das Christentum angenommen?* Im Jahr 2011 behauptete Timothy D. Barnes, dass der psychologische Prozess, der zu Konstantins *Bekehrung* führte, für uns heutzutage sowohl unentdeckbar als auch unwichtig sei und vielleicht sogar für Konstantin selbst unklar war.²³ Dagegen wende ich ein, dass die Gründe für Konstantins Hinwendung zur christlichen Religion nicht nur wiederauffindbar, sondern entscheidend sind für das richtige Verständnis des Verlaufs seiner weiteren Karriere und den

²³ Barnes, *Constantine*, 80

unglaublichen Statuswechsel des Christentums während seiner Regierungszeit (nach 312).

Doch wo sollen wir mit einer Neubeurteilung der Bekehrung Konstantins beginnen? Zunächst müssen wir fragen, was religiöse Bekehrung ist. Der berühmte Religionswissenschaftler A. D. Nock (1902-1963) definierte in seiner einflussreichen Studie über die Natur religiöser Bekehrung in der Spätantike, Bekehrung als "die Neuorientierung der Seele eines Menschen, seine bewusste Hinwendung von der Gleichgültigkeit oder von einer früheren Form der Frömmigkeit zu einer anderen, eine Hinwendung, die das Bewusstsein impliziert, dass das Alte falsch war und das Neue richtig ist."²⁴ In diesem Licht betrachtet reicht es für eine Bekehrung nicht aus, einfach neue Überzeugungen hinzuzufügen, ohne etwas aufzugeben; das Zeichen der Bekehrung scheint der wirkliche Austausch eines Prinzipienkomplexes gegen einen anderen zu sein. Aber "Bekehrung" scheint viel mehr als eine simple intellektuelle Transaktion zu sein. Wir sehen Bekehrung als etwas, das als Folge von moralischen oder emotionalen Turbulenzen geschieht, und zumindest im Kontext des Christentums beschwören wir oft Vorstellungen von Sünde und Schuld herauf.

Ich vermute, dass einer der Gründe, warum Konstantins Bekehrung in der Geschichte der Konstantin-Forschung so schwer nachzuvollziehen zu sein scheint, auf gewisse Mutmaßungen zurückgeführt werden kann. Diese Annahmen bestimmen, wie eine religiöse Bekehrung auszusehen hat. Während vieler Generationen wurde über die Erfahrungen anderer berühmter christlicher Konvertiten nachgedacht, wie des Apostels Paulus († ca. 64 n. Chr.) und des Augustinus von Hippo († 430 n. Chr.). Diese Berichte haben unsere Erwartungen vielleicht in unangemessener Weise geprägt. In der Tat ist im westlichen Bewusstsein die visionäre Begegnung des Paulus mit Jesus auf dem Weg nach Damaskus ein beständiger Bezugspunkt für religiöse Bekehrung geblieben.²⁵ Das "Erlebnis auf der Straße nach

²⁴ Arthur Darby Nock, *Conversion*, 7. Siehe auch die ebenso einflussreiche Studie von William James (1842-1910), *Varieties of Religious Experience* über die Verschiedenheit religiöser Erfahrungen und Erlebnisse.

²⁵ App 9,1-22. Das Damaskuserlebnis. Im Leben von Menschen können sich Ansichten und Verhaltensweisen um 180 Grad drehen! Das berühmte

Damaskus" strahlt bis in unsere Zeit aus und illustriert die plötzliche Umkehr im Leben eines Menschen, dessen Glaubensprinzipien gravierend ins Wanken geraten waren. Die Beziehung zwischen dem dramatischen Erlebnis von Paulus und dem Bericht des Eusebius über die Bekehrung Konstantins im Jahr 312 ist augenfällig: Beide Ereignisse haben nicht nur eine Spontanoffenbarung und eine Jesus-Vision gemeinsam, sondern beide Geschichten fassen die Bekehrung ihrer Hauptperson an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt zusammen. Für viele Christen spiegelt Eusebius' Geschichte über den Kaiser genau die Art von christlicher Bekehrungserfahrung wider, auf welche sie die Geschichte des Paulus im Neuen Testament mental konditioniert hat.

Andererseits scheint Augustins emotional traumatische Hinwendung zum Christentum im Jahre 386, über die in seinen Bekenntnissen (*Confessiones*) berichtet wird, die zusätzlichen Vorstellungen von Sünde und Schuld, die wir in diesem Zusammenhang zu erwarten gewohnt sind, ebenso gefördert zu haben. Einige Konstantin-Gelehrte sind überzeugt, dass bei einer echten Bekehrung stets ein seelisches Trauma eine entscheidende Rolle spielt. Aufgrund der Tatsache, dass Konstantins Erfahrung aber eher wie eine rationale Berechnung als eine "emotionale Krise" anmutet, kommen sie zum Schluss, dass er unmöglich jemals Christ geworden sein kann.²⁶ Alistair Kee zum Beispiel stellte die Erfahrung Augustins derjenigen des Kaisers gegenüber: Augustin hatte mit Fragen der Moral gekämpft, wurde der Sünde überführt und hatte "großen Tumult" in seiner "inneren Wohnung".²⁷ Der Tag, an dem Augustin getauft wurde, war der Tag, an dem diese religiöse und emotionale Krise gelöst wurde, und laut Kee wird diese Lösung "Bekehrung" genannt. "Es gibt keinen Hinweis darauf", sagt er, "dass Konstantin eine Erfahrung gemacht hat, welche derjenigen von Augustin auch nur im Entferntesten ähnelt".²⁸ Doch befriedigen die Beispiele von Paulus und Augustin als Archetypen religiöser Bekehrung wirklich die ganze Bandbreite möglicher Umkehr-Erfahrungen?

Beispiel ist das des Apostels Paulus. „Er wurde vom Saulus zum Paulus!“ ist in der deutschen Sprache ein ziemlich bekannter Spruch. Anm. d. Ü.

²⁶ Alistair Kee, *Constantine Versus Christ*, 16–17

²⁷ Augustinus, *Confessiones*, 7.8

²⁸ Alistair Kee, *Constantine Versus Christ*, 13

Die Erwartungen von Kee, die sich genau auf diese Archetypen gründen, stellen einen überholten und wenig hilfreichen Ansatz dar. Das obige Modell, das nach einer singulären und plötzlichen Erfahrung, einer 180-Grad-Änderung im Denken oder Verhalten und vielleicht einem moralischen oder emotionalen Trauma sucht, passt gut in das, was moderne Psychologen als das "ältere Paradigma" in der Psychologie der religiösen Bekehrung identifizieren. In diesem psychologischen Rahmen wurde Bekehrung oft sowohl als "plötzliche 180-Grad-Kehrtwendung in der religiösen Weltanschauung" wie auch als ein emotional getriebener Prozess dargestellt, der eine "strenge Theologie von Sünde und Schuld" widerspiegelt.²⁹ Beim Lesen der Beweise dieses älteren Paradigmas waren viele Gelehrte bereit, einen einzigen Wendepunkt im Glauben Konstantins zu erkennen, einen *Moment* der Bekehrung. Die meisten einigten sich auf die berühmte Vision des Kaisers vom Kreuz am Himmel (oder vielleicht war es ein anderes christliches Symbol?), die Konstantin vor seiner berühmten Schlacht sah, wie Eusebius berichtete. So ist es nicht verwunderlich, dass viele Studien über Konstantin prompt in Schwierigkeiten gerieten, als sie sich mit des Kaisers fortgesetzten Verwendung von heidnischer Symbolik lange nach seiner angeblichen "Bekehrung" zum Christentum im Jahre 312 befassten.³⁰

Auch wenn andere Modelle zur Interpretation der Erfahrungen Konstantins zur Verfügung stehen, versteht man heute in der religiösen Konversion in der Regel als einen intellektuellen und schrittweisen Prozess.³¹ In der Tat, seit den 1960er Jahren konzentrieren sich Sozialpsychologen mehr auf "allmähliche Bekehrungen", bei denen der Konvertit nicht als passiv und emotional getrieben, sondern als ein Individuum gesehen wird, das mit Absicht und aus Überlegung handelt.³² In diesem Paradigma [Muster] liegt die Betonung auf dem bewussten Streben der Person nach einem *Ziel*, und die Bekehrung kommt letztlich durch aktives Forschen und Studieren

²⁹ Keri and Sleiman, "Religious Conversion to Christianity," 3; Drake, *Constantine and the Bishops*, 187

³⁰ Drake, *Constantine and the Bishops*, 188

³¹ Siehe Francis L. Stricklands einflussreiches Werk betreffend das klassische Verständnis von spontaner Konversion im Gegensatz zum Modell des graduellen Sinneswandels, *Psychology of Religious Experience*

³² A. Stout & S. Dein, "Religious Conversion and Self Transformation," 30.

zustande.³³ Dieser Prozess kann ein religiöses Erwachen oder eine Reihe solcher Momente [sogenannter Aha-Erlebnisse] während des gesamten Lebens des Subjekts beinhalten. Diese können zu großen Veränderungen der persönlichen Überzeugungen führen. Eines der Hauptmerkmale dieses Bekehrungsparadigmas ist nach Ansicht moderner Fachleute die "Sinnfindung des Subjekts unter dem Aspekt der fortgesetzten 'Suche' ".³⁴

Diesem psychologischen Modell folgend werde ich argumentieren, dass Konstantins Bekehrung zum Christentum nicht das Ergebnis einer plötzlichen, einschneidenden Erfahrung (wie einer himmlischen Vision) war, sondern tatsächlich das Ergebnis eines intellektuellen und allmählichen Prozesses, der durch Konstantins eigene bewusste religiöse Suche erreicht wurde. Die Definition von "Bekehrung" als eine plötzliche und emotionsgetriebene "Rechts-um-Kehrt-Wendung" von früheren Überzeugungen wird sich letztlich als unzureichend für die Beschreibung von Konstantins Erfahrung erweisen. Es ist ebenso irreführend anzunehmen, dass Konstantins Bekehrung nicht echt gewesen wäre, weil Konstantins Hinwendung zum christlichen Gott eine vorausgegangene "emotionale Krise" zu fehlen scheint, die derjenigen Augustins ähnelt. Angesichts der folgenden Beweise ist es angemessener, Konstantins religiösen Weg als eine Reise, und zwar eine Reise mit mehreren wichtigen Stationen entlang des Weges zu bezeichnen. Dabei ist wichtig herauszufinden, woher Konstantin kam und wohin er schließlich ging.

Barnes argumentierte, wirklich wichtig sei die einfache Tatsache, dass Konstantin Christ geworden ist. Digeser stellte demgegenüber zu Recht klar, dass "die Kernfrage nicht darin besteht, ob Konstantin Christ geworden ist, sondern darin, zu verstehen, *welche Art Christ* er geworden ist". Der hermetische Rahmen, in dem Konstantin sein Christentum artikuliert, zeigt ein ganz anderes Porträt des Kaisers als das, welches Eusebius in seinem "Leben des Konstantin" malt.³⁵ Der Kaiser näherte sich dem Christentum eindeutig aus dem Hintergrund der heidnischen Welt, und sein Auszug aus jener Welt wird sich als viel gradueller und intellektuell motivierter herausstellen als

³³ Hood et al., *Psychology of Religion*, 215

³⁴ A. Stout & S. Dein, "Religious Conversion and Self Transformation," 30

³⁵ Digeser, "Platonism in the Palace," 55

derjenige, welcher viele frühere Studien erlaubt haben. Möglicherweise entdecken wir, dass er überhaupt nie ganz aus dieser Welt herausgekommen ist.

Aber allein die Feststellung, dass Konstantins Bekehrung ein schrittweiser Prozess war, löst das Problem, wie dieser Prozess begann, auch nicht. Wenn der Ausgangspunkt nicht in einer plötzlichen visionären Erfahrung im Jahre 312 war, sondern in einer intellektuellen Suche zu finden ist, müssen wir den Anstoß und die Natur dieser Suche aufdecken. Bei der Verfolgung von Konstantins Suche werden wir letztlich zumindest den Umriss des psychologischen Prozesses hinter seiner Bekehrung entdecken, von dem Barnes behauptete, er sei unentdeckbar, unwichtig und sogar Konstantin selbst unklar. Was wir finden, wird nicht nur die persönliche religiöse Reise des berühmtesten und umstrittensten Imperators des 4. Jahrhunderts beleuchten, sondern auch den Aufstieg des orthodoxen Christentums, welches unbestreitbar seinen unvergleichlichen Platz im Teppich der westlichen Zivilisation dem Kaiser Konstantin verdankt.

1. Die Herausforderung des Monotheismus

Die Überlieferung platziert die dramatische Hinwendung Konstantins zur Gottheit des Christentums ins Jahr 312 A.D. Wie Harold Drake in seiner viel beachteten Studie aus dem Jahr 2000 folgerte, "scheint der Heide Konstantin schon vor 312 ein Monotheist gewesen zu sein".³⁶ Sogleich fragt man sich, was genau ist *heidnischer* Monotheismus? Und - in der Ära der Spätantike - was waren die Unterschiede oder gab es Ähnlichkeiten zwischen dem heidnischen und dem Christlichen Monotheismus (dem Glauben an einen Gott)?

Es steht außer Frage, dass der größte Teil der gegenwärtigen Verwirrung über den Monotheismus auf einem terminologischen Durcheinander beruht: Was genau meinen wir, wenn wir eine Religion als "monotheistisch" bezeichnen?"³⁷ Viele Geschichts- und Religionswissenschaftler gehen oft von einer modernen Definition des Monotheismus aus, in der nur *eine* Gottheit existiert. Aber dies ist ein wenig hilfreicher Leitfaden. Wie John McKenzie einmal bemerkte, war selbst im uralten Monotheismus, der in der hebräischen Bibel beschrieben wird, "die Frage nicht, ob es nur einen einzigen Elohim gibt, sondern ob es überhaupt Elohim gibt, der oder die gleich wie Jahwe sind."³⁸ Ebenso hat Michael S. Heiser gezeigt, dass der althergebrachte israelitische Monotheismus und das nachfolgende Judentum in der untersuchten römischen Ära eine Vielzahl von Gottheiten unter dem einen Gott zuließ.³⁹ Aber waren diese Gottheiten wirklich Gottheiten [Divinitäten]? Unsere endgültige Definition des Monotheismus scheint sehr stark davon abzuhängen, was wir meinen, wenn wir ein Wesen als "Gott", "Gottheit" oder "göttliches Wesen" beschreiben. In diesem Licht ist leicht zu erkennen, wie die bemerkenswerte, in diesem Gespräch erforderliche Nuancierung und

³⁶ Drake, *Constantine and the Bishops*, 189

³⁷ Für eine Zusammenfassung dieser Dinge, siehe Michael S. Heiser, "Monotheism," 1-30

³⁸ John L. McKenzie, "Aspects of Old Testament Thought," 1287

³⁹ Heiser, "Monotheism," 1-30

das starke Spannungsfeld des Themas zu weiteren Missverständnissen führen können.

Heiser hat weitgehend Recht, wenn er zum Schluss kommt, dass sich unsere moderne Terminologie (betreffend Monotheismus, Monolatrie, Henotheismus, Polytheismus) infolge der sich ändernden Definitionen, als unzulänglich erweist. Wir sollten stattdessen einfach beschreiben, was gewisse alte Völker über Gott glaubten.⁴⁰ Bestimmt eine edle Absicht, die sich aber oft als unpraktisch herausstellt. Sowohl die breite Öffentlichkeit als auch die Gelehrtenwelt sind noch nicht bereit, das Wort "Monotheismus" aufzugeben.

Um den Begriff "Monotheismus" zu retten, müssen wir möglicherweise ein anderes Wort opfern: Polytheismus. Dale Tuggy schlägt in seinem wichtigen Artikel vor, die seit langem bestehende ("verwirrte und verwirrende") Trichotomie Monotheismus-Polytheismus-Atheismus durch eine neue Trichotomie Monotheismus-Polydeismus-Atheismus zu ersetzen.⁴¹ Tuggy argumentiert und kommt zum Schluss, dass wir, da das Wort "Gott" mehrdeutig ist, zwischen einem *Gott*, einer *Gottheit* und einer *höchsten Realität* [als ultimative Wirklichkeit] unterscheiden müssen. Zum Beispiel muss die persönliche Jahweh-Figur der Bibel als Gott qualifiziert werden; die biblischen Engel und Dämonen sind übernatürliche Persönlichkeiten, die Jahweh untergeordnet sind. Sie sind als Gottheiten zu qualifizieren; das *höchste Prinzip* der platonischen Philosophie, das unpersönlich zu sein scheint und somit weder als ein Gott noch eine Gottheit gilt, wäre als eine ultimative Realität vorstellbar.

"Während Gottheit Divinität impliziert", sagt Tuggy, "impliziert Göttlichkeit nicht unbedingt Gott, obwohl Gottheit mit Gott vereinbar ist"⁴² Mit anderen Worten, alle Götter sind Gottheiten, aber nicht alle Gottheiten sind Götter.⁴³ Der Unterschied zwischen einem Gott und einer einfachen Gottheit ist, dass Gott ein ultimativ höchstes Wesen ist. Gott ist die Quelle aller Dinge. Gott ist der unerschaffene Kreator. Es gibt nichts Höheres als Gott. Eine Gottheit kann oder kann auch

⁴⁰ Ebd., 27

⁴¹ Tuggy, *On Counting Gods*, 188-213

⁴² Ebd., *On Counting Gods*, 194

⁴³ Ebd., 197

nicht ein höheres Wesen über sich haben. So betrachtet ist Jahweh der Bibel Gott - nichts und niemand ist über Gott, weder in der Vergangenheit, in der Gegenwart noch in der Zukunft - Gott ist ewig.

Als Kontrast dazu hatte Zeus einen Vater, Cronos, und sitzt gegenwärtig an der Spitze des griechischen Pantheons, lediglich weil er andere Gottheiten hinausgeworfen hat. Paula Fredriksen fasst auf ihre Weise Monotheismus zusammen, als "Hoher Gott an der Spitze".⁴⁴ Vorsicht ist geboten mit solchen Wortkapseln. Monotheismus ist nur, wenn der Hohe Gott das ultimative Wesen ist, und nicht nur, wenn es sich um eine Gottheit handelt, welche die Vormachtstellung errungen hat, weil sie andere Gottheiten [in dieser Hierarchie] besiegte.

Im Lichte der Abgrenzungen von Tuggy können wir mit etwas mehr Klarheit über Dinge sprechen, die Menschen glauben. Jemand der an die Existenz einer *einzigsten Gottheit* glaubt, könnte als Monotheist oder Monodeist bezeichnet werden. Demgegenüber gilt ein Mensch (in diesem Fall ein Heide, ohne abwertend zu sein) als Polytheist. Ein christlicher Mensch, der an Jahweh glaubt, sowie an ein Engelheer und/oder auch die Dämonenwelt, wäre immer noch ein Monotheist, aber im strikten Sinne des Wortes wäre er auch ein Polydeist. Damit kommt zum Ausdruck, dass dieser Mensch eine Vielfalt von Gottheiten oder Divinitäten [geordnet in einer hierarchischen Struktur] für Wirklichkeit hält. Tuggy beschreibt ihn als einen monotheistischen Polydeisten.⁴⁵

Während Heiser sich damit begnügen mag, den "Monotheismus" ganz aufzugeben, werde ich im Lichte von Tuggys hilfreichen Differenzierungen weiterhin den "Monotheismus" als Oberbegriff verwenden, der sowohl Theologien beschreibt, in denen ein Höchster Gott die einzige Gottheit ist, die existiert (Monodeismus), als auch Theologien, die sowohl einen Obersten Gott als auch eine Vielzahl rangmäßig untergeordneter Gottheiten postulieren (monotheistischer Polydeismus).⁴⁶ In der Spätantike wurde dieser umfassendere

⁴⁴ Fredriksen, *Review of Lord Jesus Christ*, 27 (*Betrachtungen über den Herrn Jesus Christus*)

⁴⁵ Tuggy, *On Counting Gods*, 205, 210 (*Götter zählen*)

⁴⁶ Ich sehe dies als eine Rückkehr zur ursprünglichen Bedeutung von ‚Monotheismus‘. In der Tat war in der Sprache des 17. Jahrhunderts der

Monotheismus sicherlich von verschiedenen Gruppen unterhalten, die jeweils ihre eigene Nuance einbrachten. Durch diese Linse beginnen wir im spätrömischen Reich, eine [artverwandte] Familie von "Monotheisten" unter dem Oberbegriff "Monotheismus" zu erkennen.

Biblischer Monotheismus

Ein Unterscheidungsmerkmal des von Juden und Christen weit verbreiteten Monotheismus, den wir als biblischen Monotheismus bezeichnen, war das Verbot der kultischen Verehrung anderer Gottheiten, ohne notwendigerweise deren Existenz zu leugnen. Dieses Verbot wurde aufgrund der inhärenten Unterlegenheit dieser Gottheiten gegenüber dem Höchsten Gott erlassen, da sie tatsächlich von ihm geschaffen wurden, sowie aufgrund biblischer Gebote des Höchsten Gottes, um ihre Verehrung zu vermeiden. Diese statusmässig geringeren Gottheiten waren nach Ansicht vieler Juden und Christen in Wirklichkeit sich maskierende Dämonen. Diese Dämonen könnten etwas mit den Wesenheiten zu tun haben, die von den Heiden verehrt wurden (natürlich ohne sich ihrer wahren, dämonischen Natur bewusst zu sein). Aber im Wesentlichen existierten die heidnischen Gottheiten, wie die Heiden sie sahen, nicht. Auf der anderen Seite existierte im biblischen Monotheismus eine Form von statusmässig geringeren Gottheiten unter dem einen Gott, und ein positiver Glaube an solche Wesen wird von den frühchristlichen Apologeten wiederholt bejaht.⁴⁷

Ausgerüstet mit dieser Klarheit des Begriffs können wir uns der Frage widmen, wie die Heiden des späteren Römischen Reichs den Monotheismus sahen und empfanden. Wiederum können uns dabei

Ausdruck ‚Monotheismus‘ nicht etwa ein Antonym zu ‚Polytheismus‘, sondern viel eher als ein Gegensatz zu ‚Atheismus‘, wie einige festgestellt haben. Ein ‚Monotheist‘ war jemand, der die Existenz Gottes bezeugte und glaubte, nicht jemand, der bestätigte, dass nur ein Einziger (eine Einheit) je ‚Gott‘ genannt werden konnte. Vgl. MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of Monotheism*, 1-21 (5. Buch Mose und die Bedeutung von ‚Monotheismus‘), sowie Heiser, *Monotheism*, 27.

⁴⁷ Beispielsweise Justin Martyr, *1. Apol.*, 5-6.

Ideen wie "monotheistischer Polydeismus" behilflich sein. Aber wie wir gleich entdecken werden, hatte Monotheismus, wie ihn die Heiden zum Ausdruck brachten, eine radikal andere Bedeutung als derjenige der Judeo-Christlichen Systeme.

Heidnischer Monotheismus

Eine kurze Übersicht über die moderne Debatte betreffend die Existenz des "heidnischen Monotheismus" ist hier angebracht. Der deutsche Philosoph Michael Frede (1940-2007) argumentierte schon 1999 zusammen mit Polymnia Athanassiadi in einem Buch, das inzwischen Berühmtheit erlangt hat, dass "in der Antike unter den Heiden Monotheismus weitverbreitet war".⁴⁸ Frede bezog sich in erster Linie auf "einen Geist des Monotheismus", den er in der griechischen Philosophie zu entdecken glaubte, aber fand es schließlich schwierig, zwischen den Positionen von Platon, Aristoteles, Zenon und den Christen zu differenzieren.⁴⁹ Sein Vorschlag erscheint ziemlich gewagt, dass Platoniker im Besonderen "in genau derselben Weise monotheistisch waren wie die Christen".⁵⁰ Fredes Ansicht gipfelt also darin, dass Juden und Christen Monotheisten waren, obwohl sie eine Schar von rangmäßig geringeren Divinitäten anerkannten, nämlich Engel und Dämonen, und dadurch mit der "Mehrheit" der Philosophen verwandt waren: auch sie erlaubten die Existenz von geringeren Gottheiten unter dem "höchsten Prinzip", d.h. unter "Gott".

Einige Gelehrte reagierten heftig auf Fredes Verwischung der Grenzen zwischen dem persönlichen Gott der biblischen Glaubensrichtungen und den ultimativen Realitäten der Philosophen. Fredes Mangel an Nuancierung wurde vor allem von Mark Edwards angegriffen, der argumentierte, Frede habe die Lehren der Philosophen missverstanden, die ihr "höchstes Prinzip" nie zum Gegenstand kultischer Verehrung gemacht hätten, wie die Juden und Christen den

⁴⁸ Frede, *The Case for Pagan Monotheism in Graeco-Roman Antiquity (Die Sache des Heidnischen Monotheismus in der Gräco-Römischen Antike)*, 41-67, nur auf Englisch verfügbar.

⁴⁹ Ebd., 41.

⁵⁰ Ebd., 67.

persönlichen Gott. Plotinus zum Beispiel machte das Prinzip des Einen nie zu einem wirklich persönlichen Wesen, und für Edwards, für den der Monotheismus eine religiöse Haltung gegenüber *einem* Gott erfordert, war "der Eine" von Plotinus zu abstrakt, um ihn genau zu bestimmen.

Auf diese Kritik reagierte Frede 2010 mit dem Argument, dass es einfach nicht zutreffe, "dass ein Philosoph, nur weil er theoretisch an ein bestimmtes "Prinzip" glaubt, diesem "Prinzip" gegenüber nicht die gebührende Haltung einnehmen kann, nämlich im Falle Gottes die Haltung einer religiösen Verehrung".⁵¹ In seinen Augen drückt Plotinus klar eine religiöse Haltung gegenüber dem Einen aus.⁵² Falls dies richtig ist, und wenn die religiöse Haltung das Kennzeichen des Monotheismus ist, was macht es dann für einen Unterschied, wenn der eine Anbeter diesen Gott für mehr oder weniger abstrakt oder ein anderer Verehrer diesen Gott mehr oder weniger für persönlich hält?

In gewisser Hinsicht sehe ich, dass Edwards' Bedenken berechtigt waren: Irgendwo muss eine Linie gezogen werden, was als Monotheismus gilt und was nicht. Aber Edwards' Schlussfolgerung, dass es den "heidnischen Monotheismus" schlicht und einfach nie gegeben habe, war eindeutig eine Überreaktion.⁵³ Wie können wir

⁵¹ Ebd., 67.

⁵² "Man sieht dies z.B. in Plotins Enneaden [*Über die Freiheit und den Willen des Einen*, 6.8], wie Plotinus unter anderem versucht, uns von einer blasphemischen Ansicht über den Einen oder Gott abzubringen, nämlich dass Gott das tut, was er aufgrund seiner Natur notwendigerweise tut" (aus Frede, *The Case for Pagan Monotheism*, 67.)

⁵³ Siehe Edwards, "*Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*," (*Heidnischer und christlicher Monotheismus im Zeitalter Konstantins*) 211-235. Frede antwortete 2010 auf Edwards und argumentierte gegen eine Definition des Monotheismus, welche ausschließlich jüdische und christliche Ausdrücke zulässt. Siehe Frede, "*The Case for Pagan Monotheism*" (*Die Sache des heidnischen Monotheismus*), 53-81. Fredes Analyse zeigt, wie wichtig für uns Tuggys Unterscheidung zwischen einem "Gott" und einer "Gottheit" ist; der Monotheismus griechischer Philosophen [wie z.B. Chrysipp 281-204 v.Chr.] wäre für mehr Gelehrte offensichtlicher, wenn nur diese alten Denker einen anderen Begriff gehabt hätten, um den Unterschied zwischen diesen göttlichen Wesen und den Menschen zu markieren" (Frede, "*The Case for Pagan Monotheism*", 74). Auch Timothy Barnes unterstützte Frede in seinem Werk "*Monotheists*

sowohl diejenigen Gelehrten zufriedenstellen, die jemanden wie Plotinus nicht als Monotheisten anerkennen wollen, als auch diejenigen, die weiterhin auf der historischen Realität des "heidnischen Monotheismus" beharren? Es könnte hilfreich sein, einen Mittelweg zwischen den Positionen von Edwards und Frede zu finden, indem wir unsere Definition von "Monotheismus" so verengen, dass wir jene Systeme ausschließen, die eine unpersönliche letztendliche Realität [ein höchstes Prinzip] postulieren, aber auch jene Systeme einschließen, die an ein persönliches Höchstes Wesen glauben.

In diesem Licht betrachtet können wir leicht die Präsenz eines solchen Monotheismus unter den Heiden der Spätantike, gemäss Edwards, erkennen. Zum Beispiel haben John Whittaker und Frederick Brenk überzeugend dargelegt, dass der Platoniker Plutarch († 120 n. Chr.), nicht nur ein Ultimist [Ultimismus ist die quasireligiöse Annahme, dass es ein ultimatives Phänomen gibt, welches die Quelle des Guten ist. Anm. d. Ü.], sondern ein Monotheist war, der in seinem Denken dem jüdischen Philon († 50 n. Chr.) verwandt ist.⁵⁴ Der viel diskutierte Kult des Theos Hypsistos, der vor allem von Stephen Mitchell analysiert wurde, liefert wahrscheinlich ein weiteres Beispiel für Monotheismus in der heidnischen Welt.⁵⁵ Im weiteren Verlauf dieser

All" (142-153). Neben Frede stellte auch Van Nuffelen den "heidnischen Monotheismus" als einen umfassenderen Begriff für monotheistische griechisch-römische Tendenzen vor. Siehe Peter Van Nuffelen, "*Pagan Monotheism as Religious Phenomenon*", 13-33

⁵⁴ Whittaker, "*Ammonius on the Delphic E*", 185-192; Brenk "*Philo and Plutarch*", 79-92

⁵⁵ Mitchell, "Cult of Theos Hypsistos", 81-148. Die Debatte über die Existenz dieses Kultes wurde 1987 mit der Veröffentlichung von Inschriften von Aphrodisias wiederbelebt, in denen Personen als θεοσέβης (*Gottesanbeter*) bezeichnet werden; für eine Einführung siehe D.-A. Koch, "*God-Fearers Between Facts and Fiction*", 62-90 (Deutsch: Proselyten und Gottesfürchtige als Hörer der Reden von Apostelgeschichte 2 und 13). Mitchell hat argumentiert, dass die im Buch der Apostelgeschichte (Apg 13,16, 26) erwähnten "Gottesverehrer" oder "Gottesanbeter" (φοβούμενος τον Θεόν oder θεοσέβης = *Gottesfürchtige*) Mitglieder des Hypsistos-Kultes waren; obwohl er 2010 diese seine frühere Einschätzung dahingehend revidiert hat, dass die Gottesverehrer mit den Hypsistarii lediglich "sehr eng verwandt" sind; siehe Mitchell, "*Further Thoughts on the Cult*", 196. Es wurde viel über die LXX-Übersetzung vom hebräischen "*El Elyon*" (der

Studie werden wir sowohl den römischen Sonnenkult des *Sol Invictus* als auch die hermetische Tradition der griechisch-ägyptischen Religionsphilosophie eingehend untersuchen, Traditionen, mit denen Konstantin vertraut war und die auch eindeutig im Bereich des persönlichen Monotheismus stehen.

Unterschiede des heidnischen Monotheismus

Ich identifiziere mindestens drei Arten von Monotheismus, die in monotheistischen heidnischen Kreisen im Römischen Reich vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert n. Chr. verbreitet waren.⁵⁶ Jeder dieser heidnischen Monotheismen ging davon aus, dass es ein persönliches höchstes Wesen gibt, das keinen Vater und keinen Ursprung [bzw. Anfang] hat, aber jeder dieser Monotheismen

Allerhöchste Gott) als *θεὸς ὑψιστος*. Einige sehen dies als eine Hinwendung zu einem universelleren (heidnischen) Monotheismus; anderen schien dies nur eine "Verhandlung" an den Grenzen der jüdischen und hellenistischen Gemeinden zu sein; siehe J. Lanckau, "Hypsistos", 847-875 [hier sinngemäß zusammengefasst und übersetzt]: "Der Kult des Hypsistos war nicht einheitlich, sondern von verschiedenen Kräften geprägt und von Situation zu Situation unterschiedlich ausgeformt . . . Der jüdische Gebrauch von Hypsistos versuchte, exklusive Vorstellungen von JHWH in *dieses* Umfeld einzubringen". [Die Hypsistarii (gr. *ὑψιστῆται* und *ὑψιστοί*) waren heidnisch-jüdische Religionsgruppen des 3. und 4. Jahrhunderts, die vor allem in Kappadokien wirksam waren. Anm. d. Ü.]

⁵⁶ Peter Van Nuffelen (*1976, belg. Althistoriker) stellt fest, dass der Aufstieg des Monotheismus unter den Heiden "kein einheitlicher oder plötzlicher Prozess war: Der Wandel erfolgte schrittweise und nahm viele verschiedene Formen und Tendenzen an, die wir unter dem Begriff "heidnischer Monotheismus" zusammenfassen können. Während die Beweise für das 1. Jahrhundert vorwiegend literarischer und philosophischer Natur zu sein scheinen, zeugen epigraphische Texte aus dem 2. Jahrhundert von einer breiteren Akzeptanz solcher Ideen. Es scheint eine kontinuierliche Verbreitung des heidnischen Monotheismus bis zum Ende des Heidentums zu geben. Tatsächlich kann ein Korrespondent des hl. Augustinus am Ende des 4. Jahrhunderts behaupten, dass "jeder ernsthafte Mensch an einen einzigen Gott glaubt" (Van Nuffelen, "*Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon*", 33).

unterschied sich von den anderen in der Interpretation der traditionellen Gottheiten der Weltreligionen.

Der erste Typus des Monotheismus verstand die diversen Gottheiten als unterschiedliche und untergeordnete Wesenheiten rangmäßig unterhalb des Höchsten Gottes. Diese Wesenheiten wurden vom Höchsten Gott geschaffen oder gezeugt und werden oft als seine Agenten oder Diener angesehen. Etwa ab dem 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung findet man römische Kommentatoren, die sich auf eine "gemeinsame Meinung" der Menschen im ganzen Reich beziehen, dass die traditionellen Gottheiten alle von einem Obersten Gott "hervorgebracht" wurden und mit ihm als seine "Söhne" verwandt sind.⁵⁷ Diese geringeren Gottheiten, die dem einen Gott ihre Existenz schulden, entsprechen in den biblischen Traditionen den Engeln.

Die zweite Art des Monotheismus behandelte die vielen Gottheiten einfach als unterschiedliche Namen für ein und denselben Gott. Dies wurde manchmal als "pluriformer" oder "polymorpher" Monotheismus beschrieben: Die verschiedenen Gottheiten sind verschiedene Manifestationen derselben einheitlichen Entität. Während jede Manifestation als eine eigene Gottheit erscheinen mag, sind diese in Wirklichkeit nur "Modi" desselben einen Wesens. Bei dieser Interpretation werden alle Gottheiten effektiv zu einer einzigen Gottheit (Monodeismus) zusammengelegt. Wie wir sehen werden, wurde die römische Gottheit *Sol Invictus* in der Tat von vielen Römern als "die eine universelle Gottheit ... bekannt unter tausend Namen"⁵⁸ behandelt.

Der dritte Typ des Monotheismus war, ähnlich wie der zweite, eine Variante des pluriformen Monotheismus, den ich "monotheistischen Emanationismus" nenne. Diese Interpretation identifizierte die vielen Gottheiten als verschiedene spirituelle Emanationen [Ausströmungen] des Höchsten Gottes. Der heidnische sonnenbezogene Monotheismus im spätrömischen Reich, wie er in den kommenden Abschnitten richtig vorgestellt wird, wurde von vielen Neoplatonikern in diesem Sinne interpretiert: Die traditionellen Gottheiten existieren zwar in

⁵⁷ Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (1984), 86–88.

⁵⁸ J. N. D. Kelly, zitiert in James Carroll, *Constantine's Sword*, 180–81, "die eine universelle Gottheit, die unter tausend Namen bekannt ist, hat sich am vollständigsten und prächtigsten in den Himmeln offenbart".

gewisser Weise, aber sie sind Emanationen [Ausströmungen] eines zugrunde liegenden Prinzips, das sie alle zu einer einzigen Gottheit vereint. Wir wissen, dass die Sonnenmonotheisten zumindest im 4. Jahrhundert die Philosophie des Emanationismus auf den Sonnengott anwandten und die verschiedenen Gottheiten als die vielen Strahlen der Sonne darstellten, die aus einer einzigen großen, himmlischen Quelle ausströmen.⁵⁹ Die traditionellen Gottheiten existieren in gewisser Weise [individuell und anzahlmässig separat von der Sonne], aber sie sind Emanationen eines Grundprinzips, das sie alle als eine Einheit miteinander verbindet. Dieses Schema überschritt somit die Grenze zwischen der ersten und der zweiten Interpretation des Monotheismus: Die verschiedenen Gottheiten waren nicht nur Modi einer unitären Einheit, sondern jede [Divinität] existierte in gewisser Weise gleichzeitig und blieb ontologisch mit dem einen Gott verbunden. Das Ergebnis war ein Höchster Gott, der via die Verehrung seiner vielen schillernden Emanationen wahrhaftig verehrt werden konnte.

Natürlich waren, wie wir sehen werden, nicht alle römischen Heiden, die sich für den Monotheismus interessierten, vorsichtig, wenn es darum ging, die oben genannten Unterscheidungen zu treffen. Der gewöhnliche Römer mag nicht viel darüber nachgedacht haben, wie es genau zu erklären war, dass alle Götter eins waren, während Monotheisten, die sich für Philosophie interessierten, nicht viel darüber nachgedacht oder es für notwendig erachtet haben mögen, den Emanationismus und die traditionelle Verehrung des römischen Pantheons zu rechtfertigen. Dessen ungeachtet ist zur Zeit Konstantins klar, dass sich nicht nur viele Römer für den Monotheismus interessierten, sondern dass die Beziehung zwischen dem obersten Gott und den übrigen Gottheiten bereits seit Jahrhunderten ein Gesprächsthema geblieben war.

Es ist wichtig zu beachten, dass unabhängig davon, ob ein Heide die traditionellen Gottheiten als Emanationen des Höchsten Gottes oder als ihm unterstellte und untergeordnete Gottheiten oder sogar als unterschiedliche Namen für dieselbe unitäre Einheit blieben die traditionellen Gottheiten letztlich verehrungswürdig. Und hierin liegt

⁵⁹ Siehe J.H.W.G. Liebeschuetz, *“The Significance of the Speech of Praetextatus,”* 197.

die tiefgreifendste Meinungsverschiedenheit zwischen heidnischen und biblischen Monotheisten: Für die ersteren war die Anbetung der traditionellen Gottheiten ein angemessenes und oft sogar notwendiges Element des Monotheismus; für die letzteren war die Anbetung dieser Gottheiten Sünde. Aus diesem Grund war es fair, den biblischen Monotheismus als typisch *monolatrisch* und den heidnischen Monotheismus als typisch *polyolatrisch* zu bezeichnen. Der biblische Monotheist würde die heidnische Anbetung der rangmäßig geringeren Gottheiten als niederträchtig, ignorant und als eine Beleidigung Gottes ansehen.⁶⁰ Heidnische Monotheisten hingegen würden die Weigerung von Juden und Christen, die traditionellen Gottheiten zu ehren, als eine Beleidigung des Numens, d.h. des Göttlichen und mindestens ebenso gefährlich respektlos gegenüber den Traditionen der Ältesten ansehen.

Monotheismus und Pluralismus

In modernen Diskussionen über die religiöse Vielfalt werden Judentum, Christentum und Islam regelmäßig auf der Grundlage des Monotheismus zusammengefasst und jenen Glaubensrichtungen gegenübergestellt, die viele Götter und Göttinnen oder gar keine Götter beanspruchen. Die markanten Unterschiede zwischen diesen abrahamitischen Glaubensrichtungen und ihren exklusiven Wahrheitsansprüchen haben jedoch regelmäßig jeglichen Optimismus hinsichtlich einer möglichen Einigkeit zwischen ihnen in diesem Punkt überwältigt. Die gegenseitige Verständigung über den Monotheismus hat nicht ausgereicht, um ihre massiven Differenzen in anderen Bereichen zu überwinden.

Andere moderne Religionen sind wohl offener gewesen, den Pluralismus auf der Grundlage des Monotheismus zu rechtfertigen: So sind einige Formen des Hinduismus offen monotheistisch, und in diesen Traditionen soll sich der eine Brahma [zur Zeit des frühen Buddhismus höchster Gott des indischen Pantheons] als eine Vielzahl von Gottheiten wie Vishnu, Krishna und Shiva und sogar als die

⁶⁰ Juden und Christen würden es zumindest für falsch halten, sich mit den geringeren Gottheiten zu assoziieren, aber es bleibt möglich, dass einige biblische Monotheisten denken, Mitglieder der anderen Nationen seien vom Obersten Gott in die Obhut dieser Gottheiten gegeben worden.

Gestalten der abrahamitischen Glaubensrichtungen manifestieren. Neuzeitliche Hindu-Theologen haben Begriffe wie polymorpher Monotheismus verwendet, um einige Formen des Hinduismus zu beschreiben, die sich "eine einzige einheitliche Gottheit vorstellen, die viele Formen annimmt und sich auf verschiedenen Ebenen der Realität manifestiert."⁶¹ Hier ist der eine Gott, als die einzige ultimative Wahrheit, jenseits aller Beschränkungen, hat unbegrenzte Formen (*ananta-rupa*), von denen jede verehrungswürdig ist.⁶² In der Tat besagt der älteste der Veden: "Die Wahrheit ist eine Einzige, die Weisen nennen sie bei verschiedenen Namen".⁶³ Hier erkennen wir sofort eine Verwandtschaft mit dem vielgestaltigen solaren Monotheismus des spätrömischen Reiches und seinem einen Höchsten Gott, der unter tausend Namen bekannt ist.

Es könnte sich als hilfreich erweisen, die Herausforderung des Monotheismus in der Spätantike im Lichte unserer modernen religiösen Vielfalt zu betrachten. Wie die modernen Anhänger der abrahamitischen Glaubensrichtungen würden sich viele moderne Hindus, wie die Anhänger Vishnus, als Monotheisten⁶⁴ betrachten - aber könnten umgekehrt moderne vishnuvitische Theologen Juden, Christen und Muslime jemals davon überzeugen, dass ihr polymorpher oder pluriformer Monotheismus mit einem biblisch fundierten Monotheismus vereinbar ist? Konnten sie sie davon überzeugen, dass sie alle den gleichen Obersten Gott verehrten? Wohl kaum! Wenn diese Aufgabe schwierig erscheint, dann erahnen wir vielleicht die Art von Herausforderung, vor der die an religiöser Harmonie Interessierten im späten Römischen Reich standen; der Geist der Toleranz hatte im Westen noch nicht die Oberhand gewonnen. Aber der solare Monotheismus des späten 3. und frühen 4. Jahrhunderts hatte, unterstützt durch die neuplatonische Philosophie, zumindest ein mächtiges metaphysisches Substrat eingebracht, auf dem eine theologische Einheit konstruiert werden konnte.

⁶¹ Rosen, *Essential Hinduism*, 25. Im Vishnuismus (oder Vaishnuismus) zum Beispiel "ist der polymorphe Monotheismus vielleicht die beste Beschreibung der Divinität, obwohl auch geringere Gottheiten anerkannt werden" (Ebd., 235).

⁶² Siehe auch Schweig, "*Krishna, the Intimate Deity*", 18-19

⁶³ *Rigveda* 1.164.46; Dutta and Robinson, *Rabindranath Tagore*, 245

⁶⁴ Salem & Foskett, "Religion and Religious Experiences," 240

In unserer Zeit würde eine solche Anstrengung in Richtung einer Übereinstimmung zwischen Anhängern der modernen abrahamitischen Religionen, Hindus und anderen Monotheisten wohl kaum Unterstützung finden. Nichtsdestotrotz kann sich der Monotheismus für Philosophen immer noch als attraktiv erweisen, sollten sie sich der Herausforderung der religiösen Vielfalt stellen wollen: So wie der Monotheismus dem spätrömischen Imperium einen Weg zur Lösung religiöser Spannungen aufzeigte, erkennen einige eine ähnliche Antwort auf die Vielfalt unserer modernen religiösen Welt.⁶⁵

Der schwedische Philosoph Mikael Stenmark reagierte auf John Hick (1922-2012), dessen Argumente für den Pluralismus⁶⁶ inzwischen Berühmtheit erlangt haben. Stenmark stellte ein Modell vor, unterstützte es aber nicht, das er als "some-are-equally-right"-Modell bezeichnete ("...und einige haben gleichermaßen recht").⁶⁷ Zuvor hatte Hick vorgeschlagen, dass viele der großen Weltreligionen gleich wahr seien, da sie nur unterschiedliche Antworten auf dieselbe transzendente Wirklichkeit seien.⁶⁸ Aber laut Stenmark, weil das Wirkliche selbst in den großen Religionen auf enorm unterschiedliche Weise erfahren wird, schafft dies für die pluralistische Sichtweise ein "Problem der Leere", die das Wirkliche letztlich des Inhalts beraubt und die logische Verbindung zu einem guten menschlichen Leben vorenthält.⁶⁹ Stenmarks vorgeschlagene Alternative ist die Behauptung, dass nur einige Religionen gleich wahr sind, und das auch nur in gewisser Hinsicht. Zum Beispiel könnten die monotheistischen Religionen - oder zumindest die abrahamitischen Monotheismen - in Bezug auf die religiösen Kernwahrheiten als

⁶⁵ Für eine zeitgemäße Verteidigung des Verhältnisses der großen monotheistischen Religionen zur religiösen Toleranz siehe Erlewine, *Monotheism and Tolerance*.

⁶⁶ "Religiöser Pluralismus" bezieht sich fast immer auf eine Theorie, die versucht, die religiöse Vielfalt dadurch zu lösen, dass sie den positiven Wert in jeder der Weltreligionen sucht und bekräftigt; mit anderen Worten, für einen Pluralisten sind alle Religionen in einigen wertvollen Aspekten gleich. Siehe Tuggy, "Theories of Religious Diversity."

⁶⁷ Stenmark, "Religious Pluralism", 21-35. (Vielen Dank an Dale Tuggy für seine Empfehlung dieses Werkes.)

⁶⁸ Hick, "Religious Pluralism"

⁶⁹ Stenmark, "Religious Pluralism", 33

gleichermaßen richtig angesehen werden. Wie Stenmark es ausdrückt, könnten Christen, Juden und Muslime, die dem "some-are-equally-right"-Modell anhängen, "sich darauf einigen, dass es einen Gott gibt und dass dieser Gott mächtig, aber auch gerecht und mitfühlend ist ...“ In den Fragen, in denen Christentum und Islam einander widersprechen, könnten sie vernünftigerweise annehmen, dass manchmal keine der beiden Religionen [völlig] Recht hat. Manchmal ist es eine von ihnen und manchmal die andere, aber im Allgemeinen sind sie bei der Wahrheitsfindung gleichermaßen erfolgreich.⁷⁰ Andererseits würden andere Weltreligionen in dem Maße, in dem sie behaupten, dass Gott nicht Einer ist, oder keine Person, oder ein böser Gott, als falsche Religionen bezeichnet werden.⁷¹ Tuggy charakterisiert Stenmarks Modell daher als eine Form von "Kernpluralismus", in dem die Einigkeit auf der Grundlage der Übereinstimmung über Kernwahrheiten betreffend "den einen Gott und unser Bedürfnis nach einer Beziehung zu Gott" entdeckt wird.⁷²

Ich werde schließlich ins Feld führen, dass Konstantin von einer ähnlichen Sichtweise motiviert war und dass der Kaiser schließlich zu der Überzeugung gelangte, dass bestimmte monotheistische Religionen im Römischen Reich in ihren Kernüberzeugungen über Gott ebenso wahr waren und dass manchmal die eine oder die andere in bestimmten Bereichen Recht hatte, wo sie nicht einverstanden waren. Gleichzeitig war Konstantin in der Lage, andere Religionen im Reich in dem Maße abzulehnen, wie sie gegen die von den monotheistischen Religionen vereinbarten Kernwahrheiten verstießen. Es wird wichtig sein, dieses "some-are-equally-right"-Modell im Auge zu behalten, wenn wir uns auf die Untersuchung der Natur des Monotheismus im späten Römischen Reich, der Religion Konstantins und seiner Religionspolitik begeben.

⁷⁰ Ebd., 33

⁷¹ Ebd., 33

⁷² Tuggy, "Theories of Religious Diversity."

2. Sonnen-Monothetismus im späten Römischen Reich

Die Idee, dass eine einzige Sonnengottheit alle anderen Gottheiten dominieren könnte, war keineswegs neu oder einzigartig römisch. Die alten Ägypter, deren Religion später die griechisch-römische Welt in ihren Bann ziehen sollte, bieten die guten Beispiele der Sonnengötter Amun-Ra und Aten. Ägyptologen haben immer noch Mühe zu verstehen, wie und warum der Sonnen-Monothetismus zum ersten Mal nachweislich in Ägypten auftrat, und der mysteriöse Fall des Pharaos Echnaton († 1334 v. Chr.), dessen Monothetismus mehr als anderthalb Jahrtausende vor dem Aufstieg Konstantins entstand, beschäftigt alle wissenschaftlichen Untersuchungen zu diesem Thema. Auf den Pylonen in Karnak lesen wir, dass im Ägypten Echnatons alle anderen Gottheiten "aufgehört" hatten, aber es gab einen Gott, der nicht aufgehört hatte: Aten, die große Sonnenscheibe. Es ist nicht klar, was genau dieses "Aufhören" für die kleineren Gottheiten bedeutete.⁷³ Dennoch heißt es im Text, dass dieser Aten, der ganz und gar einzigartig und allmächtig ist, "sich selbst gebar, und ... er [geht], wohin er will, und sie wissen nicht, was sein G[ehen] ist".⁷⁴ Dies ist eindeutig ein ungeschaffenes Wesen, eine ultimative Persönlichkeit, die das ägyptische Pantheon überragt. Wie eine Kolumne in Karnak über ihn sagt: "Wie unvergleichlich ist [Echnatons] Gott!"⁷⁵ Wie genau Aten diesen Status im Denken Echnatons erreichte, bleibt ein Rätsel. Donald Redford, einer der führenden Kenner von Echnatons Monothetismus, weist darauf hin, dass die Inschriften in den Spalten 8-11 auch die enge persönliche Beziehung des Pharaos zum Höchsten Gott betonen: Aten ist "sein Vater", und der Pharaos ist das "schöne

⁷³ Wir würden gerne wissen, was genau das Verb in *3bw* (oben mit "aufgehört" übersetzt) impliziert, wenn es auf die Götter und ihre Statuen angewandt wird. Bedeutet es zum Beispiel, dass die Sonnenscheibe im ägyptischen Pantheon alle anderen Götter umgeworfen [oder überstrahlt] hat? Oder bedeutet es, dass diese Götter überhaupt erst die Schöpfung der Sonnenscheibe waren? Oder will Echnaton andeuten, dass die anderen Götter nie wirklich existiert haben? (Redford, "*Monothetismus of Akhenaten*", 24). [Echnaton ist auch unter dem Namen Amenophis IV bekannt.]

⁷⁴ Redford, "*Monothetismus of Akhenaten*", 23

⁷⁵ Ebd., 24

Kind der Sonnenscheibe". In den offiziellen Bildern "gehen die Lichtstrahlen von der Sonnenscheibe in menschenähnliche Hände über, die den geliebten Sohn Echnaton und seine Frau, Nofretete, streicheln und beschützen".⁷⁶ Später wird die Idee, dass der Oberste Gott eine einzigartige Vater-Sohn-Beziehung zu einem menschlichen König hat, im nationalen Monotheismus Israels wieder auftauchen.⁷⁷ Ähnliche Themen werden sich auch in den viel späteren Tagen des Römischen Reiches und insbesondere in der monotheistischen Propaganda [die religiöse Ideologie] des Sonnenverehrsers Konstantin als wichtig erweisen.

Wir wissen, dass die Ägypter nach dem Tod Echnatons seine religiösen Dekrete rückgängig machten, seine Denkmäler niederrissen und wieder zur Verehrung ihrer Familiengottheiten zurückkehrten, als hätte es die Affäre Ägyptens mit dem Monotheismus nie gegeben. Da wir auf diesseits der Geschichte stehen, wissen wir auch, wie kläglich Echnatons Revolution scheiterte, dem Monotheismus Konstantins [eineinhalb Millennia später] jedoch unvorstellbarer Erfolg beschieden war. Bis heute machen christliche Monotheisten fast ein Drittel der Weltbevölkerung aus, und jeder von ihnen schuldet dem Programm Konstantins, bewusst oder unbewusst, einen gewissen Dank. Aber der Weg zu Konstantins Monotheismus war, wie wir sehen werden, zu seiner Zeit ein schwieriger und sogar tragischer Weg.

⁷⁶ Ebd., 24

⁷⁷ Über den israelitischen König Salomo, welchem der Oberste Gott verheißt: "Ich will ihm ein Vater sein, und er soll mir ein Sohn sein . . . meine Güte soll nicht von ihm weichen" (2. Sam 7,14a; 15a). Das Thema blieb im Mittelpunkt des messianischen Judentums des 1. Jahrhunderts, wie die christlichen Evangelien zeigen: "Nathanael antwortete ihm: 'Rabbi, du bist der Sohn Gottes! Du bist der König Israels!'" (Joh 1,49). Eine hilfreiche Untersuchung darüber, wie diese Sprache der göttlichen Sohnschaft mit den römischen Paradigmen während des 1. bis 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung interagierte, findet sich bei Michael Peppard, *Son of God in the Roman World*.

Der Aufstieg des Sonnen-Montheismus in Rom

Schon Jahrhunderte vor Konstantins Thronbesteigung befand sich das römische Heidentum im Zuge einer Weiterentwicklung. Bis zum Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung weckten der frühe Gnostizismus und die Mysterienkulte das Interesse der Römer, weil beide eine gewisse Intimität mit einer Gottheit versprachen. Sie zogen die Römer in ihren Bann, da diese mit der kalten Abgeschlossenheit des traditionellen Pantheons aber auch mit der griechischen Philosophie unzufrieden waren. Spätestens im 3. Jahrhundert n. Chr. hatte die als Folge des Mittelplatonismus brodelnde synkretistische Energie, die zweifellos durch die in der Philosophie voranschreitenden vereinheitlichenden Tendenzen angefacht wurde, eine starke monotheistische Neigung unter den Religionisten des Römischen Reiches hervorgerufen. Aus Gründen, die letztlich sowohl religiöse als auch politische Ursachen hatten, begann die späte heidnische Welt, eine immer nützlichere Höchste Gottheit zu suchen, welche die Verehrung der vielen traditionellen Gottheiten unter sich vereinigen konnte.

Die traditionelle Anbetung der Sonne bot das zweckmäßigste religiöse Substrat. Nicht nur gehörten Sonnengötter zu den ältesten und universell attraktivsten Gottheiten, der Platonismus hatte mit seinem Vergleich des höchsten Prinzips des Guten mit der Sonne bereits die notwendige intellektuelle Grundlage für einen solaren Monotheismus geschaffen, [der Glaube an einen Gott,] der philosophisch sowohl verstanden als auch gerechtfertigt werden konnte.⁷⁸ Schon vor der Severer-Dynastie (193-235 n. Chr.) hatten die alten Sonnengötter begonnen, neues Leben anzunehmen: Der titanische Helios, der einst als Koloss von Rhodos über den alten Griechen stand, überragte das gesamte römische Pantheon und beruhte auf dem intellektuellen Triumph des römischen Platonismus. Zeus hatte natürlich lange Zeit über die Olympier geherrscht, aber schließlich ritt Apollon, indem er seinen Sonnenwagen durch den

⁷⁸ Platon, *Der Staat*, (*Politeia*) 6.508-9. Siehe auch Liebeschuetz, *Speech of Praetextatus*, 187

Himmel lenkte, auf einer neuen Welle des Synkretismus, die ihn auf die höchste Ebene der Divinität katapultierte.⁷⁹

In den zwei Jahrhunderten vor Konstantin können wir die Entwicklung der römischen Sonnenanbetung zusammenfassen, indem wir den Fortschritt eines lateralen Synkretismus feststellen, der die verschiedenen Sonnengötter identifizierte, sowie eine zunehmende Tendenz, alle anderen Götter als Manifestationen dieser einen souveränen Gottheit zu betrachten. Wie im vorigen Kapitel dieses Buches erörtert, brachte der römische Sonnen-Monotheismus schließlich einen "pluriformen" Monotheismus hervor, in welchem die vielen traditionellen Gottheiten als Emanationen oder Manifestationen des einen Gottes angesehen wurden.

Imperialer Monotheismus

Die Gottheit Sol Invictus, die Unbesiegbare Sonne, liefert das bedeutendste Beispiel für diesen aufkommenden pluriformen Sonnen-Monotheismus. Die Kartierung der Ursprünge und des genauen evolutionären Verlaufs von Sol ist nach wie vor ein Thema der Debatte.⁸⁰ Man hat lange geglaubt, dass der Kult des Sol Invictus ursprünglich eine syrische Religion war, die dem Römischen Reich von dem respektlosen, jungen Kaiser Elagabalus (203-222 n.Chr.) aufgepfropft worden war. Elagabalus war der erbliche Hohepriester des Sonnengottes in Emesa gewesen und hatte sich dessen [göttlichen]

⁷⁹ Zeus hatte eine gewisse Identifikation mit der Sonne selbst erfahren, dank der Verwendung seines Namens im Stoizismus und seiner Verbindung mit anderen höchsten (Sonnen-)Gottheiten in verschiedenen Teilen der Welt. Quellen, die Apollon als Sonnengott beschreiben, können im fünften Jahrhundert v. Chr. gefunden werden; im dritten Jahrhundert n. Chr. war die Identifikation weithin bekannt. Siehe Liebeschuetz, *Speech of Praetextatus*, 193. Siehe auch Parkes, *Oracles of Apollon*, 98, 162

⁸⁰ Florin Curta bemerkte, dass die römische Adoption von Sol Invictus "mit dem ersten bekannten Versuch zusammenfällt, einen Gott über die anderen zu stellen" im Reich (Curta, "*First Dedication to Sol Invictus*", 182 *Die Erste Widmung an Sol Invictus*). Eine der frühesten römischen Inschriften aus dem Jahr 158 n. Chr. ist eine Widmung eines Soldaten namens Amandus, welcher der Gottheit einen Altar errichtet hat, zum Dank für die göttliche Erleichterung seiner Wahl für eine wichtige Mission.

Namen zugelegt. Zum Zeitpunkt seiner Thronbesteigung war er kaum fünfzehn Jahre alt. Elagabalus nutzte die Sonnenverehrung, die sich bereits seit der Herrschaft von Septimus Severus im Reich ständig weiter verbreitet hatte.⁸¹ Er identifizierte seinen Gott als Sol Invictus und führte ihn mit einem lauten Spektakel in die Stadt Rom ein. In seinem goldenen Wagen hatte er das Kultobjekt seines Gottes, einen schwarzen kegelförmigen Stein [ein Meteorit?], fast zweitausend Meilen von Emesa entfernt hinter sich hergezogen und ihn in einem prunkvollen Tempel auf dem Palatinhügel [im Herzen der Stadt] aufstellen lassen. Dies war erst der Anfang seiner taktlosen und unglückseligen Revolution. Die augusteische Geschichte berichtet, dass Elagabalus verkündete, "dass alle Götter die Diener seines eigenen Gottes seien, wobei er einige als seine Kämmerer, andere als seine Sklaven, wieder andere als seine Diener verschiedener Art bezeichnete."⁸² Er befahl, die heiligen Gegenstände aller anderen Kulte, "alles, was den Römern hoch und heilig war", in seinen Tempel zu bringen. Er versuchte, "die römischen Riten auszulöschen", mit der Absicht, "dass kein Gott in Rom angebetet werden dürfe", außer seinem eigenen.⁸³ Indem er die verschiedenen Religionen mit schwerer Hand zusammenführte, erklärte er, dass die "Riten der Juden und Samaritaner und die christliche Zauberei" in seinem neuen Tempel durchgeführt werden sollten,⁸⁴ und ordnete die Anbetung der Sonne an, nicht auf römische Art, sondern "nach der Art Emesas".⁸⁵ Zu allem Übel verband er seine unverschämte Doktrin mit Zeremonien der geschmacklosesten und barbarischsten Grausamkeiten, welche selbst die sonst gar nicht zimperlichen Römer schockierten, denen wahrlich Blut und Sex keine fremden Begriffe waren.

⁸¹ Halsberghe, *Cult of Sol Invictus*, 36

⁸² Zitiert von MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 86

⁸³ *Historia Augusta*, Kaisergeschichte 2.6.1, aus der engl. Ausgabe von David Magie zitiert, 117

⁸⁴ Zitiert von Jason Morales, *Rome's Holy Mountain*, 126. Die Authentizität einiger dieser Geschichten von Elagabals Praktiken in dieser Historie sind in Frage gestellt worden; siehe Syme, *Emperors and Biography*, 118, 263

⁸⁵ Winn, *Eusebius of Emesa*, 41

Frühere Historiker der römischen Religion zogen in der Regel den Schluss, dass die Verehrung des Sol Invictus auf Widerstand stieß, da sie zunächst als östlicher Einfall [in Rom] galt.⁸⁶ In den letzten zehn Jahren haben Wissenschaftler mit überzeugenden Argumenten jedoch

die seit langem gehegte populäre Vorstellung, dass Sol Invictus ein eigenständiger Sonnengott der späten Kaiserzeit war, dessen Kult aus Syrien importiert wurde, in Frage gestellt. Es ist ziemlich deutlich geworden, dass die Römer selbst mit langer Tradition die Sonne als Gott verehrten, in der Stadt Rom, von mindestens der Mitte der Republik an (und wahrscheinlich schon viel früher) bis zum Ende des 4. Jahrhunderts A.D.⁸⁷

Vor diesem Hintergrund gesehen kritisierten die Römer eigentlich nicht Sol, sondern die Art und Weise, wie Elagabalus ihre traditionellen Schutzpatrone spöttisch zur Unterwerfung und ihre eigenen Bräuche zur Bedeutungslosigkeit gezwungen hatte. Elagabalus' seltsame Rituale und seine legendären, berühmterbüchtigten Ausschweifungen halfen ihm nicht bei seinen Auseinandersetzungen mit seinen Untertanen über die richtige Form der Frömmigkeit. In der Tat mögen Menschen in Religionsfragen (eine Zeit lang) von einem Tyrannen gezwungen werden, aber sie können nur von jemandem überzeugt werden, den sie für einen rechtschaffenen Mann halten. Elagabalus war eindeutig nicht der letztere. Der junge Kaiser, der nur vier Jahre regierte, wurde 222 n. Chr. von seinen eigenen Wachen ermordet.

Es überrascht nicht, dass der Kult des Sol Invictus während der Herrschaft von Elagabalus' Cousin und Nachfolger Alexander Severus (er regierte von 222-235 n. Chr.) eine Periode des Winterschlafs erlebte. Alexander ließ das Symbol des Sol Invictus, den großen kegelförmigen Stein, nach Emesa zurückschicken,

⁸⁶ Für eine Einführung in die Debatte über die Ursprünge des Sol Invictus (römisch vs. syrisch) siehe Curta, "*First Dedication to Sol Invictus*" ("*Erste Widmung an Sol Invictus*"), 182-83. Hijmans sieht den Kult des Elagabalas als eine kurzlebige Bewegung, die nicht mit der römischen Standardverehrung des Sol, einer römischen Ahnengottheit, verwechselt werden darf. Siehe S.E. Hijmans, "*Temples and Priests of Sol*", 382.

⁸⁷ Hijmans, "*Temples and Priests of Sol*", 381

wodurch die offizielle Verehrung der Gottheit in Rom faktisch unterbunden wurde.⁸⁸ Allerdings "war das, was Alexander aus Rom entfernte, lediglich das Symbol des Kultes, der von vielen prominenten Römern abgelehnt wurde, weil seine eigentümliche Liturgie ihnen mehr abverlangte, als sie bereit waren zu geben".⁸⁹ Dennoch "übte die tiefere Bedeutung des Kultes weiterhin einen spirituellen Einfluss" auf das Römische Reich aus.⁹⁰ Die Religion in Rom war nicht nur in Richtung Synkretismus gedrängt worden, "der allgemeine religiöse Trend ging zum Monotheismus, nicht nur lokal, sondern universell".⁹¹ Trotz des Versagens von Elagabalus sollte die monotheistische Anbetung des Sol, die davon ausging, dass Sol ein Gott und nicht nur eine [untergeordnete] Gottheit sei, im letzten Quadranten des 3. Jahrhunderts n.Chr. stark an Bedeutung gewinnen.⁹²

Alexander Severus hatte zwar den absonderlichen Kult seines Veters abgeschwächt, war aber dennoch auch repräsentativ für die frühen Bemühungen, heidnischen und christlichen Monotheismus zu synchronisieren. Alexander, der sowohl Juden als auch Christen freundlich gesinnt war, soll sein eigenes Oratorium [eine Art Kapelle] mit einem privaten Pantheon, einer Sammlung von Statuen gefüllt haben, von denen er glaubte, dass jede einzelne den Weg zum Höchsten Gott wies.⁹³ Selbst ein Bild von Jesus Christus war unter ihnen.⁹⁴ Julia Mamea, Alexanders Mutter, interessierte sich ebenfalls für das Christentum, und Eusebius berichtet, dass sie einmal den großen Origenes († 254 n. Chr.) an ihren Hof berief, um seine

⁸⁸ Halsberghe, *Cult of Sol Invictus*, 138

⁸⁹ Ebd., 106

⁹⁰ Ebd., 138

⁹¹ Ebd. 149. Siehe auch Noel Lenski, *Constantine and the Cities*, 74

⁹² Ebd. ix. Siehe auch Hijmans, "Temples and Priests of Sol", 381, sowie Sommers Diskussion im Kontext der traditionellen Römischen Vorstellung von Divinität: Michael Sommer, *Challenge of Ancionism*, 588

⁹³ Shaye J.D. Cohen, *Beginnings of Jewishness*, 143

⁹⁴ In seiner Sammlung befand sich auch eine Figur von Abraham. Entweder aus jüdischer Dankbarkeit für Alexanders günstige Beziehung zum Judentum oder weil dort eine Thorarolle – ein Geschenk Alexanders - untergebracht war, wurde eine Synagoge in Rom Synagoge des Severus genannt. Zur Skepsis über die Existenz der Synagoge mit diesem Namen siehe H.J. Leon, *Jews of Ancient Rome*, 162-63

christliche Lehre zu hören.⁹⁵ Rom genoss vorerst etwas religiöse Atemfreiheit und einen Geist der neugierigen Erkundung. Der vorausgegangene Elagabalus, der durch seine Exzesse und eigenen Wahnvorstellungen als verwirrt angesehen wurde, hatte Rom seinen Kult aufgezwungen, die traditionellen Schutzherren nicht respektiert und die gute Botschaft des Monotheismus mit der unglücklichen Theatralik vermählt, für die Rom ihn schließlich umbrachte. Alexander stellte jedoch das religiöse Gleichgewicht wieder her und folgte dem Obersten Gott aus eigener Initiative nach, nicht in den Straßen mit Fanfaren und Wein, nicht indem er ein fremdes Kult-Objekt in die Ewige Stadt schleppte, sondern mit Würde und Wertschätzung für Roms große Traditionen. Will Durant charakterisierte seine Herrschaft folgendermaßen: "Unter Alexander Severus schien Frieden zwischen allen rivalisierenden Glaubensrichtungen zu herrschen."⁹⁶ In einem solchen Umfeld hatte der römische Monotheismus Raum zum Atmen und Wachsen.

Während der fünfjährigen Regierungszeit von Marcus Julius Philippus († 249 n. Chr.), auch bekannt als Philipp der Araber, erlebten die römischen Christen einen letzten Moment der Ruhe, bevor im 3. Jahrhundert eine kaiserliche Verfolgung über sie hereinbrach. Eusebius von Cäsarea († 339 n. Chr.), der später Konstantins Biograph werden sollte, schrieb mehr als sechzig Jahre nach Philipps Tod, dass Philipp einen solchen Freiraum zur Verfügung gestellt habe, weil er selbst zum Christentum konvertiert war.⁹⁷ Dieser Bericht wurde von einer Reihe späterer christlicher Schriftsteller aufgegriffen, die Philipp gerne den Titel "erster christlicher Kaiser" zugeschrieben hätten, obwohl keine ihrer Aufzeichnungen von Eusebius' Zeugnis *unabhängig* zu sein scheint.⁹⁸

⁹⁵ Eusebius, *Hist. eccl.* 6.21.3

⁹⁶ Will Durant, *Caesar and Christ*, 650

⁹⁷ Andrew Louth hat sich für ein ursprüngliches Erscheinungsdatum von 313 n. Chr. für Eusebius' *Kirchengeschichte* ausgesprochen; siehe Louth, "Historia Ecclesiastica", 111-123

⁹⁸ Hans A. Pohlsander hat diesen Bericht bei einer Vielzahl von Autoren aus dem 4. Jahrhundert und darüber hinaus gefunden, darunter Hieronymus, Orosius, der Anonymus Valesianus, Prosper Tiro, Polemius Silvius, Cassiodorus, Jordanes, Isidorus der Jüngere und Bede. Wie Pohlsander schloss, und das zu Recht, hängen alle diese Berichte von der Passage bei Eusebius ab; siehe Pohlsander, "Philip the Arab", 463

Während sie zustimmen, dass er bis zu einem gewissen Grad mit der christlichen Theologie und Praxis vertraut war, neigen moderne Gelehrte dazu, daran zu zweifeln, dass er sich persönlich in irgendeinem vernünftigen Sinne der christlichen Religion verpflichtet fühlte. Historiker weisen oft darauf hin, dass nicht nur heidnische Quellen zu Philipps angeblichem Christentum schweigen, sondern dass sein Verhalten kaum mit den christlichen Regeln des 3. Jahrhunderts übereinstimmte. Philipp vergötterte öffentlich seinen eigenen Vater Julius Marinus († ca. 244), arrangierte mutmaßlich die Ermordung seines erst 19-jährigen Vorgängers Gordian III. († 244). In religiösen Ritualen ließ er unzählige exotische Tiere abschlachten und bei den Römischen Spielen 248 n. Chr. kämpften tausend Gladiatorenpaare in der Arena gegeneinander. Ein solches Vermächtnis, gespickt mit so vielen Aktivitäten, die von christlichen Führern des 3. Jahrhunderts weithin verurteilt wurden, hat es für moderne Analytiker schwierig gemacht, in Philipp den von Eusebius vorgestellten christlichen Konvertiten zu erkennen.⁹⁹ Andere Aufzeichnungen weisen jedoch darauf hin, dass Philipp über die bloße Duldung des Christentums in seinem Reich hinausgegangen zu sein scheint. Traditionen aus dem 4. Jahrhundert, die mit einem Bischof namens Babylas von Antiochien in Verbindung stehen (der 253 während der Verfolgungen, die unmittelbar auf Philipps Herrschaft folgten, zum Märtyrer wurde), berichten, dass Philipp einmal den Wunsch geäußert hatte, in eine christliche Kirche einzutreten, um an einem Gottesdienst teilzunehmen, aber Babylas verweigerte ihm den Zutritt, weil die Hände des Kaisers mit Gordischem Blut befleckt waren.¹⁰⁰

Auch wenn einige Historiker solche Geschichten voreilig als apokryph verworfen haben, sollten wir nicht vergessen, dass Mythos sehr oft einen faktischen Ursprung, einen Kern der Wahrheit hat. Gerüchte könnten das Ergebnis eines aufrichtigen Interesses des Kaisers am Christentum gewesen sein. Angesichts der Tendenzen im römischen Monotheismus schließt die Tatsache, dass der Kaiser die traditionellen Spiele des Reiches förderte und damit sein Bekenntnis zur römischen Religion signalisierte, ein aufrichtiges Interesse am christlichen Gott nicht unbedingt aus. Die These erscheint vernünftig,

⁹⁹ Pohlsander, "*Philip the Arab*", 465-467

¹⁰⁰ Ebd., 466

dass Philipp als römischer Heide und *pontifex maximus* [lat. oberster Brückenbauer] an der christlichen Religion in ähnlicher Weise interessiert gewesen sein könnte wie Alexander Severus. Wir wissen von Eusebius, dass Origenes Briefe an Philipp und an dessen Mutter Severa geschrieben hat, die uns an den früheren Kontakt zwischen Origenes und Alexanders Mutter Julia erinnern.¹⁰¹ Natürlich waren christliche Theologen auch dafür bekannt, dass sie an unsympathische oder gleichgültige Kaiser schrieben.¹⁰² Sowohl die Knappheit der Quellen als auch die von späteren christlichen Autoren zusammengetragenen Texte machen es letztlich unmöglich, durch den ‚Nebel‘ die wahren Lehren Philipps zu erkennen. Zumindest verfolgte er die Christen nicht und war ihnen gegenüber freundlich genug, dass ihre späteren Historiker seine Herrschaft als "gütiger" beurteilten als die seines tyrannischen Nachfolgers Decius († 251 n.Chr.).¹⁰³

Unabhängig von Philipps wahren Gefühlen gegenüber dem Christentum und trotz der Wellen der Unterdrückung, die von den römischen Kaisern nach Philipps Tod im Jahr 249 ausgelöst wurden, war das dritte Vierteljahr des 3. Jahrhunderts n. Chr. weiterhin Schauplatz des Aufstiegs des römischen Monotheismus. Die fortschreitende Verbindung von christlichem und heidnischem Monotheismus in dieser Zeit wurde sicherlich durch die auffallenden Ähnlichkeiten des Christentums mit römischen Sonnenkulten wie dem des Mithras erleichtert.¹⁰⁴ Sowohl das Christentum als auch der Mithraismus zeichneten sich durch eine [von Himmel] offenbarte Lehre, eine initiierte Bruderschaft, ein gemeinsames Mahl und das Versprechen der Intimität mit dem Höchsten Gott aus. Christliche Kirchen wurden in der Regel so gebaut, dass sie der aufgehenden Sonne zugewandt waren, und die Christen beteten am Tag der Sonne (*dies solis* - am Sonntag) an.¹⁰⁵ Dank dieser und anderer Ähnlichkeiten waren einige Gelehrte bereit, den Schluss zu ziehen,

¹⁰¹ Eusebius, *Hist. eccl.* 6.36.3

¹⁰² Eine Tradition, die bereits in Justin Martyrs *Erster Apologie*, geschrieben an Antoninus Pius, ca. 155-157 n.Chr., zu finden ist.

¹⁰³ Eusebius, *Hist. eccl.* 6.41.9

¹⁰⁴ Mithras war, so Liebeschuetz, "ursprünglich kein Sonnengott, aber recht früh in der Kulturgeschichte wurde der Gott mit der Sonne identifiziert und als *Sol Invictus Mithras* bekannt" (Liebeschuetz, "*Speech of Praetextatus*", 189).

¹⁰⁵ Liebeschuetz, "*Speech of Praetextatus*", 190

dass die römischen Heiden das Christentum als eine weitere Manifestation des solaren Monotheismus gesehen haben müssen.¹⁰⁶ Offensichtlich waren einige Christen ebenso glücklich, ihre Religion in den Schmelztiegel der Sonnenbilder des heidnischen Monotheismus zu werfen, wie ein berühmtes christliches Mosaik belegt, das irgendwann in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hergestellt wurde und [Jesus] Christus als Sonne darstellt; er treibt die solare Quadriga an, die typischerweise von Sol Invictus gesteuert wird.¹⁰⁷ Die Verwischung der Linien zwischen den höchsten Gottheiten des christlichen und heidnischen Monotheismus, die sich während der Severer-Dynastie sicherlich noch in ihrem frühen Stadium befand, würde, wie wir sehen werden, während der frühen Herrschaft Konstantins zu einem besonderen Anliegen werden. Aber ein Vierteljahrhundert, bevor Konstantin den heidnischen Monotheismus in Form eines wiederbelebten Sol Invictus-Kultes auf kaiserlicher Ebene aufnahm, sollte dieser im Laufe der Herrschaft Aurelians (270-275 n. Chr.) an Bedeutung gewinnen.

Aurelians Gott

Kaiser Aurelian eröffnete seinen Untertanen, dass es [nichts anderes als] die göttliche Gunst des Obersten Gottes Sol Invictus war, die ihm den Sieg in der Schlacht von Emesa beschert hatte.¹⁰⁸ Bis 274 hatte Aurelian den Kult des Elagabalus reformiert und einen kunstvollen Tempel in Rom errichtet, in welchem er Sol Invictus zum "Meister des Römischen Reiches"¹⁰⁹ und ihn zur "einer universalen Gottheit ...

¹⁰⁶ Cynthia White, *The Emergence of Christianity*, 79. Wie beobachtet wurde, und wie Cumont einmal feststellte, "ebnete die Ausbreitung der orientalischen [Sonnen-]Kulte dem Christentum den Weg und läutete seinen Triumph ein" (Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, 134).

¹⁰⁷ Das Mosaik befindet sich unter dem Petersdom an der Decke des Mausoleums der Julier [*Mausoleo della Quadriga*] und ist trotz seiner Verwendung heidnischer Symbolik wahrscheinlich christlich. Für eine Einführung zu diesem Kunstwerk und seiner Bedeutung siehe Bardill, *Constantine*, 326-330.

¹⁰⁸ David Potter, *Constantine the Emperor*, 79-80; siehe auch Liebeschuetz, "Speech of Praetextatus", 189.

¹⁰⁹ MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 86

bekannt unter tausend Namen" machte.¹¹⁰ Nicht nur wurden die Sonnengötter Helios, Apollo und bis zu einem gewissen mysteriösen Grad Mithras, im Wesentlichen in Sol Invictus aufgelöst, auch alle anderen Gottheiten wurden als Manifestationen oder Emanationen (in der Tat im neoplatonischen Sinne) der unbesiegbaren Sonne angesehen.¹¹¹

Von diesem Zeitpunkt an scheint Sol zum Verfechter von Aurelians Vision einer römischen Einheit geworden zu sein - einer Harmonie, die angesichts der Bürgerkriege des 3. Jahrhunderts dringend erforderlich war. Der Erfolg von Sol als nationaler Gottheit war direkt seiner Fähigkeit zu verdanken, sich mit den anderen römischen Kulturen zu verknüpfen: Heiden konnten ihre traditionellen Gottheiten behalten, während Progressive, die an einem reineren

¹¹⁰ So die berühmte Beschreibung von J. N. D. Kelly, zitiert in James Carroll, *Constantine's Sword*, 180-181. Zur Unterstützung dieses Kultes gründete Aurelian ein neues Priesterkollegium für Sol, die *pontifices solis*, ähnlich der alten Pontifikatsordnung. Siehe Liebeschuetz, "Speech of Praetextatus", 189.

¹¹¹ Zum Zeitpunkt der vollständigen Etablierung des Sol-Invictus-Kults glaubt Halsberghe, dass der Mithraismus "bereits am Abnehmen war" (Halsberghe, *Cult of Sol Invictus*, x). Es ist jedoch darauf hingewiesen worden, dass nach den Reformen Aurelians, Mithras' Einfluss wiederbelebt wurde, was zumindest die mithraischen Inschriften auf dem von Diokletian und seinen Mitkaisern im Jahr 308 errichteten Altar belegen. Es ist möglich, dass der Altar ein kaiserliches Bemühen darstellt, das Militär zu besänftigen, das immer stark von der Liebe Mithras' geprägt war, der vielleicht auch Aurelians Überschattung von Mithras mit Sol Invictus als Übervorteilung empfand. Siehe István Tóth's Rezension von *Cultus of Sol Invictus*, 448. Kirsch meint, dass zumindest zur Zeit der Julianischen Herrschaft (361-363 n.Chr.) der Mithraskult mit dem des Sol Invictus "vollständig verschmolzen" war; siehe Kirsch, *Gott gegen die Götter*, 221. Liebeschuetz sieht jedoch, dass Aurelians "Staatskult des Sol ganz anders blieb als der anderer Sonnengottheiten, etwa der altrömische Kult des Sol Indiges oder der private Mysterienkult des Mithras". In ritueller Hinsicht waren der Sol Invictus von Aurelian und der Sol Invictus Mithras recht unterschiedlich, auch wenn man davon ausging, dass beide Gottheiten die Sonne darstellten, und obwohl beide ihr Fest am 25. Dezember, dem Tag der Wintersonnenwende-Weihnachtsfeier, zelebrierten" (Liebeschuetz, "Rede des Praetextatus", 189). Burckhardt hatte möglicherweise Recht, als er sagte: "Wir können wahrscheinlich nie wissen, wie weit Mithras mit diesem Sonnengott verschmolzen war" (Jacob Burckhardt, "Die Zeit Konstantins des Großen")

monotheistischen Ideal interessiert waren, sich in aller Stille von ihnen lossagen und entfernen konnten. Auf diese Weise hatte Sol Invictus das Potenzial, die Religiösen unterschiedlicher Frömmigkeit im Reich Aurelians zu vereinen, während selbst die intellektuelle Gemeinschaft hier Nachdenkenswertes finden konnte.¹¹²

Alaric Watson versuchte in seinem Buch von 2003, Aurelians Sonnenkult vom Monotheismus zu distanzieren, indem er Aurelian als bloßen Polydeisten darstellte und seinen Gott auf nur eine Gottheit unter vielen im traditionellen Pantheon reduzierte.¹¹³ Watson argumentierte, dass das Fortbestehen anderer traditioneller Kulte neben Aurelians Kult ein Beweis dafür sei, dass Aurelian nicht versucht habe, sie in seinen Kult zu subsumieren. Watson wies auch auf die Präsenz von Mars und Herkules auf Münzen neben Sol Invictus hin; dies beweist laut Watson, dass Aurelian kein Sonnenmonotheist war, der glaubte, dass alle Gottheiten lediglich Manifestationen von Sol seien. Dennoch führt dies zu einem dramatischen Missverständnis der Natur des imperialen solaren Monotheismus im späten 3. Jahrhundert. In seiner Begeisterung für den solaren Monotheismus ging es Aurelian sicherlich nicht darum, die traditionellen Gottheiten zu untergraben oder ihre Kulte vollständig durch die des Sol zu ersetzen. Die große Stärke von Aurelians Monotheismus und des heidnischen Monotheismus im Allgemeinen bestand darin, dass er es diesen Gottheiten erlaubte, in gewisser Weise zu existieren und sogar ihre Verehrung zu fördern. Wir dürfen nicht den Fehler begehen, anzunehmen, dass Aurelian, wenn er wirklich ein Sonnenmonotheist gewesen wäre, nicht

¹¹² Die Rolle des Kults im öffentlichen Leben war vielleicht nicht so prominent, wie die Wissenschaft in der Vergangenheit geglaubt hat. Die Tatsache, dass die Führung des Kults schließlich der römischen Elite vorbehalten blieb, deutet nicht darauf hin, dass er sich im Großen und Ganzen effektiv über die Kulte anderer römischer Gottheiten erhob. Siehe Hijmans, *“Temples and Priests of Sol”*, 381-420. Wie MacMullen bemerkt: "Die Schulen lehrten noch immer, wie sie es viele Jahrhunderte lang gelehrt hatten, dass alle Götter nur die Anwendungen des Einen waren oder dass sie ihre Kraft nur aus dem Einen schöpften. Eine so verfeinerte Lehre ließ die Götter in der Tat recht ungestörte und unabhängige Einheiten sein, soweit es um die landläufige Anbetung ging" (MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 89).

¹¹³ Watson, *Aurelian and the Third Century*, 196–98

zugelassen hätte, dass Mars und Herkules neben Sol auf offiziellen Münzen abgebildet werden - dass er Sol allein stehend dargestellt hätte. Ein Vergleich mit dem hinduistischen pluriformen Monotheismus könnte sich wieder einmal als hilfreich erweisen. Diejenigen hinduistischen Monotheisten, die beispielsweise Krishna für den Obersten Herrn halten, haben kein Problem damit, ihn neben seinen verschiedenen Manifestationen in ihrer Kunst darzustellen. Dass Aurelian zu etwas Ähnlichem fähig war, ist nicht unvernünftig.

Die traditionelle Ansicht, dass Aurelians Sonnenreligion monotheistisch war, hat in der Tat immer noch ihre Vorzüge und wird durch Trends in der römischen Sonnenreligion unterstützt, die in der Literatur der Zeit vor und nach Aurelians Herrschaft zu finden sind. Ramsay MacMullen erkannte bereits in den 1980er Jahren den starken monotheistischen Geist, der in der römischen Sonnenreligion im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert präsent war.¹¹⁴ Zum Beispiel wird Apollon bereits in Plutarch († 120 n. Chr.) als "die Sonne oder der Herr der Sonne und des Vaters und aller anderen Dinge jenseits unseres Sehens" bezeichnet. ¹¹⁵ Ebenso beschreibt Maternus, der während der Herrschaft Konstantins (306-337 n. Chr.) lebte, "die Sonne, die Beste und Größte", die MacMullen als Jupiters übliche Epitheten hervorhob, "die das Zentrum des Himmels, den Verstand der Welt, den Moderator, das Oberhaupt aller Fürsten hält".¹¹⁶ Und Dio Chrysostomus († 120 n. Chr.) offenbart, dass die Heiden bereits im zweiten Jahrhundert einen vielgestaltigen Monotheismus predigten: "Manche Leute", schreibt er, "sagen, Apollos, Helios und Dionysos seien alle eins ... und viele Menschen vereinen in einer Kraft und Macht absolut alle Götter, so dass es keinen Unterschied macht, ob sie den einen oder den anderen ehren".¹¹⁷ Chrysostomus beschreibt einen angeblich weit verbreiteten Glauben, dass die verschiedenen traditionellen Gottheiten "von dem ersten Gott hervorgebracht wurden - so ist auch die allgemeine Meinung ... für manche scheint Gott ein und derselbe zu sein und vereint in sich die Macht mehrerer Götter, wie man sagt, Helios und Apollon sind derselbe. Denn nicht alle Götter werden von allen anerkannt, sondern einige von einem Volk,

¹¹⁴ MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 83-88

¹¹⁵ Ebd., 86

¹¹⁶ Ebd., 86

¹¹⁷ Ebd., 86

andere von einem anderen."¹¹⁸ Maximus von Tyrus schreibt (gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.) in ähnlicher Weise, dass trotz der sichtbaren Auseinandersetzungen zwischen den Religionen der Menschheit "ihr auf der ganzen Welt eine einheitliche Regel und Doktrin sehen werdet, dass es einen Gott gibt, König und Vater aller Dinge, und viele Götter, Söhne Gottes und seine Mitregenten. Das sagt der Grieche, ebenso der Nicht-Grieche".¹¹⁹ Diese Daten, kombiniert mit der Geschichte von Elagabalus und Alexander Severus, zeigen, dass der Monotheismus in der einen oder anderen Form von den Römern schon lange vor der Einführung des Aurelianischen Kultes geschätzt wurde, und dass Sonnengottheiten wie Apollon, Helios und Sol Invictus eine führende Rolle gespielt hätten. Zwar besteht zugegebenermaßen noch weiterer Forschungsbedarf über Aurelians Religion, doch scheint es immer noch sinnvoll, Aurelians Sol Invictus in die umfassendere römische Tradition des Sonnensynkretismus aufzunehmen, eine Tradition, die bereits gelernt hatte, sich durch einen pluriformen monotheistischen Geist auszudrücken. Tatsächlich ließ Aurelian Bilder anderer Gottheiten, zum Beispiel des griechischen Helios und des östlichen Baal, im Tempel des Sol Invictus in Rom aufstellen.¹²⁰ Sicherlich war dies *wegen* des Monotheismus, nicht *trotz* des Monotheismus. Aurelians Bekenntnis zu traditionellen Gottheiten und sein Unvermögen, ihre Kulte zu untergraben oder zu vermischen, beweist keineswegs, dass er *kein* Monotheist war. Im Gegenteil, sein Verhalten ist genau das, was man

¹¹⁸ Ebd., 88

¹¹⁹ Ebd., 88

¹²⁰ Halsberghe, *Cult of Sol Invictus*, 142. Der uralte syrische oder levantinische Gott Baal, oder zumindest gewisse lokale Versionen dieser Gottheit oft mit der Sonne identifiziert wurde, und dessen sich die Römer voll bewusst waren. In Baalbek scheinen die Römer ihren Tempelkomplex auf den Überresten bereits bestehender religiöser Strukturen errichtet zu haben und nannten die Stadt "Heliopolis" oder "Stadt der Sonne". Dies bezog sich wahrscheinlich auf den Sonnenkult des Baal und wahrscheinlich auf die gleichnamige ägyptische Stadt, die zu Ehren des ägyptischen Sonnengottes Re erbaut wurde, von dem man annahm, dass er dem Baal entsprach. Zur Geschichte der kanaanitischen Religion in Baalbek siehe Richard Steiner, *"Rise and Fall"*. Zur Beziehung zwischen dem römischen Imperium und den syrischen Sonnenkulten von Baal siehe Winn, *Eusebius of Emesa*, 43-44.

von einem imperialen Sonnenmonotheisten im 3. Jahrhundert erwarten würde.

Es stimmt, dass Aurelian sich als moralischer und religiöser Reformator und nicht als Erneuerer aufgestellt hat (wie Elagabalus offenbar in Rom auftrat). Wie bereits erwähnt wurde, deuten die Beweise nicht darauf hin, dass Aurelian einen völlig neuen Sonnenkult im Reich einföhrte, und seine letzte Errungenschaft war eindeutig ein Kult, der als "römische Religion für die Römer" anerkannt wurde und der, absichtlich oder unabsichtlich, einen Schutzwall um die römische Religion bildete, der die steigende Flut des christlichen Kultes eindämmte.¹²¹ Nichtsdestotrotz scheint Aurelians Umarmung des Sol die Anziehungskraft des Monotheismus in Rom bis zu einem gewissen Grad verstärkt zu haben, und letztlich "hatte Aurelian zwar nicht die Absicht, Neuerungen einzuföhren, aber seine Konzentration auf Sol Invictus mit den damit verbundenen Vorstellungen von Licht, Sieg und himmlischer Vorherrschaft würde die frühen religiösen Ideale Konstantins und damit das Wesen des kaiserlichen Christentums beeinflussen"¹²²

Im späten 3. und frühen 4. Jahrhundert und kurz vor dem Aufstieg Konstantins wurde der solare Monotheismus von den Philosophen weiterhin geschätzt. Zum Beispiel erklärte Porphyrios (234-305 n. Chr.) den solaren Synkretismus offensichtlich philosophisch und durch ein neoplatonisches Prisma, das die vielen Gottheiten des Reiches zweifellos als Emanationen der Sonne erkannte. Bedauerlicherweise gilt die Abhandlung Porphyrios über die Sonnenanbetung als verloren, wahrscheinlich dank dem Erlass Konstantins, der irgendwann nach dem Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) erfolgte und besagte, dass das gesamte antichristliche Material des Porphyrios vernichtet werden müsse.¹²³ Aber wir wissen, dass

¹²¹ Halsberghe, *Cult of Sol Invictus*, 137. Siehe auch Hijmans, der in Aurelian einen Geist des Konservatismus beobachtet; Hijmans, "*Temples and Priests of Sol*," 381. Koen Demarsin schreibt, dass der Kult Sol "als Versorger der religiösen Einheit" ein "direkter Rivale des Christentums" war (Demarsin, "*Paganism in Late Antiquity*", 16). Siehe auch Dmitriev, "*Traditions and Innovations*", 568-578.

¹²² Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363*, 20–21

¹²³ Vgl. Socrates, *Hist. eccl.* 1.9.30; Digeser, *Making of a Christian Empire*, 93

Porphyrios, so antagonistisch er auch gegenüber den Christen gewesen sein mag, dennoch repräsentativ war, für die heidnischen Bemühungen um eine Versöhnung von christlichem und heidnischem Gottesdienst zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Er hatte letztlich kein Problem mit der christlichen Verehrung eines Höchsten Gottes oder gar mit ihrer Liebe zu dem Menschen Jesus - solange diese Verehrung richtig und in einer Weise vollzogen wurde, welche die traditionellen Kulte nicht beseitigte. Porphyrios, so wurde beobachtet, "wies Jesus nicht nur einen Platz in der göttlichen Hierarchie zu; er argumentierte auch, dass die Tempelkulte ein Mittel seien, um den einen Höchsten Gott anzubeten, da "Gott, der eins ist, alle Dinge mit verschiedenen Mächten erfüllt und alles ... auf körperlose und unsichtbare Weise durchdringt". Diese göttlichen Mächte konnten durch Opfer vor den Statuen der Götter angebetet werden. "¹²⁴

Es mag durchaus sein, wie Mark Roberts es formulierte, dass "der Monotheismus nichts Neues war, aber am Ende des 3. Jahrhunderts, unter dem Einfluss der Neoplatoniker, schien das neue religiöse Zeitalter eine wachsende Unzufriedenheit mit der alten Religion zu haben . . . Die Philosophie befriedigte den Drang vieler, für andere war es Sol, aber beide Glaubensbekenntnisse schienen letztlich in die gleiche allgemeine Richtung zu weisen, ebenso wie die Religion der Juden und der Christen - Weltherrschaft einer Gottheit."¹²⁵ Tatsächlich können wir in der Zeit vor dem Aufstieg Konstantins wahrscheinlich mit Sicherheit davon ausgehen, dass nicht nur der Monotheismus, sondern auch das Potenzial des Monotheismus, die römische Religionswelt zu vereinen, in heidnischen und christlichen Kreisen ein Gesprächsthema war.

Nach fünf Jahren der Herrschaft schockierte der verräterische und sinnlose Mord an Aurelian im Jahre 275 n. Chr. das Reich und reduzierte angeblich die Flamme jeder religiösen Einheit, die er entfacht hatte. Zweifellos schürte Aurelians plötzlicher Tod den Anstieg der wirtschaftlichen und politischen Katastrophen, die Rom nach und nach zum Scheitern brachten. Nach einem tragischen Aufruhr von fünf Kaisern in den folgenden neun Jahren überrascht es

¹²⁴ Elizabeth DePalma Digeser, *Making of a Christian Empire*, 31 (*Die Entstehung eines Christlichen Reiches*)

¹²⁵ Mark Roberts, "Origins of Christmas and Epiphany," 71–72 (*Der Ursprung von Weihnachten und Erscheinung [Christi]*)

nicht, dass Diokletian, der 284 n. Chr. das kaiserliche Amt annahm, zu drastischen Maßnahmen gezwungen war, um sein Reich von der Schwelle des Zusammenbruchs zurückzuholen. In den Augen Diokletians und aus der Sicht vieler Heiden waren die verschiedenen Unruhen des Reiches offensichtliche Anzeichen dafür, dass die traditionellen Beschützer [*patron*] Roms unzufrieden waren. Irgendetwas hatte offensichtlich ihren Gottesdienst gestört, und es war leicht zu erkennen, in welche Richtung sich die Religion Roms entwickeln würde. Es wäre also in der Verantwortung Diokletians gewesen, die ältesten religiösen Traditionen Roms zum Wohle des Reiches und seines Volkes wieder in Erinnerung zu rufen und zu bewahren. Er hätte das jüngste Vordringen zum Monotheismus aufhalten müssen.

3. Ein Kaiserreich in Turbulenzen

Aurelianus Sol Invictus war akzeptabel und sogar hilfreich für ein Reich, das so religiös vielfältig war, wie das Imperium Romanum, und zwar genau deshalb, weil es nicht darauf abzielte, die Ehre der traditionellen Gottheiten auszulöschen. Wenn ein Heide es wünschte, könnten die unzähligen Divinitäten Roms immer noch als Gottheiten verehrt werden, solange sie unter der Höchsten Sonne existierten. Vom Standpunkt des pluriformen Monotheismus aus waren sie Manifestationen oder Emanationen des einen Gottes selbst und blieben gleichfalls valide Objekte der Verehrung. Die biblische Form des Monotheismus, welche der aufkommende christliche Kult einbrachte, war offen dazu angetan, die alten Gottheiten zu untergraben. Die Christen gingen sogar so weit zu behaupten, dass diese heidnischen Figuren nicht existierten, zumindest nicht in dem Sinne, wie die Heiden glaubten, und dass es sowohl ignorant als auch sündhaft sei, sie zu verehren. Dieser exklusivistische christliche Monotheismus, der sowohl dem pluriformen Monotheismus als auch den traditionellen Kulturen entgegengesetzt war, wurde von vielen Römern als akute Bedrohung der nationalen Stabilität angesehen. Das Christentum wurde von seinen Kritikern als eine Form des "Atheismus" bezeichnet, weil es in deren Augen die Realität anderer Gottheiten leugnete. Einige Christen begrüßten diese Vorwürfe, dass sie den Himmel der Gottheiten leer geräumt hätten, während andere Apologeten diese Behauptung so gut sie konnten bekämpften, indem sie unbeirrbar an ihrem eigenen christlichen Glauben an Legionen von Dämonen und Engeln festhielten.¹²⁶ Aber die wesentliche christliche

¹²⁶ Dies war eine Taktik, die bereits in früheren Epochen der Verfolgung angewandt worden war. Justin Martyr († 165 n. Chr.) zum Beispiel schrieb, dass die alten Heiden, "nicht wissend, dass diese [Götter] Dämonen waren, sie Götter nannten wir verneinen nicht nur, dass sie, die solche Dinge ... getan haben, Götter sind, sondern wir behaupten, dass sie böse und gottlose Dämonen sind . . . Daher werden wir [von den Heiden] Atheisten genannt. Und wir gestehen, dass wir Atheisten sind, was solche Götter anbelangt, aber nicht in Bezug auf den wahrhaftigsten Gott, den Vater der Rechtschaffenheit . . . sondern wir beten ihn an und verehren sowohl ihn als auch den Sohn, der von ihm ausgegangen ist und uns dies gelehrt hat, und das Heer der anderen guten Engel, die ihm nachfolgen und ihm gleich gemacht sind, und den prophetischen Geist" (*Justin Martyr, 1 Apol. 5-6; Roberts & Donaldson, Justin Martyr and Athenagoras, 11*).

These, dass die traditionellen Gottheiten zumindest nicht die waren, für welche die Römer sie hielten und die deshalb letztlich der Verehrung unwürdig waren, erwiesen sich zunehmend als intolerierbar. Wenn die Leugnung der traditionellen Beschützer Roms durch das Christentum die letzte Folge der Tendenz zum Monotheismus darstellte, dann mag der Monotheismus in den Augen einiger Heiden des späten 3. Jahrhunderts lediglich wie eine weitere neuartige gesellschaftspolitische Entwicklung ausgesehen haben, die das Reich auf einen katastrophalen Weg führen würde.

Diokletians Reformen

Diokletian und die drei Mitkaiser seiner Tetrarchie (der "Vier-Fürstenherrschaft"), die angeblich ebenfalls von diesem Geist beseelt waren, etablierten sich als Verfechter des traditionellen Pantheons, einer "großen Zahl" von Gottheiten und einer ausgesprochen römischen Lebensweise.¹²⁷ Dank ihrer Publizisten wurden sie als Wiederbelebung eines verlorenen goldenen Zeitalters des Heidentums dargestellt, das in letzter Zeit durch den Zustrom fremder Glaubensbekenntnisse verschwunden war.¹²⁸ Diese Kaiser erkannten den Sonnengott immer noch an, offensichtlich in der Form von Sol Invictus-Mithras (*Deo Soli Invicto Mithrae*), den sie immer noch einen Verteidiger des Reiches (*fautor imperii sui*) nannten.¹²⁹ Ihre Verehrung für Mithras ging jedoch nicht über die der anderen

¹²⁷ Barnes, *Constantine*, 56

¹²⁸ Fox, *Pagans and Christians*, 593

¹²⁹ Mithräen waren meist unterirdisch angelegte oder in Fels gehauene Grotten. Für die nur ein bis zwei Dutzend Mitglieder zählenden Mithrasgemeinden genügte ein verhältnismäßig kleiner Kultraum. Diokletian scheint zur Renovierung des Haupttempels, des Mithräums in Carnuntum [Museum Carnuntinum, Bad Deutsch Altenburg bei Wien, Österreich] sowie einer Statue des Sonnengottes in Sirmium [heute Sremska Mitrovica, in der serbischen Vojvodina] beigetragen zu haben; siehe Grant, *Augustus to Constantine*, 232. A. L. Frothingham ging so weit zu behaupten, dass Diokletian Mithras für den obersten Gott hielt; siehe Frothingham, "*Diocletian and Mithra*", 146-155. Fox ist jedoch überzeugt, dass die Inschrift bei CIL 3.4413 "keine allgemeine Bedeutung" hat (Fox, *Pagans and Christians*, 593). [Siehe auch David Ulansey: *Die Ursprünge des Mithraskults. Kosmologie und Erlösung in der Antike*. Theiss, Stuttgart 1998]

Gottheiten hinaus. Die Bilder der Sonne, jedoch ohne ihre jüngste Verknüpfung mit der offenkundigen kaiserlichen Vorliebe, blieben vorherrschend.¹³⁰ Etwa in den Jahren 300-305 n.Chr. wurde die einzigartige kaiserliche Verehrung, die Sol Invictus einst genoss und die Diokletian sowie seine Kollegen im gesellschaftlichen Bewusstsein wieder zu restaurieren suchten, dem übrigen Pantheon entzogen. Die Wiedererlangung der Ehre der traditionellen römischen Gottheiten würde, so glaubten sie, dem Reich die Stabilität und Sicherheit geben, an der es im vorigen Jahrhundert so tragisch gefehlt hatte.¹³¹ Und genau diese erwartete Stabilität war es, die den weiteren Aufstieg des christlichen Monotheismus gefährdete.¹³² Den dreiundvierzig Jahren inoffizieller Toleranz, welche die Christen im Kaiserreich genossen, musste ein Ende gesetzt werden.

Die unmittelbaren Gründe für Diokletians "Große Christenverfolgung" im Jahre 303 n. Chr. werden immer noch debattiert.¹³³ Lactantius berichtet bekanntlich, dass Diokletian von seinem Juniorkaiser Galerius zur Verfolgung bewegt wurde, der ihn drängte, gegen die Christen vorzugehen, nachdem Wahrsager die christliche Verachtung des traditionellen Kultes als Ursache für schlechte Vorzeichen identifiziert hatten. Solche Vorzeichen hatten dazu geführt, dass die traditionellen Beschützer Roms zornig waren, und ihr Zorn konnte für das Reich nur eine Katastrophe bedeuten. Abgesehen von Unheil verheißenden Geheimnissen, mit denen die Heiden in Angst versetzt wurden, identifizierten einige Intellektuelle die Christen jedoch, aufgrund ihrer Ablehnung des etablierten römischen Denkens und der römischen Bräuche, als die wahren

¹³⁰ "Dem Sonnengott Sol Invictus, der unter den Severern populär geworden war und in den 270er Jahren von Aurelian gefeiert wurde," wurde "später eine zweitrangige Rolle in der religiösen Propaganda [Verkündigung] der Tetrarchen [Vier-Fürsten] zugewiesen" (Lanski, *Constantine and the Cities*, 49)

¹³¹ Cynthia White, *Emergence of Christianity*, 82

¹³² Die Juden hatten von den Kaisern die Sondergenehmigung erhalten, [Gott] auf ihre eigene Art zu verehren und von der Teilnahme an traditionellen Kulten befreit zu werden. Dieser Sonderstatus mag dank der jüdischen Zusammenarbeit bei der Befriedung Palästinas während der großen Aufstände verdient worden sein. Siehe Digeser, *The Making of a Christian Empire*, 1

¹³³ Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors*, 10

Urheber bürgerlicher Unruhe. Porphyrios, der zur Unterstützung von Diokletians Reformen schrieb, identifizierte die Christen als eine Gruppe, die keine Toleranz verdiene, da sie "die Dinge ihrer Väter"¹³⁴ und die Ideale von "Kaisern, Gesetzgebern und Philosophen"¹³⁵ aufgeben hätten. Die Christen waren letztlich, zumindest in den Augen einiger mächtiger Heiden, Vertreter eines gefährlichen Innovationsgeistes, der die hart erkämpfte Stabilität, welche die Tetrarchie in jüngster Zeit verdient hatte, umzukehren drohte. Ein solcher Geist musste unter allen Umständen ausgetrieben werden, bevor es zu spät war.

Das hohe Drama von Diokletians Wiedererweckung heidnischer Götter wurde durch seine Selbstdarstellung als Agent Jupiters auf Erden noch verstärkt. Sein Mitherrscher Maximian wurde ebenfalls zum Vertreter des Herkules erhoben. Mehr als nur eine besondere Gunst bei einem Gott zu beanspruchen, nahm Diokletian die Jupiter-Bezeichnungen auf, zog sich in seiner religiösen Werbung Jupiters Kleidung über und machte sich selbst zum *dominus et deus* (Herr und Gott), und zwang seine Untertanen, sich ihm auf den Knien zu nähern. Einige von Diokletians Panegyristen [Verfasser von Lobreden] schienen Diokletian in gewisser Weise als eine mystische Manifestation des Jupiter zu porträtieren; eine Lobrede [Panegyrie] erklärte im Jahre 291, Diokletian sei "ein sichtbarer und gegenwärtiger Jupiter, nahe bei der Hand."¹³⁶ Diokletian war offiziell nicht Jupiter selbst, aber er war der Sohn Jupiters, und sowohl er als auch Maximian "waren die auserwählten Instrumente von Jupiter und Herkules, ihre

¹³⁴ Porphyry, *Philosophy from Oracles*, zitiert in Eusebius, *Preparation for the Gospel*, 1.2

¹³⁵ Siehe Digeser, *The Making of a Christian Empire*, x. "Porphyrios glaubte, dass viele Wege zum Himmel führen: die der Philosophen, die der traditionellen Kulte und sogar der, den Jesus selbst gegangen ist . . . Und diese Art von Position wird oft mit religiöser Duldung assoziiert . . . Aber... es mag viele Wege zum Himmel geben, doch nicht alle Wege führen dorthin. Menschen, die vom traditionellen Gottesdienst abirren, sollten 'gerecht' (gr. *éndikos* - ἐνδίκος) bestraft werden" (Digeser, *The Making of a Christian Empire*, 108).

¹³⁶ *Pan. XI*, 10.5, siehe Nixon und Rodgers, *In Praise of Later Emperors*, 95. Ebenso schaute ein Panegyrist [ein Lobredenschreiber], als er Maximian 289 sah, auf einen "manifesten Gott" (*Pan. X*, 2.1, siehe Nixon und Rodgers, *In Praise of Later Emperors*, 55).

Stellvertreter auf Erden und unter ihrem besonderen Schutz "¹³⁷ Indem sie sich so grandios als die irdischen Vertreter dieser Mächte darstellten, bekräftigten Diokletian und Maximian ihre Botschaft, dass die alten Gottheiten persönlich an der Wiederherstellung ihrer Verehrung beteiligt waren. In der Tat "behaupteten Diokletian und Maximian, die Mittel [Mittler] zu sein, mit denen Jupiter und Herkules in der Welt wirkten."¹³⁸ Dieses Modell, in dem der Kaiser als lebendiger Agent der Erweckung einer Gottheit fungiert, wird hilfreich sein, wenn wir uns das spätere Verhalten Konstantins vor Augen führen.¹³⁹

Im Jahr 305 zog sich Diokletian abrupt als Kaiser zurück und kehrte dem Stress des kaiserlichen Lebens den Rücken, um sich in seinem Küstenpalast um Gemüse zu kümmern. Im Jahr 311 wurden die Christenverfolgungen (vorübergehend) von keinem anderen als von Galerius gestoppt – von demjenigen, der Diokletian acht Jahre zuvor zum ersten Mal zur Gewalt gedrängt hatte. Anscheinend von einem schmerzhaften Krebsgeschwür heimgesucht, bat Galerius in seiner Verzweiflung die Christen, zu ihrem Gott um seine Gesundheit zu beten, und erließ ein Edikt der Duldung unter der Bedingung, dass sie dies taten.¹⁴⁰

Der Gott von Constantius Chlorus

Konstantins Vater, Constantius Chlorus (250 – 306), war ein Mann des Militärs; wegen seines blassen Teints wurde er ‚der Bleiche‘ genannt. Er amtierte als Mitregent Diokletians und als Cäsar im Westen von 293-305 n. Chr. Trotz der Reformen von Diokletian blieb Constantius offensichtlich ein Monotheist. Eusebius beschrieb in seinem "Leben des Konstantin" die Umarmung der christlichen

¹³⁷ Barnes, *Constantine*, 57

¹³⁸ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 28

¹³⁹ "Wie Diokletian betonte auch Konstantin seine Rolle als Vertreter Gottes auf Erden, um seine Autorität zu stärken" (Eysturlid, " *Long-Term Decline* ", 61)

¹⁴⁰ Cynthia White, *Emergence of Christianity*, 90. Die 'Verschnaufpause' war von kurzer Dauer; Maximinus Daza nahm den Holocaust nach dem Tod von Galerius wieder auf, und die Verfolgungen hörten erst mit Dazas eigenem Niedergang 313 n. Chr. endgültig auf.

Gottheit durch Konstantin als eine Hinwendung zum "Gott seines Vaters."¹⁴¹ Eusebius legt jedoch nahe, dass weder Constantius noch sein Sohn sofort wussten, dass diese Gottheit tatsächlich der Gott der Christen war, sondern ihn in Unwissenheit anbeteten. In Eusebius' Bericht heißt es: "Konstantin hatte seinen Vater nicht gekannt, bis dieser auf dem Sterbebett lag. Er kannte auch die Identität des Gottes seines Vaters nicht, bis er das Zeichen und die Vision Christi selbst empfing. Damit gleicht er Mose, der dem Gott seiner Väter [im Sinai] gegenübersteht (2. Mo 3,6) und nach seinem Namen fragen muss (2. Mo 3,13-15); für Eusebius war es Christus, der auch Mose am Busch erschienen ist ... Weder Constantius noch Konstantin waren sich bewusst, wer der eine Gott ist."¹⁴² Allerdings "ist es fast sicher, dass der Gott des Constantius Chlorus", in Wirklichkeit Sol Invictus war, nicht der christliche Gott, wie Eusebius andeutete (dessen Anliegen es war, für den Kaiser einen christlichen Stammbaum zu erstellen).¹⁴³ Constantius' Interesse am solaren Monotheismus mag wichtig sein für die Vermutung, wie der junge Konstantin, ein Mitglied des Hofes von Diokletian, zum ersten Mal sein eigenes Interesse an einem Obersten Gott entdeckte. Wenn Constantius tatsächlich den Sol Invictus verehrte, werden wir letztlich durch die Beweise dazu gedrängt, Eusebius (in gewissem Sinne) zuzustimmen, dass Konstantin sich schließlich "dem Gott seines Vaters" zuwandte.

Konstantin am Hofe von Diokletian

Konstantin kam irgendwann nach 293 an Diokletians Hof, und zwar möglicherweise als politische Geisel. Seine Anwesenheit war vermutlich dazu gedacht, das Verhalten seines Vaters Constantius zu kontrollieren.¹⁴⁴ Diokletians Gefolge war ständig in Bewegung -

¹⁴¹ Eusebius, *Vit. Const.* 27.3

¹⁴² Ebd., 203

¹⁴³ Zachary Domach, "*Conversion of Constantine the Great*", 213. Digeser stimmt zu, dass Konstantins "Vater, der kein Christ, sondern wahrscheinlich ein Solarmonotheist war [da er den Sonnengott verehrte]" (Digeser, "*Making of a Christian Empire*", 127). Siehe auch Barnes, *Constantine*, 57

¹⁴⁴ Es ist in der Tat plausibel, dass Konstantin, den Diokletian an seinem Hof völlig in der Hand hatte, ein Instrument des Kaisers war, um sich der Loyalität von Constantius Chlorus zu versichern. Siehe den *Origo Constantini Imperatoris* (ca. 390), der Konstantin als "*obsess apud*

Konstantin reiste mit dem Kaiser nach Babylon, Memphis und an andere exotische Orte im ganzen Reich.¹⁴⁵ Diokletians Hof war, wie andere späte Kaiserhöfe, nicht nur eine Gemeinschaft von Patriziern und Bürokraten, sondern auch eine Versammlung dynamischer und vielfältiger Intellektueller. Ein solcher Intellektueller, ironischerweise ein Christ, den Diokletian etwa in der Mitte der Jahre 290-299 als Rhetoriker an seinen Hof einlud, sollte Konstantin zutiefst beeinflussen: Lucius Lactantius (ca. 250 - ca. 325 n. Chr.). Es ist schwer zu sagen, wie viel Interaktion die beiden während dieser Zeit hatten, aber Konstantin war höchstwahrscheinlich zu einem gewissen Grad von Lactantius und seinen Belehrungen [*Divinae Institutiones* – Göttliche Unterweisungen] abhängig, wie die spätere Entscheidung Konstantins, Lactantius 310 an seinen eigenen Hof zu berufen, belegt.

Die Zeit, die Konstantin mit Diokletian verbrachte, hätte ihm einen umfassenden Einblick in den tumultartigen Zustand der römischen Religion verschafft. Er hätte die Opfer des Kaisers für das römische Pantheon als *pontifex maximus*¹⁴⁶ erlebt, eine kaiserliche Tradition, mit der Konstantin später brechen würde¹⁴⁷, und er hatte Diokletians Bemühungen beobachtet, sich selbst als den rechten Arm Jupiters und als Akteur der Wiederbelebung des traditionellen Heidentums darzustellen. Konstantin war zweifellos mit von der Partie, als Diokletian seine Verfolgungsedikte gegen die Christen erließ.¹⁴⁸ Wie nahm wohl Konstantin den Krieg des Kaisers gegen den christlichen Monotheismus wahr?

Wie Barnes zutreffend darlegte, log Konstantin später über sein Alter, um einer Verwicklung in den Terror zu entgehen.¹⁴⁹ Obwohl Konstantin 302-303 bereits ein reifer Erwachsener gewesen war, musste er sich selbst nur als einen handlungsunfähigen Jugendlichen darstellen, um die Gunst seiner christlichen Untertanen

Diocletianum et Galerium" (1.2) beschreibt. Barnes argumentiert gegen dieses Bild als weitere Propaganda, die darauf abzielt, Konstantin von den antichristlichen Aktivitäten des Hofes zu distanzieren; Barnes, *Constantine*, 54

¹⁴⁵ David Potter, *Constantine the Emperor*, 67–68

¹⁴⁶ Ebd., 77-78

¹⁴⁷ Barnes, *Constantine*, 25

¹⁴⁸ Digeser, *Platonism in the Palace*, 52

¹⁴⁹ Barnes, *Constantine*, 2-3

aufrechtzuerhalten. Wir können nicht wissen, ob er jemals vor Diokletians Gericht Missbilligung äußerte oder im Untergrund irgendwelche Anstrengungen unternahm, um die Gewalt zu stoppen. Aber es gibt Grund zur Annahme, dass er wahrscheinlich Diokletians bössartige Reformen ablehnte, und geduldig auf seine Chance wartete, die Macht zu übernehmen und diese Machenschaften zu korrigieren.

Konstantins erste Amtshandlung nach seiner Machtübernahme im Jahr 306 war schließlich, die Christenverfolgungen einzustellen und allen Religionen, sei es in Großbritannien, Gallien oder Spanien, die Freiheit zu verkünden. Konstantins Vater hatte 303 selbst Toleranz gegenüber den Christen bewiesen. Ist es möglich, dass die Entscheidung Konstantins, der Gesinnung seines Vaters gegenüber den Christen zu folgen, mit dem Monotheismus zusammenhing? Vermutet wird, dass der Grund, warum Konstantin 306 sofort dazu überging, den Verfolgungen ein Ende zu setzen, die Bekehrung seiner eigenen Mutter Helena zum Christentum war.¹⁵⁰ Diese Hypothese scheint jedoch unwahrscheinlich, da eine umfassendste Studie über Helena zum Schluss kam, dass "die Bekehrung von Helena nach 312 bis heute die sicherste Annahme ist."¹⁵¹ Was wir allerdings genau wissen, ist, dass Konstantins Vater, dem er sich in Großbritannien anschloss und an dessen Seite er 305 in einem Feldzug kämpfte, Berichten zufolge ein Monotheist und ein Mann war, der die Christen respektierte. Wenn sein Vater ein Verehrer von Sol Invictus war, dann wäre Konstantin zweifellos mit dem pluriformen Monotheismus vertraut gewesen, der mit der Unbesiegbaren Sonne verbunden ist. Er könnte sogar mit der Art des monotheistischen Denkens vertraut gewesen sein, das Alexander Severus in der vorangegangenen Generation veranschaulichte und das die christliche Gottheit mit dem höchsten Gott identifiziert zu haben scheint. Panegyrische Beweise aus dieser Zeit verbinden auch Konstantin selbst mit der Sonnenreligion und möglicherweise mit einem monotheistischen Ideal: Eine Panegyrie aus dem Jahr 307 n. Chr. enthüllt, dass Konstantin bereits als der göttlich gewählte Vertreter des Sonnengottes dargestellt wurde, hier in der Gestalt von Apollon, der sich selbst zum neuen Gönner Konstantins gemacht und ihm nicht nur einen Platz in der Tetrarchie ("Eintracht . . . und soziale Majestät"),

¹⁵⁰ Ebd. 45. Siehe auch Neil Faulkner, *Rome – Empire of the Eagles*, 273

¹⁵¹ Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta*, 35

sondern "*totius mundi regna*"¹⁵² versprochen hatte. Die Idee eines einzigen Weltherrschers war, zumindest für einige, die später Konstantin nahestehen sollten, direkt mit dem Monotheismus verbunden.¹⁵³ Es spricht jedoch einiges dafür, dass diese Panegyrik [Lob- oder Festreden] als ein Stück politischer Propaganda vorherrschend blieb, die an die Empfindungen und Bestrebungen ihres jeweiligen Subjekts appellieren will; sie zeigt Konstantins eigenes wachsendes Interesse am Monotheismus zu dieser Zeit.

Wir müssen bedenken, dass die Tetrarchie von Diokletian (die "Herrschaft der Vier") durch das traditionelle Pantheon öffentlich mit der Pluralherrschaft des Kosmos verbunden war. Tatsächlich sagte man, die tetrarchische Herrschaft sei lediglich eine irdische Widerspiegelung der himmlischen Regierung.¹⁵⁴ Dies war einer der Gründe, warum sich Diokletian und seine Mitkaiser so stark auf Roms fortwährende Verehrung der traditionellen Gottheiten verließen: Die Existenz einer Pluralität von Göttern rechtfertigte den pluralen Charakter ihrer Verwaltung. In diesem Licht können wir die für Konstantin geschriebene Panegyrik 307 n. Chr. lesen, in der wir angeblich Konstantins persönliches Streben nach der alleinigen Herrschaft über die Erde als eine Herausforderung nicht nur an die Tetrarchie, sondern auch an ihre theologischen Grundlagen erkennen. Wie Lactantius etwa zur gleichen Zeit [der Verfolgung durch Diokletian] in seinen *Divinae Institutiones* schrieb, war es

¹⁵² *Pan. VI, 1-4 und 21.5*, Nixon and Rogers, *In Praise of Later Emperors*, 215, 583

¹⁵³ Trotz der Lippenbekenntnisse der anderen Regenten "könnte es den Anschein haben, dass der Lobredner das tetrarchische System beiseitelegt ... und Konstantin sowohl einen einzigartigen erblichen Herrschaftsanspruch verleiht ... und die göttliche Sanktion, Kaiser des ganzen Reiches zu sein ... diese höchst persönlichen Elemente (eine neue Genealogie; eine persönliche Vision) haben natürlich nahegelegt, dass dieser Redner zumindest den eigenen Ansprüchen und Bestrebungen seines Kaisers eine Stimme gab" (Nixon und Rodgers, *In Praise of Later Emperors*, 215). Einige Jahre später würde Lactantius argumentieren, dass die tetrarchische (plurale) Herrschaft des irdischen Reiches eine inadäquate und unangemessene Widerspiegelung der himmlischen Herrschaft sei, da es nur einen Gott gibt, der König über alles ist. Noch später, im Jahr 330, formulierte Eusebius eine Theologie, in der Konstantin die irdische Manifestation des einen *Logos* war.

¹⁵⁴ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 27, 29-30, 34

offensichtlich, dass "man über die Welt herrschen muss", weil es nur einen Gott gibt, der in den Himmeln herrscht.¹⁵⁵ So scheinen sowohl Heiden als auch Christen bereits die Alleinherrschaft mit dem Monotheismus in Verbindung gebracht zu haben, was uns zur einheitlichen Ansicht drängt, dass Konstantins Panegyrikus [Lobrede] 307 n. Chr., wie kürzlich beschrieben, der erste öffentliche Ausdruck "seines Strebens nach monotheistischer Herrschaft"¹⁵⁶ war.

Konstantins pragmatischer Geist, unter dem Einfluss und kombiniert mit seinen eigenen Ansichten über den Sonnengott sowie mit dem Monotheismus seines Vaters, mag ihn in diesen frühen Jahren ebenfalls zum Monotheismus geführt haben. Eine viel spätere Rede (ca. 325) enthüllt die Art des praktischen religiösen Denkens, das bei Konstantins anfänglicher Hinwendung zum heidnischen Monotheismus eine Rolle gespielt haben mag. In dieser [von Eusebius tradierten] Rede stellte er die Frage, ob es nicht einen Obersten Gott gebe.

An wen könnten zuerst oder zuletzt Gebete und Bitten gerichtet werden? Wen könnte ich als Ziel meiner Anbetung wählen, ohne mich der Gottlosigkeit gegenüber den anderen schuldig zu machen? Nochmals, wenn ich glücklicherweise einen diesseitigen, zeitlichen Segen erhalten wollte, sollte ich dann nicht, während ich der Macht, die meine Bitte gutheißt, meinen Dank aussprechen, derjenigen aber, die sie ablehnt, einen Vorwurf machen? Oder zu wem sollte ich beten, wenn ich die Ursache meines Unglücks erfahren und Befreiung erlangen möchte? Oder nehmen wir an, dass die Antwort durch Orakel und Prophezeiungen gegeben wird, der Fall aber nicht im Bereich ihrer Autorität liegt, da er in die Zuständigkeit einer anderen Gottheit fällt.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Lactantius, *Inst.* 1.3.11, 18 (zu Deutsch: Göttliche Unterweisungen)

¹⁵⁶ Ljubomirovic, "*Latin Panegyrics*", 1432, unsere Hervorhebung hinzugefügt. Vgl. das Gebet des Eusebius in seiner Lobrede auf Konstantin, gehalten am Ende des Lebens des Kaisers, in der Eusebius sagt, dass die "singuläre Monarchie" jede andere Form der irdischen Regierung übertrifft, da "es einen Gott gibt und nicht zwei oder drei oder mehr" (3.6)

¹⁵⁷ Constantine, *Orat.* 3; Constantine, *Oration of Constantine*, 562

Wenn Konstantin zwischen 305-307 am solaren Monotheismus interessiert war, dann ist es möglich, dass er - dem pluriformen Monotheismus des Aurelianischen Kultes und sogar dem Beispiel von Alexander Severus folgend - die christliche Gottheit oder zumindest Jesus Christus als eine Manifestation des Höchsten Gottes identifizierte. In der Tat könnte die Feststellung, dass Konstantin bereits im Jahr 306 prochristliche Edikte erlassen hat, von Bedeutung sein. Digeser bemerkte, dass Konstantin "aus welchen Gründen auch immer" die Erlasse zur Christenverfolgung aufhob, christliches Eigentum zurückgab und die Religionsausübung der Christen duldete.¹⁵⁸ Obwohl hier zweifellos einige "politische" Überlegungen angebracht sind, wie Drake hervorhob,¹⁵⁹ könnten seine Beweggründe durchaus theologischer Natur gewesen sein: Es wäre auch möglich, dass er die Christen als tapfere und mitdenkende Monotheisten bewunderte. Dies ist zugegebenermaßen eine spekulative Theorie, aber sie ist eine ebenso plausible Erklärung für Konstantins pro-christliches Handeln im Jahr 306 wie andere Lösungen, die vorgelegt wurden.

Zumindest wissen wir, wie Konstantin zu Diokletians Feldzug gegen den christlichen Gott Jahre nach dem Ereignis stand. Konstantin schrieb um 325¹⁶⁰ in seiner Ansprache an die Versammlung der Heiligen, dass Diokletian "unerbittliche Grausamkeit als Verfolger" an den Tag gelegt habe und schließlich unter "Schuld" und "der Bedrängnis eines ungeordneten [gestörten] Geistes" litt. Er schreibt:

Was hat er also durch seine aktive Feindseligkeit gegenüber unserem Gott gewonnen? Ganz einfach dies, glaube ich, dass er den Rest seines Lebens in ständiger Furcht vor dem Blitzschlag verbrachte. Nicomedia bezeugt diese Tatsache; Augenzeugen, zu denen ich selbst gehöre, erklären es. Der Palast und die Privatgemächer des Kaisers wurden zerstört, vom Blitz vernichtet, vom Feuer des Himmels verschlungen. Männer mit Verstand im Herzen [sagten] . . . Was ist das für ein Wahnsinn? Und was für ein unverschämter

¹⁵⁸ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 133

¹⁵⁹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 171-172

¹⁶⁰ Constantine, *Orat.* 25; zur genauen Datierung siehe Barnes *Constantine and Eusebius*, 153

Machtmissbrauch, dass ein Mann es wagen sollte, gegen Gott zu kämpfen?¹⁶¹

Ungeachtet der unmittelbaren Gefühle Konstantins über Diokletians Krieg gegen den christlichen Monotheismus hatte er zumindest miterlebt und gesehen, wie die heidnischen Reformen Diokletians und seiner Götter scheiterten. Sie vermochten nicht Frieden und die Stabilität herbeizuführen, die nach dem turbulenten 3. Jahrhundert so dringend nötig gewesen wären.

Konstantin und Laktanz

Zu der Zeit von Konstantins Amtsantritt im Westen (305-306) baute der christliche Lehrer Lactantius [dt. Laktanz], der 310 an den Hof Konstantins kam, fleißig seine *Divinae Institutiones* auf. Als beredete theologische und historische Gegenreaktion auf Diokletians antichristlichen Reformen führten die Unterweisungen auch einen klug ausgedachten christlichen Angriff gegen philosophische Gegner des Glaubens wie Porphyrios durch. Da Lactantius in der Anerkennung der Legitimität des christlichen Gottes durch Konstantin eine ungeheure Chance für Veränderungen sah, widmete er um 310-313 seine immense Abhandlung Konstantin erneut.¹⁶² Für Lactantius stellte dieser neue Kaiser eine unglaubliche Möglichkeit dar, das Christentum voranzubringen und ein Reich zu errichten, das besser zum christlichen Glauben passte, ja sogar ein Reich, das von ihm [gemäss den christlichen Grundsätzen] regiert wurde.

Digester verstand Lactantius' *Divinae Institutiones* ganz richtig als einen gelehrten Entwurf für einen monotheistischen römischen Staat. Eine wichtige Dimension des Vorschlags von Lactantius ist die wesentliche Vereinbarkeit von heidnischem und christlichem Monotheismus. Während Lactantius sorgfältig darauf achtet, die richtige Unterscheidung zwischen einem wahren "Gott" (wie dem Jahwe der Bibel) und allen kleineren Gottheiten (wie den biblischen Engeln, die für Lactantius tatsächlich einigen der heidnischen Gottheiten entsprachen) zu treffen,¹⁶³ ist er mehr als glücklich, die

¹⁶¹ Constantine, *Orat.* 25; Constantine, *Oration of Constantine*, 579

¹⁶² Digeser, "Lactantius and Constantine's Letter," 33–52

¹⁶³ Lactantius, *Inst.* 1.7.5–12

letztendlichen (unpersönlichen) Realitäten der Philosophen mit dem christlichen Gott in einen Topf zu werfen.¹⁶⁴ Das Ziel von Lactantius war es angeblich, eine monotheistische Koalition zu bilden, der sich Christen, solare Monotheisten, Hermetiker und sogar sympathisierende Philosophen anschließen konnten. Wie wir sehen werden, wurde diese Harmonie von Lactantius seinem Gönner Konstantin als die Lösung für den frühen Verlust der ursprünglichen Religion des Menschen präsentiert. Während Digeser in ihrer massgeblichen Studie den Einfluss von Lactantius auf Konstantins Religionspolitik dargestellt hat,¹⁶⁵ sind weitere Untersuchungen notwendig, die Einwirkung von Lactantius auf Konstantins religionsgeschichtliches Konzept zu verstehen und den von ihm vorgeschlagenen monotheistischen Staat als Medizin für die Folgen dieser Geschichte zu analysieren.

Wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, haben wir panegyrische Beweise aus dem Jahr 311, die Konstantin eindeutig als heidnischen Monotheisten *vor* seiner öffentlichen Umarmung der christlichen Gottheit darstellen. Paul Stephenson bemerkte in seiner Biografie Konstantins von 2010, dass Konstantin vielleicht schon 312 als Heide den Gott der Christen als eine Manifestation der obersten Gottheit anerkannte.¹⁶⁶ Aber das hätte Konstantin zumindest schon im Jahr 310 einfallen können, als Lactantius begann, Konstantin an seinem Hof in Trier das Christentum zu lehren, und als Lactantius die erste Ausgabe seiner *Divinae Institutiones* abschloss.¹⁶⁷ Es besteht ein interessanter Zusammenhang zwischen der Fertigstellung der *Institutiones*, der Ankunft des Lactantius an Konstantins Hof und Konstantins offensichtlicher Verlagerung seiner religiösen Interessen. Konstantin hatte vor 310 viele traditionelle Gottheiten auf seinen Münzen abgebildet, zum Beispiel Mars, der eine Lieblingsgottheit gewesen zu sein scheint.¹⁶⁸ Aber ab 310 beginnen seine Münzen, *Sol*

¹⁶⁴ Siehe Lactantius' Behauptung, dass Platon, Aristoteles, Antisthenes, Thales, Pythagoras, Anaximenes, Cleanthes, Cyrippus, Zeno, Seneca und Tullius alle die Monarchie "des Höchsten Gottes" bekräftigen, in Lactantius, *Epit.* 1.4.

¹⁶⁵ Digeser, *Making of a Christian Empire*

¹⁶⁶ Stephenson, *Constantine*, 169

¹⁶⁷ Ebd., 170; siehe auch Digeser, "Lactantius and Constantine's Letter", 33-52

¹⁶⁸ Bardill, *Constantine*, 87

Invictus prominent zu kennzeichnen, und andere römische Gottheiten verschwinden von Konstantins Münzen nach dem Jahr 317, während *Sol Invictus* bis etwa 320-325 bleibt. Der Kontakt mit der Lehre des Lactantius überzeugte Konstantin wahrscheinlich davon, dass die christliche Gottheit *Sol Invictus*, der höchste Gott, war. Dies würde einen Grund für seine berichtete Anrufung des *christlichen* Gottes bei der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahr 312 liefern, und der darauf folgende militärische Erfolg hat diesen Glauben zweifellos enorm gestärkt.

Letztendlich schlage ich vor, dass Konstantin irgendwann zwischen 305-310 ein heidnischer Monotheist wurde, jedoch schon im Jahre 310 von der Vereinbarkeit von heidnischem und christlichem Monotheismus überzeugt war. Wie Drake zu Recht feststellte, wurde Konstantin "zuerst zum Monotheismus, dann zum Christentum geführt."¹⁶⁹ Aber es gibt ein übergreifendes Metanarrativ, welches den Kontext für diese Entwicklung lieferte. Es formte weiterhin den theologischen Rahmen sowohl für Konstantins Propaganda [die Veröffentlichung seiner religiösen Ideologie] als auch für seine eigene Selbstdarstellung. Wenden wir uns dazu der Religionsgeschichtsschreibung in der Spätantike zu.

¹⁶⁹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 190

4. Eine Religionsgeschichte: Der Niedergang und Verfall des Monotheismus

Jahrhunderte vor der Regierungszeit Konstantins (306-337 n.Chr.) hatte sich sowohl unter Heiden als auch unter Christen ein historiographischer Trend herausgebildet, der die menschliche Religion im Sinne dessen repräsentierte, was ich als eine Erzählung [ein Narrativ] über den Niedergang und Verfall des Monotheismus bezeichne. Es gab Variationen der Erzählung, aber im Wesentlichen hieß es, dass die ursprüngliche Religion der Menschheit ein reiner Monotheismus gewesen sei und dass die Präsenz dieser wahren Religion auf der Erde ein goldenes Zeitalter des menschlichen Wohlstands geschaffen habe. Aber die Menschheit verfiel nach und nach dem Irrtum, und die Anbetung von vielen Göttern und Idolatrie schlichen sich ein. Die traditionelle Verehrung der römischen Gottheiten stellte somit unter den Menschen eine tragische Neuerung dar. Sie war die eigentliche Ursache für die weit verbreitete theologische Verwirrung und den sozialen Zusammenbruch. Man glaubte indes nicht, dass der primitive Monotheismus völlig außer Reichweite geraten war, sondern man war überzeugt, dass wenn die alte Anbetung des Höchsten Gottes wiederbelebt würde, dann könnte man auch die Stabilität und den Wohlstand wiederherstellen, die eine solche Verehrung hervorbrachte.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Das moderne Argument für einen ursprünglichen Monotheismus oder Ur-Monotheismus [des Glaubens an *einen* Gott] wird von Winfried Corduan in seinem Buch *In the Beginning God* (2013) aufgezeigt. Corduan baut auf der Arbeit des Anthropologen Wilhelm Schmidt (1868-1954) auf, der sich in *Der Ursprung der Gottesidee* (12 Bände von 1912 - 1955) gegen die weit verbreitete Annahme wandte, der "Ankunfts-Monotheismus" sei ein langsamer Prozess in der menschlichen Religion. Die meisten Anthropologen haben sich von Schmidts Vision nicht überzeugen lassen. Siehe Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 104-5 (*Theorien der Ur-Religion*)

Auf der heidnischen Seite der Dinge gibt es bei Varro einen Präzedenzfall für das Narrativ des Zerfalls des Monotheismus. Der römische Gelehrte Marcus Terentius Varro († 27 v. Chr.) hatte von einem Niedergang einer "ursprünglichen anikonischen Religion [= ohne Ikone]", die *einen* Gott anerkannt hatte, dann aber in die Anbetung vieler Götter und Idolatrie übergang.¹⁷¹ Varro zitierte die Juden als ein Volk, welches beispielhaft einen ursprünglichen, anikonischen Monotheismus beibehalten hatte.¹⁷² Augustinus erinnert an Varros' Glauben, dass Jupiter "angebetet wird, auch wenn er mit einem anderen Namen genannt wird, selbst von denen, die nur *einen* Gott verehren, jedoch ohne Gebrauch eines Bildes".¹⁷³ Jupiter war, so dachte Varro, der Gott der Juden.¹⁷⁴

Im 1. Jahrhundert n. Chr. behauptete der Schriftsteller Plutarch ebenfalls, dass die römische Religion einst *anikonisch* war [= die keine visuellen Abbilder brauchte] und dass die alten Römer letztlich davon überzeugt waren, "es sei unmöglich, die Gottheit zu erfassen, ausser mit dem Intellekt."¹⁷⁵ Frederick Brenk hat, und zwar ziemlich überzeugend, argumentiert, dass "Plutarch, dem jüdischen Philon nicht unähnlich, ein Monotheist war."¹⁷⁶ Andere römische Schriftsteller wie Vergil, Ovid und Cicero berichteten trotz ihrer eigenen theologischen Ansichten ebenfalls, dass es einst ein goldenes

¹⁷¹ Siehe Sarah Harding, *Paul's Eschatological Anthropology*, 35 (Harding untersucht die Anthropologie des Paulus aus der Perspektive der Eschatologie.) Der Kirchenvater Augustinus schreibt über den Glauben Varros, dass "seit über 170 Jahren, die alten Römer Götter ohne Bilder verehrten. 'Hätte diese Praxis von damals bis zum heutigen Tag angedauert,' so sagt er, 'wären die Götter mit größerer Reinheit angebetet worden' ... Er wünscht ganz klar, dass man versteht, dass der Irrtum bereits existierte, selbst als es keine Bilder gab ... er hätte sicherlich die Ansicht vertreten, dass ein Gott angebetet werden sollte, und auch, dass er ohne Bild angebetet werden sollte" (Augustinus, *De civitate Dei* (dt. *Vom Gottesstaat*), 4.31; Augustinus, *Gottesstaat, Gegen die Heiden*, 183. [*De civitate Dei*, dt. Titel manchmal auch: *Die Gottesbürgerschaft*]).

¹⁷² Van Kooten, "Pagan and Jewish Monotheism," 641

¹⁷³ Augustine, *City of God*, 4.9; Augustine, *City of God Against the Pagans*, 154

¹⁷⁴ Van Kooten, "Pagan and Jewish Monotheism," 641, Fussnote 25

¹⁷⁵ Plutarch, *Num.* 8.8; Plutarch, *Plutarch's Lives*, 335. Siehe Thiessen, *Paul and the Gentile Problem*, 49

¹⁷⁶ Brenk, "Philo and Plutarch," 79–92

Zeitalter gegeben habe, in dem nur *ein* Gott angebetet wurde und Rom aus diesem Grund voller Gerechtigkeit war.¹⁷⁷

Was als christlicher Präzedenzfall für diese Geschichtsschreibung betrachtet wird, ist die Lehre des Apostels Paulus in der Einleitung seines Briefes an die Römer (1,18-32), dass das gegenwärtige Heidentum in der römischen Welt eine Verzerrung eines anikonischen Monotheismus sei, der ursprünglich von der ganzen Menschheit geteilt wurde.¹⁷⁸ Paulus glaubte auch, dass der einzige Weg, diese wahre Religion zu begreifen, die Erneuerung oder Umgestaltung von *νοῦς* (des Geistes, des Verstandes oder des Denkens) sei.¹⁷⁹ Der Monotheismus, den Paulus im Blick hat, ist letztlich durch die Ausübung des gottgegebenen Intellekts des Menschen zu erreichen, und Paulus erinnert auf eine überraschende Weise an Plutarch.¹⁸⁰ Wenn wir über Röm 1, 20-32 nachdenken, finden wir, dass die paulinische Darstellung der heidnischen Vergangenheit "eine Geschichte des Niedergangs ist, die sich drastisch von ihrer ursprünglichen monotheistischen und anikonischen Haltung [ohne Bildnisse] ... Diese Geschichtsschreibung ähnelt in bemerkenswerter Weise der des Antiquars der römischen Religion, Varro.¹⁸¹ Für Paulus war es gerade der Verlust des ursprünglichen Monotheismus, der die Degradierung der Gesellschaft auf allen Ebenen beschleunigte. Implizit wäre also die Wiederherstellung der menschlichen

¹⁷⁷ Bowlin, "Tolerance among the Fathers," 25

¹⁷⁸ Van Kooten, "Pagan and Jewish Monotheism," 633

¹⁷⁹ Röm 12, 2; vgl. Röm 7, 23–25. Für eine Analyse, was Paulus genau unter *νοῦς* versteht, siehe Harding, *Paul's Eschatological Anthropology*, 150–158, 225, 262

¹⁸⁰ Röm 1,20; 12, 1-2. Wie Harding bemerkt, war Paulus offensichtlich mit den griechischen Diskussionsthemen, namentlich mit den stoischen und platonischen Ansichten völlig vertraut, welche ID – Intelligent Design – voraussetzten. Die Griechen anerkannten die Existenz eines Gottes, der in der augenfällig intelligenten Gestaltung des Kosmos erkennbar ist. Harding, *Paul's Eschatological Anthropology*, 35. Vgl. Cicero, *Nat. d. 2.2*

¹⁸¹ Paulus "erwähnt ausdrücklich die Tatsache, dass die Heiden von ihrer ursprünglichen Erkenntnis des einen Gottes abgefallen sind, dass sie die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes in ein Bild verwandelt und die Wahrheit Gottes in eine Lüge verwandelt haben. Dies impliziert eindeutig, dass Paulus ein anfängliches goldenes Zeitalter der rein intellektuellen Anbetung ohne Bilder postuliert" (Van Kooten, "Heidnischer und jüdischer Monotheismus", 637)

Gesellschaft durch die Wiederbelebung [des Glaubens an *einen* Gott] zu erreichen. Nachdem er zwischen dem alten "goldenen Zeitalter" der menschlichen Religion und dem gegenwärtigen Heidentum klar unterschieden hatte, vertrat Paulus schließlich "seine eigene Religion als eine 'logische, d.h. nicht-ritualistische Form der Anbetung', die das Ideal wiederherstellt".¹⁸² Der jüdisch-christliche Monotheismus des Paulus ist also nicht nur für die Restauration einer ordentlichen Gesellschaft erforderlich, sondern ist ausgerechnet durch seine heidnischen Analogien auch heute noch zugänglich. All dieses Denken muss sowohl bei Lactantius als auch bei Konstantin Widerhall gefunden haben.¹⁸³ Wie wir später sehen werden, ist die Idee von Paulus, dass die wahre und ursprüngliche Religion speziell von und durch *νοῦς* erfasst werden sollte, vom Kaiser besonders geschätzt worden.

Euhemerismus

Im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. tendierten christliche Apologeten dazu, die Schilderung [das Narrativ] des Niedergangs und Verfalls des Monotheismus mit einer euhemeristischen Religionsgeschichte zu untermauern.¹⁸⁴ Der Mythograph Euhemerus († 250 v. Chr.) hatte vor langer Zeit eine historische Erklärung für die Existenz des traditionellen Pantheons [der Götterwelt] angeboten: Diese Gottheiten, so argumentierte er, seien in Wirklichkeit einst historische menschliche Figuren gewesen, die in der Erinnerung ihrer späteren Bewunderer zur Göttlichkeit aufgestiegen seien. Solche Ansichten finden sich tatsächlich in früheren griechischen Werken von Xenophanes († 475 v. Chr.) und Herodot († 425 v. Chr.), obwohl ihr Vermächtnis vielleicht am berühmtesten von Euhemerus, dem römischen Dichter Ennius († 169 v. Chr.) und dem Historiker Diodorus († 30 v. Chr.) verewigt wurde.¹⁸⁵ Christliche Apologeten fanden eine solche griechische Geschichtsschreibung natürlich

¹⁸² Van Kooten, "Pagan and Jewish Monotheism," 633

¹⁸³ Ebd., 633

¹⁸⁴ Nickolas P. Roubekas, *An Ancient Theory of Religion: Euhemerism from Antiquity to the Present*. 30-37

¹⁸⁵ Euhemerus of Messene, *Sacred Inscriptions*; Ennius, *Euhemerus*; Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*.

kongenial zu ihrer eigenen Meinung, dass die traditionellen Gottheiten und ihre Riten das Ergebnis menschlicher Erfindungen waren. Es unterstützte auch ihre auf dem 1. Buch Moses (Genesis) beruhende Ansicht, dass der Monotheismus die ursprüngliche Religion der Menschheit gewesen sei. Es erstaunt uns nicht, dass die christlichen Apologeten den Euhemerismus benutzten, um ihre heidnischen Gesprächspartner im Disput mundtot zu machen. Wie Clemens von Alexandria († 215 n. Chr.) seine Gegner einmal verspottete: "Diejenigen, die ihr anbetet, waren einst Männer wie ihr!"¹⁸⁶

Eine typisch christliche Steigerung des Euhemerismus behauptete, dass der Prozess, durch den diese historischen Menschen zu Gottheiten erhoben wurden, von Dämonen inspiriert und motiviert war. Manchmal wurden die traditionellen Götter sogar selbst als Dämonen bezeichnet. Dies scheint einer alten mosaischen Tradition gefolgt zu sein, die am deutlichsten im 5. Buch Moses (Deuteronomium) zum Ausdruck kommt, wo wir lesen, dass abtrünnige Israeliten, welche die Gottheiten der anderen Nationen anbeteten, in Wirklichkeit "Dämonen opferten, die nicht Gott waren. Sie waren Götter, die sie nicht gekannt haben, neue Götter, die in jüngster Zeit kamen und die eure Väter nicht gefürchtet haben" (5. Mose 32,15). Eine solche Ansicht wurde natürlich von Paulus vertreten, der die frühen christlichen Gemeinden warnte, dass "was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott" (1 Kor 10,20a).

Spätere Christen im römischen Reich, die gegen viele Kritiker und Verfolger kämpfen mussten, kombinierten diese mosaischen und frühchristlichen Interpretationen des Heidentums effektiv mit den euhemeristischen Erklärungen der Griechen und nutzten solche Begriffe schließlich zur Unterstützung einer großen Erzählung [dem Narrativ] über den Niedergang des Monotheismus. Wie wir nun sehen werden, waren zwei christliche Lehrer, die Konstantin wohl kannte (Eusebius und Lactantius), in der Tat Leser des Diodorus und des Ennius waren,¹⁸⁷ und vor diesem Hintergrund stellten sie dem Kaiser

¹⁸⁶ Clement of Alexandria, *Chortatio ad gentes*, 8.152

¹⁸⁷ Roubekas, *Ancient Theory of Religion*, 181

den Monotheismus als die ursprünglichste aller Religionen der Menschheit vor.

Das Narrativ bei Lactantius

Die *Divinae Institutiones* [die Göttlichen Unterweisungen des Lactantius] setzen die Tradition der Erzählung [des Narrativs] vom Niedergang des Monotheismus in grandioser Weise fort. Laktanz beschreibt, dass der traditionelle Polydeismus, der das Reich lange Zeit beherrscht hatte, eine Irrlehre war und dass der Monotheismus Roms ursprüngliche Religion gewesen sei. Er argumentiert, dass heidnische Ansprüche auf die älteste Tradition das Ergebnis von Unwissenheit und Ignoranz seien. Er kritisiert seine Gegner, die Philosophen, die nicht erkannt hätten, dass Religion und Weisheit miteinander verbunden sind und dass das Christentum Zugang zur Wahrheit über Gott gewährt.¹⁸⁸ Lactantius, getreu der christlichen Form, untermauert diese Argumente mit einer erweiterten euhemeristischen Religionsgeschichte.

In Buch I zeichnet Lactantius die Entwicklung des traditionellen Heidentums rückwirkend bis in die nebulöse Ära von Saturn und Jupiter (die er für historische Personen hielt) vor dem Fall Trojas nach (etwa 1800 Jahre vor seiner eigenen Zeit).¹⁸⁹ Diokletians Schutzgottheit Jupiter sei überhaupt keine Gottheit gewesen, sondern ein Mensch, und zwar einer, der die Anbetung des wahren Gottes für sich selbst gestohlen habe.¹⁹⁰ Jupiter (von dem Digeser überzeugend argumentiert hat, dass er in allen *Institutiones* stets eine Verschlüsselung für Kaiser Diokletian ist) wird zum Hauptverantwortlichen dafür gemacht, die Menschheit in eine Welt-ohne-Monotheismus zu führen.¹⁹¹ Auf diese Weise erklärt Lactantius, dass alle Kulte der Welt auf Irrtum und auf "dummem menschlichen

¹⁸⁸ Lactantius, *Inst.* 1.23.5; siehe Stephenson, *Constantine*, 170. Siehe auch Schott, *Christianity*, 99

¹⁸⁹ Lactantius, *Inst.* 1.22.27, 1.23.2

¹⁹⁰ Ebd., 5.5.3–5.6.6

¹⁹¹ So wie Jupiter in vergangenen Zeiten gegen die Anbetung des wahren Gottes gekämpft hatte, so trat Jupiters späterer Diener Diokletian in seine Fußstapfen.

Konsens" beruhten.¹⁹² Er wendet sich an Konstantin: "Wenn ich den früheren Zustand der Menschheit betrachte und in meiner Seele sinniere, o Kaiser Konstantin, erscheint es mir oft ebenso verwunderlich als auch lächerlich, dass die Dummheit eines Zeitalters die verschiedenen Religionen begründete."¹⁹³ Für ihn war die Dummheit der Ahnen (die sich vorgestellt hatten, dass historische Menschen wie Jupiter Gottheiten seien) schuld an der Verdunkelung des Monotheismus und dem traurigen Zustand des Weltgeschehens.

In Buch II reist Lactantius in der Zeit noch weiter zurück zum Anfang der Menschheitsgeschichte, beginnend mit dem 1. Buch Moses, der Genesis. Hier zeigt er auf, dass die gesamte Menschheit einst einen ursprünglichen Monotheismus geschätzt hatte und dass diese Religion [etymologisch bedeutet Religion die Rückverbindung zu Gott, Anm. d. Ü.] bis zur Sintflut rein geblieben war. Nachdem Noahs Sohn Ham sein Erbe verloren hatte (das nichts Geringeres war als der reine Monotheismus, den Gott durch ihn bewahren wollte), schlichen sich Irrtümer in die menschliche Religion ein: Die Kanaaniter, die Nachkommen Hams, waren die ersten, die ihren Weg korrumpierten und "den Kult des wahren Gottes" ablehnten, und sie gaben ihren Irrtum einfach weiter.¹⁹⁴ Die Ägypter hatten einige Fortschritte bei der Wiederherstellung der wahren Religion gemacht, als sie ihre Aufmerksamkeit auf die Sternenlichter des Himmels richteten, aber sie haben schließlich versagt, da sie anfangen, ihre Pharaonen zu vergöttern und die Divinität mit götzendienerischen Tiersymbolen darzustellen.¹⁹⁵

¹⁹² Lactantius, *Inst.* 2.1.1

¹⁹³ Ebd., *Inst.* 4.1.1; Schott, *Christianity*, 107

¹⁹⁴ Ebd., *Inst.* 2.13.7–8

¹⁹⁵ Lactantius, *Inst.* 2.13.11–12. Für Laktanz wurde der Mensch dazu gebracht, aufrecht zu gehen, damit er zum Himmel blicken und schließlich den transzendenten Schöpfer wahrnehmen kann. Siehe auch *Inst.* 2.1.16. Schott glaubt, dass Laktanz impliziert, dass die Christen, "die Anhänger des wahren höchsten Gottes, die einzigen authentischen Menschen sind". Die Anhänger der *falsae religiones* sind jedoch Höhlenbewohner, die unter der Last von kulturellem Schutt und dämonischer Unterdrückung gebeugt sind" (Schott, *Christentum*, 101).

Lactantius argumentiert, dass all diese Korruptionen seit der Sintflut durch den Einfluss von Dämonen ausgelöst wurden.¹⁹⁶ In Buch IV erklärt er, dass die Dämonen, die von den Heiden als Gottheiten verehrt werden, "dieselben sind, die in verschiedenen Regionen diverse Kulte für sich selbst errichteten, um die Menschen zu vernichten, indem sie falsche Namen annahmen, um zu täuschen ... sie missbrauchten die Namen mächtiger Könige als ihre eigenen, damit sie unter diesen falschen Namen göttliche Ehren für sich gewinnen konnten".¹⁹⁷ Wie Schott bemerkt, ist es hier, wo Lactantius "über eine grundlegende stoische Dichotomie zwischen dem Zustand der Natur und der Erfindung der menschlichen Zivilisation hinausgeht". Überlieferte Kulte sind nicht nur Produkte der menschlichen Geschichte, sie sind auch eine dämonische Maskerade.¹⁹⁸ Interessanterweise geht Lactantius sogar über andere christliche Autoren hinaus, indem er zugibt, dass zumindest einige der traditionellen Gottheiten in Wirklichkeit nicht Dämonen, sondern den guten Engeln entsprechen.¹⁹⁹

Lactantius unterscheidet letztlich zwischen *falsae religiones* und *vera religio* - erstere sind das Produkt von Dämonen und Ignoranz, letztere ist das über die menschliche Erfindung hinausgehende Produkt des Himmels. Wie Paulus stellt Lactantius das Christentum als die vernünftigste Religion dar, die das Ideal wiederherstellt. Jill Harries hält dies wie folgt fest:

Durch die Verwurzelung des christlichen Monotheismus in einem früheren Zeitalter, dem Goldenen Zeitalter Saturns, in dem wahre Gerechtigkeit herrschte, lud Lactantius die Monotheisten im Allgemeinen dazu ein, zu akzeptieren, dass sie mehr mit dem Christentum gemeinsam hatten als mit den verdorbenen und korrumpierten Göttern des römischen Polytheismus. Die Verwendung dieses Arguments legt nahe, dass Lactantius möglicherweise eine Art monotheistische Koalition von Christen mit sympathisierenden Nichtchristen ins Auge gefasst hat, die er gegen den Polytheismus einsetzen könnte, wobei er, wie viele christliche Apologeten,

¹⁹⁶ Lactantius, *Inst.* 2.16.1-3

¹⁹⁷ Ebd., 4.27.17; Schott, *Christianity*, 103

¹⁹⁸ Schott, *Christianity*, 100

¹⁹⁹ Lactantius, *Inst.* 1.7.5-12

argumentierte, dass die Legenden über das unmoralische Verhalten der olympischen Götter, nicht zuletzt Jupiter, ihre Verehrung diskreditiert hätten.²⁰⁰

Um seine Optik der Religionsgeschichte weiter zu unterstützen, bedient sich Lactantius der hermetischen Tradition. Er spricht oft von dem heidnischen Propheten *Hermes Trismegistus* und seinem Schüler *Asclepios* [*Áskulap*], sowohl als historische Personen als auch als philosophische Autoritäten.²⁰¹ Er glaubte, dieser Hermes, der manchmal mit seinem römischen Namen Merkur bezeichnet wird, sei ein echter Zeitgenosse von Moses gewesen, und einer, der seine eigene Weisheit an die griechischen Weisen weitergegeben habe.²⁰² Lactantius zeigte deutlich eine Sympathie für Hermes und seine Schriften. Man könnte ihn gar als einen Bewunderer²⁰³ bezeichnen. Mit dem Inhalt der hermetischen Traktate *Poimandres* und *Asclepios* war Lactantius wohl vertraut²⁰⁴ und in seinen *Institutiones* beschwört er diese Werke regelmässig und enthusiastisch herauf, um seine

²⁰⁰ Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363*, 97

²⁰¹ Siehe zum Beispiel Lactantius, Inst. 2.9, 16; 4.4, 6, 8; 5.25; 7.4, 13, 18. Lactantius war nicht der erste Apologet, der Hermes' theologische Verwandtschaft mit dem Christentum zur Kenntnis nahm - "Athenagoras (zweites Jahrhundert), einer der ersten Christen, der Hermes erwähnte, zitierte seinen griechischen Beinamen Trismegistus und behauptete Hermes als Zeuge einer euhemeristischen Erklärung der Götter, nach der der Glaube an sie aus der Anbetung von Herrschern und Weisen früherer Zeiten entstand. Tertullian (* ca. 160, † nach 220) nannte ihn den "Lehrer aller Naturphilosophen"; obwohl er zugab, dass die Weisheit des Hermes die von Platon, den Pythagoräern und den Stoikern übertraf, warf Tertullian ihm dennoch Unwissenheit über den Ursprung der Materie vor. Eine Reihe von hermetischen Einzelaussagen wurde von christlichen Schriftstellern überliefert. Eusebius nannte Hermes den frühesten Vorboten Christi und zitierte Philon von Byblos, der zusammen mit Athenagoras als erster den Beinamen Trismegistus erwähnte. In den pseudo-justinischen Ermahnungen an die Hellenen wird Hermes zu den Propheten gezählt; nach diesem Text sollte man sich "von . . . Hermes zur Erkenntnis des wahren Gottes führen lassen" (Florian Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistus*, 43). (Zu Deutsch lautet der Name von Hermes: Der Dreimal Grosse. Anm. d. Ü.)

²⁰² Nash, "Hermeticism," 43

²⁰³ Ebd., 43

²⁰⁴ Ebd., 43

eigenen christlichen Doktrinen zu untermauern.²⁰⁵ Obwohl moderne Gelehrte der Ansicht sind, dass Hermes Trismegistus nur eine synkretistische Mischung aus dem ägyptischen Gott Thoth und der griechischen Gottheit Hermes war,²⁰⁶ erzählt uns Lactantius: "Er war ein Mensch, und doch war er von großer Altherkunft sowie von jeglicher Art von Gelehrsamkeit durchdrungen, so dass die Kenntnis vieler Fächer und Künste ihm den Namen Trismegistus ["Dreimal groß"] einbrachten."²⁰⁷

In dem hermetischen Buch über Äskulap [*Asclepios*, gr. Gott der Heilkunst] findet Lactantius eine weitere Illustration des Heidentums, welche die Geschichte des Niedergangs zeichnet. Dieses Mal hat die Erzählung die Form einer Prophezeiung des Hermes: Ägypten, das in der Epoche von Hermes und seinen Jüngern noch das Privileg hatte, die wahre Religion zu kennen, würde eines Tages in theologischem Irrtum enden und dann in die Zerstörung fallen.²⁰⁸ Wie wir in den kommenden Kapiteln sehen werden, ähnelt die wahre Religion des primitiven [alten] Ägyptens laut Äskulap einem inklusiven Monotheismus, in dem der Eine Gott unter unzähligen Namen bekannt war. Die Folgen für den Verlust dieser heiligen Religion sind wie folgt: Ägypten würde an Einfluss in der Welt verlieren, die Gottheit würde das Land nicht mehr begünstigen und sich in den Himmel zurückziehen, Ausländer sollten Ägypten besetzen, Gesetze sollten gegen die wahre Religion erlassen werden, und das Land würde mit Gräbern und Leichen gefüllt werden.²⁰⁹

²⁰⁵ Ebd., 43

²⁰⁶ Fowden, *Egyptian Hermes*, 22

²⁰⁷ Yates, *Giordano Bruno* (1548-1600), 7

²⁰⁸ *Ascl.* 24

²⁰⁹ *Ascl.* 24. Augustinus behauptete später, dass die Prophezeiung des Hermes in *Asclepios* in Wirklichkeit als eine Prophezeiung auf den Übergang des heidnischen Roms zum Christentum gemeint war. Augustinus' Schriften zeigen schlüssig, dass er den hermetischen Werken gegenüber weniger freundlich eingestellt war als Lactantius; er lässt trotzdem eine gewisse Vorsicht walten, da er Hermes für die Sache des Christentums ebenso beansprucht: "Aber wenn Hermes diese Dinge vorhersagt, spricht er als einer, der mit eben diesen Verhöhnungen der Dämonen einig geht, und bringt den Namen Christi nicht klar zum Ausdruck ... er bezeugt das Christentum durch eine Art traurige Prophezeiung" (Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 8.23; Marcus Dods, *City of God*, 341-46). Auch wenn seine

Diese eindrückliche Bildersprache hatte bei Konstantin Widerhall gefunden: Er war Zeuge des sozialen und politischen Chaos, das durch die Religionspolitik Diokletians verursacht worden war, dessen jüngster Krieg gegen den christlichen Monotheismus fehlgeleitet war und in einer Katastrophe endete, nämlich, dass sein Mitkaiser Galerius ausgerechnet den verachteten christlichen Gott um Heilung bitten musste. In der Tat wurde Rom im 3. Jahrhundert n. Chr. derart mit Verwirrung, Misserfolgen und Einbussen erfüllt, die, wie Hermes eindringlich gewarnt hatte, mit dem Niedergang der wahren Religion einhergehen würden. Die Prophezeiungen von Hermes, die man sich lebhaft vorstellen konnte und die umfassende Geschichte des Niedergangs des Monotheismus, die von Lactantius heraufbeschworen wurde, sollten offensichtlich bei Konstantin haften bleiben. In seiner *Oratio* beschreibt Konstantin denn auch die Ruinen Ägyptens, die er auf seinen Reisen mit Diokletian sah, als Zeichen der verkommenen, korrupten Religion der Ägypter, die sich schließlich in Menschenopfern manifestiert hatte: "Darum erhielten diese

Kritik an Hermes oft hart ausfällt, so erscheint sie doch von Respekt geprägt. Er identifiziert Hermes als zu einer von Paulus erwähnten Klasse von Personen gehörend, die Gott zwar kannten, "aber in ihren Vorstellungen eitel wurden" (Röm 1,21-32, vgl. Augustinus, *Gottesstaat*, 8.23). "Denn Hermes," so Augustinus, "macht viele solcher Aussagen für die Wahrheit über den einen wahren Gott, der diese Welt gestaltet hat, [für uns] annehmbar. Und ich weiß nicht, wie er durch diese 'Verfinsterung des Herzens' so verwirrt wurde, dass er [in den Götzendienst] stolperte" (Augustinus, *Gottesstaat*, 8.23). Lactantius stellte Hermes schließlich in dasselbe Licht und beschrieb ihn als einen Lehrer, der "fast alle Wahrheit erforschte" (Lactantius, *Inst.* 4.9). Man kann mit Sicherheit sagen, dass der Ägypter Hermes, welcher der Wahrheit so nahe kam, eigentlich von Lactantius bewundert wurde. Sowohl Lactantius als auch Augustinus nach ihm stellen Hermes als eine Art Vermittlerfigur dar, hin- und hergerissen zwischen der Wahrheit (Christentum) und den heidnischen Kulturen, wobei letztere laut Augustinus lediglich von ihm hochgehalten wurden, während er "unter dem Einfluss eines Dämons" stand (Augustinus, *Gottesstaat*, 8.24). Der Monotheismus des Hermetismus reichte jedoch aus, um sich den Respekt des Lactantius zu verdienen und ihn davon zu überzeugen, dass Religion eine Brücke zwischen dem Christentum und der heidnischen Welt errichtete. Zumindest bot der Hermetismus ein weiteres Zeugnis für Lactantius Vision eines lange verloren geglaubten goldenen Zeitalters wahrer Religion, das dringend einer Erweckung bedurfte, einer Wiederbelebung, die nun, nach der Thronbesteigung Konstantins, endlich in Reichweite gekommen war.

Nationen [Ägypten und Assyrien] eine Vergeltung, die eine so schmutzige Anbetung verdiente. Memphis und Babylon [wie erklärt wurde] sollen verderben und bei den Göttern ihrer Väter in Verwüstung geraten. Nun spreche ich diese Dinge nicht aus dem Bericht anderer, sondern weil ich daselbst anwesend war und die erbärmlichste dieser Städte, das glücklose Memphis, gesehen habe."²¹⁰ Lactantius hatte auch gesagt, dass das ultimative Ende des Verlustes des Monotheismus die Einführung von Menschenopfern sei.²¹¹ Vermutlich blieben die Bilder, die Lactantius Konstantin vermittelt hatte, ihm auch während der Arianischen Kontroverse in Erinnerung, als er offen seine Furcht vor dem göttlichen Gericht über sich selbst und das römische Reich zum Ausdruck brachte, sollte der christliche Streit über den Monotheismus nicht einwandfrei gelöst werden.²¹²

Für Lactantius bildete die Erzählung vom Niedergang des Monotheismus die Rahmenhandlung, in der sich das konstantinische Drama entfaltete. Konstantins Aufstieg zur Macht war nichts Geringeres als dass der Höchste Gott am Werk war: Konstantin war eindeutig vom Schöpfer als sein Agent und Bote erhoben worden, gesandt, um den alten Monotheismus wiederzubeleben und die Ordnung in der menschlichen Zivilisation wiederherzustellen. Aber wann gewann Lactantius diese Perspektive über den Kaiser? Es muss vor der Zeit gewesen sein, als Lactantius die Konstantin gewidmeten Passagen in seine *Divinae Institutiones* einfügte. Argumente für ein spätes Datum für diese Passagen wurden vor allem von Eberhard Heck vorgebracht, der ein Datum zwischen 321 und 324 vorschlug.²¹³

²¹⁰ Constantine, *Orat.* 16; Constantine, *Oration of Constantine*, 571

²¹¹ "Durch Subtilität und mit Kunstfertigkeit haben sie das Wissen um den wahren und einzigen Gott unter allen Nationen ins Wanken gebracht. Da sie durch ihre eigenen Laster zerstört werden, wüten sie und üben Gewalt aus, um andere zu vernichten. So haben sich diese Widersacher der Menschheit sogar menschliche Opfer ausgedacht, um so viele Leben wie möglich zu vernichten" (Lactantius, *Inst.* 2.17)

²¹² Konstantins Brief an Alexander und Arius. Die Religionspolitik im Verlauf des Arianischen Streits, ca. 323-324, erhalten bei Eusebius, *Vit. Const.*, 2.64-72

²¹³ Konstantins Brief an Alexander und Arius. Die Religionspolitik im Verlauf des Arianischen Streits, ca. 323-324, erhalten bei Eusebius, *Vit. Const.*, 2.64-72

Digester hat jedoch vom Standpunkt des Tonfalls, des Vokabulars und des Themas her überzeugend für ein Datum zwischen 310 und 313, argumentiert.²¹⁴

Lactantius schreibt in diesen, Konstantin gewidmeten Versen: "Dieses Werk [der Beseitigung gefährlichen Aberglaubens und niederträchtiger Irrtümer] führen wir jetzt unter der Schirmherrschaft deines Namens, Konstantin, o größter aller Kaiser, aus."²¹⁵

Hier deutet Lactantius an, dass sich die Christen im Kaiserreich nun auf die Suche nach der Wahrheit über Gott machten, und dass dies ein Programm war, das die Unterstützung und Zustimmung von Konstantin hatte. "Du bist der erste der römischen Fürsten", erklärt Lactantius, "der die Irrtümer verworfen hat und den Glanz des einen wahren Gottes kennen und ehren gelernt hat".²¹⁶ Konstantin wird hier als mit Lactantius im Bunde dargestellt; der Kaiser war entweder von Lactantius präzise unterwiesen worden, oder er hatte die gleiche religionsgeschichtliche Forschung betrieben wie sein christlicher Berater und war zu denselben Schlussfolgerungen über den primitiven, sprich den ursprünglichen Monotheismus [des Ur-Monotheismus siehe Fußnote 169 oben] gelangt. Aber hatten diese Informationen Konstantin dazu bewegt, nun eine persönliche Revolution zu beginnen? Lactantius schildert Konstantins Entdeckung des ursprünglichen, originalen Monotheismus als einen globalen Aufstand: Er beschreibt Konstantins Aufstieg als eine Zeit, "in der für die Welt die glücklichste aller Zeiten anbrach", an dem Tag, an dem der höchste Gott dich auf den Gipfel der Macht trug ... als du die Gerechtigkeit zurückgebracht hast, die gestürzt und weggenommen worden war, und das schlimmste Verbrechen der anderen Kaiser gesühnt hast.²¹⁷ Das Verbrechen der früheren Kaiser war nicht nur die physische Verfolgung der Christen, sondern die Verbreitung falscher Religionen [*falsae religiones*], und die

²¹³ Eberhard Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, 143

²¹⁴ Digester, "Lactantius and Constantine's Letter," 33–52; Siehe auch Schott, *Christianity*, 107

²¹⁵ Lactantius, *Inst.* 1.1

²¹⁶ Lactantius, *Inst.* 1.1

²¹⁷ Lactantius, *Inst.* 1.1; Lactantius, *Divinae Institutiones, Buch I – VII*, 18

"Gerechtigkeit", die Konstantin wiederhergestellt hat, war nicht nur der zivile Schutz für die Christen, sondern der urzeitliche Monotheismus und sein erwarteter Nutzen für den Staat. Für Lactantius: "Diese Gerechtigkeit ist nichts anderes als eine hingebungsvolle und religiöse Verehrung des einen Gottes."²¹⁸ Tatsächlich war es gerade "durch die Erkenntnis der Wahrheit Gottes", dass Konstantin "in jeder Handlung die Werke der Gerechtigkeit erfüllte".²¹⁹ Wie Lactantius an anderer Stelle sagt: "Frömmigkeit ist nichts anderes als die Bekanntschaft mit Gott, wie es [Hermes] Trismegistus sehr wahrheitsgetreu definierte . . . Wenn es Frömmigkeit ist, Gott zu kennen ... dann anerkennt er gewiss keine Gerechtigkeit, die nicht an der Religion Gottes festhält."²²⁰

Lactantius versichert dem Kaiser, dass Gott ihn wegen seines Wiederherstellungswerks mit einer langen Herrschaft belohnen wird und dass er am Ende seines Lebens seinen Thron in Frieden an seine Söhne übergeben wird. Die Vorstellung, dass politische Stabilität, insbesondere die Position Konstantins als Staatsoberhaupt, war untrennbar mit der erfolgreichen Ablehnung theologischer Irrtümer verbunden, und die Bewahrung des Monotheismus wird sich auch während der späteren Konflikte der Donatisten und Arianer zeigen.

Lactantius stellt sich letztlich als Mitarbeiter an der Seite Konstantins dar, der sich [ebenfalls persönlich] für die Wiederbelebung der wahren Religion einsetzt. Indem er Konstantins Ochsen vor seinen Karren spannt, macht Lactantius geschickt aus seinen *Divinae Institutiones* eigentlich einen Arm dessen, was er für eine *kaiserliche Operation* bezeichnet, um eine religiöse Wahrheit wiederherzustellen, die derzeit "den Menschen so undurchsichtig erscheint."²²¹ Die ursprüngliche Version der *Divinae Institutiones* hatte verfolgte Christen angewiesen, "ruhig und schweigsam" über die Wahrheit zu sein, bis ihre Rechtfertigung durch Gott einträfe.²²² Die spätere Ausgabe, die durch den Aufstieg Konstantins angeregt wurde, enthält jedoch eine abschließende Lobrede [Panegyrik] an den

²¹⁸ Lactantius, *Inst.* 5.7; Lactantius, *Divinae Institutiones, Buch I – VII, 343*

²¹⁹ Lactantius, *Inst.* 5.7; Lactantius, *Divinae Institutiones, Buch I – VII, 343*

²²⁰ Lactantius, *Inst.* 5.15; Lactantius, *Divinae Institutiones, Buch I – VII, 363*

²²¹ Lactantius, *Inst.* 3.1; Lactantius, *Divine Institutes: Buch I–VII, 19*

²²² Lactantius, *Inst.* 7.26.8

Kaiser, in der kühn erklärt wird, dass nun "die Wahrheit klar ans Licht gekommen sei."²²³

Laut Lactantius war Konstantin nicht der erste Mensch, der vom Himmel als Vertreter der Erweckung des Monotheismus auserwählt wurde; der Oberste Gott hatte tatsächlich in anderen Epochen daran gearbeitet, seine verloren gegangene Verehrung wiederzuerlangen. Nachdem Jupiter die menschliche Religion korrumpiert hatte, so Lactantius, habe Gott einen Agenten (angeblich den Menschen Jesus Christus, obwohl dieser spezielle Text dies nicht ausdrücklich sagt) auferweckt, um seine Anbetung auf der Erde wiederzubeleben:

Aber Gott, der nachsichtigste Elternteil, der er ist, schickte, als das Ende der Zeit nahte, einen Boten, um das vergangene Zeitalter und die Gerechtigkeit, die auf den Weg gebracht worden waren, zurückzubringen, damit die menschliche Rasse nicht von großen und ewigen Irrtümern umhergeworfen werde. Das Ebenbild jener goldenen Zeit kehrte also zurück und wurde der Erde zurückgegeben, aber die Gerechtigkeit wurde nur einigen wenigen [den Christen] zuteil. Diese Gerechtigkeit ist nichts anderes als eine hingebungsvolle und religiöse Verehrung des einen Gottes.²²⁴

Für Lactantius war es ein integraler Bestandteil der Mission Jesu, die zu diesem Zeitpunkt fast drei Jahrhunderte zuvor unternommen worden war, dieses lange verschleierte Wissen über die Einheit Gottes zu offenbaren.²²⁵ Lactantius kam zu dem Schluss, dass Konstantin von Gott auserwählt worden war, um Monotheismus in der damaligen Zeit zu restaurieren. Dies war Lactantius' explizite und öffentliche Lehre für Konstantin. So schreibt er:

Auch hat der Herr und Herrscher Aller aus einer vorzüglichen Liebe heraus dich - nicht unverdienterweise - als denjenigen erwählt, durch den er seine heilige Religion wiederhergestellt hat, da du allein unter allen als derjenige

²²³ Lactantius, *Inst.* 27.1; Lactantius, *Divine Institutes: Buch I–VII*, 537

²²⁴ Lactantius, *Inst.* 5.7; Lactantius, *Divine Institutes: Buch I–VII*, 343

²²⁵ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 34; siehe Lactantius, *Inst.* 1.11.5–33

hervorgetreten bist, der exzellente Beispiele von Tugend und Heiligkeit liefert, in denen du den Ruhm der alten Fürsten, deren Ruhm zu den guten zählt, nicht nur erreichen, sondern sogar übertreffen würdest (was wirklich großartig ist). Es war daher passend, dass sich der Göttliche Plan bei der Neuordnung des Zustands der menschlichen Rasse deiner als Organisator und Helfer bediente. Wir flehen ihn mit täglichen Gebeten an; erstens, dass er dich besonders beschützen möge, dich, den er als Hüter der Angelegenheiten wünschte; und dann, dass er dich mit dem Wunsch inspirieren möge, in der Liebe des Göttlichen Namens beharrlich zu bleiben. Das ist für alle heilbringend: für dich zum Glück, für andere zum Frieden.²²⁶

Obwohl für Lactantius der Beginn der "Heiligen Herrschaft" Konstantins eine Wende bedeutete, war die Sache des Monotheismus noch nicht erfüllt und würde die anhaltende Hingabe des Kaisers erfordern. Es bleibt die Frage, ob Konstantin selber mit Lactantius' Porträt der heidnischen Geschichte einverstanden war und ob er die Rolle des Messias des Monotheismus übernehmen sollte, die Lactantius ihm so eifrig verordnet hatte.

²²⁶ Lactantius, *Inst.* 7.27; Lactantius, *Divine Institutes* I-VII, 538. Schott anerkennt die Überzeugung von Lactantius, dass Konstantin "von Gott auserwählt wurde, um den alten und natürlichen Ur-Monotheismus wiederherzustellen, der seit der Entwicklung verschiedener euhemeristischer Kulte unter diversen Völkern in Vergessenheit geraten war" (Schott, *Christianity*, 109). Die Frage ist: Was glaubte Konstantin über sich selbst?

5. Konstantin als Göttlicher Agent

Wir können uns nun der Frage zuwenden, ob sich Konstantin selber als einen Sondergesandten des Höchsten Gottes gesehen hat, und ob er sich beauftragt fühlte, den universellen Monotheismus und damit die Ordnung und den Wohlstand in der Welt wiederherzustellen. Zunächst betrachten wir Konstantins eigene große Rede, die uns durch Eusebius erhalten geblieben ist, seine Ansprache an die Versammlung der Heiligen (ca. 325). Hier werden wir sofort feststellen, dass mit der gleichen Geschichte des Niedergangs und Verfalls, wie sie bei Lactantius, Paulus und Varro zu finden ist und den dramatischen Rahmen bildet, Konstantin sein eigenes Wirken als Kaiser interpretiert.

Das Narrativ bei Konstantin

Konstantin beginnt seine Rede an die Versammlung der Heiligen (*Oratio ad sanctorum coetum*) indem er erklärt, dass der Mensch von Natur aus zu einer angemessenen Verehrung Gottes neigt. In der Antike unterlag die menschliche Rationalität jedoch "naturfeindlichen Prinzipien" und war dem Irrtum gewichen, mit dem Ziel, dass "die Menschen gierig wurden, als sie dem Herrn Aller seine rechtmäßige Anbetung vorenthielten".²²⁷ Konstantin vertritt wie Lactantius eine euhemeristische Sicht der heidnischen Mythologie: Viele der alten Götter waren nichts anderes als Menschen, und die von ihnen propagierten Religionen waren lediglich Entwicklungen menschlichen Denkens.²²⁸ Obwohl dieser "Irrtum" "die Praxis vieler Generationen war",²²⁹ erklärt Konstantin, dass "sobald die Ausstrahlung der Gegenwart des Erlösers erschien, die *Gerechtigkeit* an die Stelle des Unrechts und eine Ruhe an die Stelle der Verwirrung des Sturms trat."²³⁰ Die Ähnlichkeit dieser Passage mit Lactantius ist auffällig: Auch hier hatte Lactantius in seinen *Institutiones* gesagt,

²²⁷ Constantine, *Orat.* 1

²²⁸ Ebd., 4,3

²²⁹ Ebd., 1; siehe auch *Orat.* 16

²³⁰ "Gerechtigkeit" fungiert oft als Verschlüsselung für Monotheismus in den *Divinae Institutiones*

dass Gott einst einen Boten gesandt hatte, um "zu jenem Zeitalter und zu der Gerechtigkeit zurückzukehren, die vorgegeben worden waren", und dass "das Ebenbild jener goldenen Epoche zurückkehrte ... und diese Gerechtigkeit ist [die] Anbetung des einen Gottes".²³¹ Wenn Konstantin mit Lactantius darin übereinstimmte, dass Gott einst Jesus gesandt hatte, um die Flamme des Monotheismus wieder anzufachen, stimmte er auch mit ihm darin überein, dass die Welt in der Folge erneut dem Irrtum verfallen war und wieder einen Befreier brauchte? Konstantin sagt in der Tat, dass nach dem Kommen Jesu "die Anbetung, die dem Höchsten Vater und ihm selbst gebührt, fromm durchgeführt werden sollte . . . Doch [dann] herrschten einmal mehr unheiliger Aufruhr, dann abermals Krieg und Zwietracht ... ein Verlangen, das der Natur zuwiderläuft."²³² Es bedurfte eines neuen Vermittlers der Erweckung, und Konstantin sah sich wahrhaftig in dieser Rolle. "Ich selbst also", schreibt er in einem früheren Brief an seine Wähler in Palästina (ca. 323),

"war das Instrument, dessen Dienste [der Oberste Gott] wählte und für die Erfüllung seines Willens als geeignet erachtete . . . durch die Hilfe göttlicher Macht verbannte und entfernte ich jede Form des Bösen, die vorherrschte, in der Hoffnung, dass die menschliche Rasse, erleuchtet durch meine Vermittlung, zu einer gebührenden Einhaltung der heiligen Gesetze Gottes zurückgerufen werden möge und gleichzeitig unser höchst gesegneter Glaube unter der Führung seiner allmächtigen Hand gedeihe".²³³

Hier behauptet Konstantin, nicht nur Gottes Agent zu sein, sondern dass sein Werk darin besteht, die Menschheit zu einer bestimmten religiösen Verfassung zurückzurufen. Im letzten Abschnitt seiner Rede fährt Konstantin fort, "die Wahrheit zu verkünden [seine Propaganda], dass Gott die Ursache der von mir vollbrachten Heldentaten ist", und dass er bei seinem Aufstieg zur Macht und der Unterstützung des Christentums nur "den Geboten Gottes" gefolgt und

²³¹ Lactantius, *Inst.* 5.7; Lactantius, *Divine Institutes: Buch I–VII*, 343

²³² Constantine, *Orat.* 1; Constantine, *Oration of Constantine*, 561

²³³ Constantine, "Letter to the Inhabitants of Palestine (323 CE)," (Brief an die Bewohner Palästinas) überliefert von Eusebius, *Vit. Const.* 28; Constantine, *Oration of Constantine*, 507

einen "heiligen Dienst" gegenüber der Gottheit geleistet hat.²³⁴ Seine kriegerischen und politischen Bemühungen waren, wie er glaubte, ein heiliger "Durchgangskanal", durch den "die Vorsehung Gottes dem christlichen Volk, den wenigen, von denen Lactantius gesagt hatte, dass sie den ursprünglichen Monotheismus bewahrt hätten, den Sieg geschenkt hat".²³⁵

Die Datierung der Rede Konstantins (*Oratio*) ist umstritten. Mark Edwards datierte sie auf die frühe Karriere Konstantins, etwa 314-315, und benutzte sie aus diesen Gründen als Beweis dafür, dass Konstantin kein religiöser Synkretist war, sondern ein engagierter Christ und Anti-Heide, der heidnische Gottheiten unmittelbar nach 312 ablehnte.²³⁶ Barnes, in einem Rückblick auf Edwards, korrigierte rasch seine Datierung. Er wies darauf hin, dass Konstantins Interpretation der platonischen Theologie (die Beatrice 2002 als akut hermetisch einstufte) ein Datum, den 16. oder 17. April des Jahres 325, vorschlägt.²³⁷ Dies zeigt, dass Konstantin sich während seiner Karriere der Geschichtsschreibung des Lactantius (und anderer, sowohl Christen als auch Heiden) verpflichtet fühlte; der Kaiser war durch sie motiviert, und es war offenbar künftig die Optik, durch die er sich selbst wahrnahm.

Das in seinem Brief und seiner Ansprache dargestellte religionsgeschichtliche Verständnis des Kaisers wird durch eine weitere Rede in Eusebius' *Konstantinischem Leben* bekräftigt. Hier spricht Konstantin ein Gebet zum Höchsten Gott, in dem er seine jüngste theologische Errungenschaft beschreibt:

"Denn unser Glaube ist nicht etwas Fremdartiges oder Neues, sondern, wie wir glauben, seit die Ordnung des Alls fest begründet worden ist, hast Du ihn samt der Dir geziemenden Verehrung gefordert. Das Menschengeschlecht fiel tief, durch mancherlei Trug betört. Doch Du hast durch Deinen Sohn, damit nicht das Unheil noch mehr niederdrücke, ein

²³⁴ Constantine, *Orat.* 26

²³⁵ Ebd., 26

²³⁶ Edwards, "Pagan and Christian Monotheism," 226

²³⁷ Barnes, *Constantine and Eusebius*, 153. Siehe Beatrice, "Word 'Homoousios.'"

reines Licht aufgehen lassen und alle Menschen wieder an Dich erinnert. "²³⁸

Digester hält das obige Zitat für vage und nicht unbedingt christlich.²³⁹ Konstantin betet gegen einen "Tempel des Truges" (sicherlich gegen den traditionellen Polydeismus und Götzendienst) und für "Frieden, ungestörte Eintracht, und dass alle auf den geraden Weg, die Wahrheit und die Übereinstimmung des Glaubens geführt werden "²⁴⁰ Hat Konstantin hier ein reines Christentum im Blick? In demselben Gebet bezieht sich Konstantin auf seinen Vater Constantius, einen heidnischen Monotheisten, als jemanden, der zu Recht und fromm "Gott den Vater" anrief, um ihn zu segnen.²⁴¹ Digester erkennt an, dass das Gebet Konstantins somit ein abstrakteres Ziel haben könnte, wie eine römische Bürgerschaft, die sich um den Monotheismus herum vereinigt.²⁴² Dass Konstantin glaubte, der Oberste Gott habe ihn zu einer solchen Aufgabe verpflichtet, was ihn schließlich, mit den Worten des Eusebius, "zum Leuchten brachte wie ein strahlendes Licht inmitten der Dunkelheit und düsteren Nacht", wird immer deutlicher werden.²⁴³

Münzen und Monumente

Konstantins frühe Münzprägung und seine Architektur liefern zweifellos starke Beweise dafür, dass er sich selbst als Vertreter des Höchsten Gottes sah. Wie ich im weiteren Verlauf dieses Buches argumentieren werde, war dieser Oberste Gott für Konstantin eine Kombination aus Sol Invictus, dem hermetischen Göttlichen Geist, und dem christlichen Gott. Mit diesem Ziel vor Augen werden wir

²³⁸ Eusebius, *Vit. Const.* 2.57; Constantine, *Oration of Constantine*, 514; unser Zitat stammt aus 'Vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin', 2.57, Gregor Emmenegger/Othmar Stüber, BKV

²³⁹ Digester, *Making of a Christian Empire*, 127

²⁴⁰ Eusebius, *Vit. Const.* 2.56. 15, sowie 2.49

²⁴¹ Ebd., 2.49

²⁴² Ebd., 2.49.

²⁴³ Ebd., 2.2; der Kommentar von Eusebius erscheint hier neben einer Beschreibung Konstantins als Gottes "Diener" und als ein Mann, der "von [Gottes] besonderer Führung" inspiriert wurde

damit beginnen, Konstantins Münzenprägung zu konsultieren, durch die er sich öffentlich zum bevorzugten Partner der Gottheit erklärte.

Konstantin gab Münzen mit *Sol Invictus* heraus, die 310 erstmals erschienen. Andere römische Gottheiten wie *Victoria* und *Roma* (die Personifikationen des Sieges und der Stadt Rom) verschwinden nach dem Jahr 317 aus Konstantins Münzen, aber *Sol Invictus* bleibt bis etwa 320-325 prominent. Andere Kaiser hatten sich neben Sol Invictus auf ihren Münzen mit der Inschrift *Soli Invicto* ("Mit der unbesiegbaren Sonne") abgebildet, aber Konstantin erhob seine Intimität mit der Gottheit über seine Vorgänger hinaus, indem er die Legende *Soli Invicto Comiti* ("Mit der unbesiegbaren Sonne, meinem Gefährten") verwendete. Auf einem Medaillon, das 313 (und damit auffallend kurz nach seiner berichteten Hinwendung zum Christentum im Jahr 312) herausgegeben wurde, ging Konstantin noch weiter: *Sol* steht unmittelbar hinter Konstantin, fast mit ihm verschmolzen, unter der Legende "*Invictus Constantinus Max Aug*" ("Unbesiegbarer Konstantin Größter Erhabener [Kaiser]"). Hier hat Konstantin den Titel des Höchsten Gottes direkt auf sich selbst angewandt. Wie Elisabeth Marlowe schreibt, "flimmern die Verweise auf Kaiser und Gott hin und her, einer wird in den anderen verschachtelt, bis die Unterschiede zwischen den beiden zu verschwimmen beginnen".²⁴⁴

Konstantins Entscheidung, sich selbst in der Propaganda seines Denkens als den Obersten Gott darzustellen, ist bezeichnend. Wir erinnern uns, dass Diokletian sich selbst als Jupiter (und seinen Mitkaiser Maximian als Herkules) dargestellt hatte.²⁴⁵ Dies hatte dazu gedient, Diokletians Botschaft zu unterstreichen, dass er der Agent des traditionellen Pantheons und an der Wiederherstellung der Ehre der Götter beteiligt war. Konstantin sah sich somit als Sol Invictus der Vertreter des Höchsten Gottes, der eng in die Wiederbelebung des Monotheismus involviert war. Konstantin verkörperte faktisch den Anti-Diokletianismus.

Ein anderes Bild diente wahrscheinlich dazu, Konstantin mit dem obersten Sonnengott in Verbindung zu bringen: der so genannte

²⁴⁴ Elizabeth Marlowe, "*Framing the Sun*", 231

²⁴⁵ Diokletian gab sich in jovianischen Begriffen, nahm den Namen Jupiter [Jove] an und stellte dessen eigenen Mantel auf seiner Münzenprägung dar. Siehe Witt, *Isis in the Ancient World*, 239 wie auch Barr, *Mask of Jove*, 450

Koloss von Konstantin, von dem heute Fragmente in den Kapitolinischen Museen in Rom aufbewahrt werden. Diese Statue des Kaisers, die etwa vierzig Fuß hoch gewesen wäre, wurde ursprünglich in der Westapsis der Maxentiusbasilika in der Nähe des römischen Forums aufgestellt.²⁴⁶ Die Spitze seines Kopfes fehlt jetzt, und seine Schläfen wiesen große quadratische Löcher auf. Offensichtlich war hier einst eine Krone angebracht - eine strahlenförmige Krone, die Sol Invictus imitiert.²⁴⁷

Der dreitorige Konstantinsbogen, mit dessen Bau 312 begonnen wurde, artikulierte ebenfalls kraftvoll die Botschaft Konstantins, dass er der Vertreter des Obersten Gottes sei. Im Jahr 2006 demonstrierte Elisabeth Marlowe, dass der Bogen sorgfältig so gebaut wurde, dass er mit einer kolossalen Statue des Sol Invictus (heute verschollen) übereinstimmte, die in der Kolosseumssenke stand.²⁴⁸ Die Statue selbst, einst mit dem Gesicht Neros († 68 n. Chr.) versehen, war während langer Zeit eine beabsichtigte Verwischung der Linien zwischen dem Sonnengott und dem Kaiser. Nach Neros Ableben setzte Vespasian der Statue eine Sonnenstrahlenkrone auf und weihte sie Sol aufs Neue. Das Gesichtsrelief wurde später geändert, um

²⁴⁶ Maxentius, Konstantins Feind, hatte im Jahr 308 mit dem Bau des Gebäudes begonnen. Nach seiner Niederlage beendete Konstantin die Arbeiten im Jahr 312

²⁴⁷ Siehe Elsner, "*Perspectives in Art*", 263. Diese Statue wurde wahrscheinlich ursprünglich als ein Abbild von Maxentius vor seiner konstantinischen Renovierung hergestellt. Aufgrund der Umformung erscheint die Oberseite des Kopfes der Statue "im Verhältnis zu den Gesamtabmessungen des Gesichts zu klein, aber dies wäre durch die Hinzufügung eines Diadems oder einer Krone aus Metall verdeckt worden; Ausschnitte für ein solches Kopfstück sind an beiden Schläfen und auf der linken Seite der Frisur sichtbar" (Varner, "*Mutilation and Transformation*", 287)

²⁴⁸ Marlowe, "*Framing the Sun*", 223-242. Plinius der Ältere gibt die Höhe der Statue mit etwa neunundneunzig Fuß an, auch wenn sie möglicherweise höher war. Stephenson weiß zu berichten, dass der Bau des Bogens ursprünglich von Maxentius begonnen wurde und dass er den Koloss so gestaltet hatte, dass er das Gesicht seines vergöttlichten Sohnes Romulus trug, für den er auch einen Tempel im Forum Romanum gebaut hatte. Nach Stephensons Ansicht wurden sowohl der Bogen als auch der Koloss später von Konstantin "vereinnahmt". Siehe Stephenson, *Constantine*, 141-166

verschiedene Kaiser darzustellen.²⁴⁹ Nun vermittelte diese große Statue mit ihrer Ausrichtung auf den Konstantinsbogen öffentlich Konstantins Beziehung zu Sol.

Marlowes Studie zeigt eine noch dramatischere Wechselwirkung zwischen Sol Invictus und Konstantin. Nun fehlte oben auf dem Bogen eine weitere, etwa dreizehn Fuß hohe Statue einer Quadriga, die von keinem Geringeren als Konstantin selbst bemannt war. Es handelte sich um den vierspännigen Wagen des Sonnengottes, den Sol Invictus in einem Fries an der Ostseite des Bogens durch das Universum fahren sah. Konstantin wurde somit als Befehlshaber der Macht des Höchsten Gottes dargestellt.

Marlowe zeigte zudem auf, dass man, wenn man den Koloss von Sol durch den Konstantinsbogen aus verschiedenen Perspektiven betrachtet, andere Dimensionen dieser komplizierten Propaganda [was wollte er damit vermitteln?] gewinnen könnte. Wenn man in einem Abstand von etwa 115 Fuß (ca. 38 m) vor dem Bogen stand, hätte der zentrale Durchgang die im Hintergrund stehende Statue des Sol perfekt umrahmt. Hätte man sich in größerer Entfernung vom Bogen aufgehalten, wäre die Spitze des Kolosses schließlich von Konstantins Quadriga-Statue auf der Spitze des Bogens verdeckt worden (was wiederum die Linien zwischen der Gottheit und seinem Agenten verwischt hätte). Aber bei einem Rückzug auf eine Entfernung von etwa 885 Fuß (ca. 295 m, in der Nähe der Aqua Claudia) hätte sich die Perspektive so verschoben, dass der Koloss von Sol über Konstantins Schulter zu ragen schien; der Höchste Gott in diesem "filmischen" Bild schaut auf seinen Diener herab, beschützt ihn und leitet ihn in seiner göttlichen Mission.²⁵⁰

Eine solche Bildsprache machte es den Römern deutlich: Konstantin operierte unter der Vorsehung, der Inspiration und dem Schutz von Sol Invictus, dem "unter tausend Namen anerkannten Gott". Mit

²⁴⁹ Im Jahr 312 könnte die Statue sogar das Gesicht Konstantins getragen haben, so die überzeugte Schlussfolgerung von Stephenson. Er fragt sich jedoch, ob dies derselbe Bronzekopf von Konstantin ist, der heute in den Kapitولينischen Museen aufbewahrt wird, obwohl er darauf hinweist, dass seine Augen und Haare eher dem Stil von Konstantin nach dem Jahr 324 ähneln. Siehe Stephenson, *Constantine*, 141-166

²⁵⁰ Marlowe, *"Framing the Sun"*, 230

anderen Worten: Konstantin hatte sich nicht nur mit dem solaren Monotheismus verbunden, sondern beanspruchte, als Sonderbeauftragter dieser monotheistischen Gottheit auf der Erde zu fungieren. Diese Symbolik, kombiniert mit den Widmungspassagen in den *Divinae Institutiones*, Eusebius' Leben des Konstantin und Konstantins eigener Rede, beginnt ein Bild eines Mannes zu formen, der an der Förderung des Monotheismus interessiert war, und eines Menschen, der glaubte, von Gott dazu inspiriert worden zu sein. Ich postuliere, dass der Kontext der religiösen Historiographie diese Überzeugung des Kaisers widerspiegelt und bestätigt.

Wir werden nun das Wesen der frühen Theologie des Kaisers durch eine Analyse der Beziehung zwischen dem heidnischen Monotheismus und den Bezügen zum "Gottesgedanken" in der frühen konstantinischen Propaganda und Ideologie in Bezug auf sein religiöses Denken besser bestimmen können.

6. Der Gottesgedanke und der heidnische Monotheismus

Ein herausragendes und geheimnisvolles Merkmal der Propaganda aus der frühen Regierungszeit Kaiser Konstantins ist die Identifizierung seines Gottes als "Geist" oder "der Gottesgedanke". Zwischen den Jahren 311-313 n.Chr. haben wir zwei, vielleicht drei öffentliche Hinweise auf den "Göttlichen Geist", wie Konstantin Gott wahrnahm: die Lobrede [Panegyrik] von 311, den Konstantinbogen von 312 und eine weitere Lobrede aus dem Jahr 313. Diese Sprache des "Göttlichen Geistes" wird von Gelehrten häufig als ein absichtlich vages Werkzeug interpretiert, das von empfindlichen Heiden benutzt wurde, um Konstantins als peinlich eingestufte Bekehrung zum Christentum politisch zu verschleiern. Eine solche Analyse ist jedoch überspannt und beraubt diese Sprache ihrer religiösen Bedeutung. Tatsächlich haben solche Erklärungen, wie Drake zu Recht bemerkte, letztlich den Beigeschmack der [voreingenommenen] Parteilichkeit.²⁵¹ In Wirklichkeit stellt diese Sprache kein geschicktes Mittel dar, um die Identität des Kaisergottes zu verbergen, sondern reflektiert eine etablierte theologische Strömung sowohl in der hermetischen Tradition als auch im solaren Monotheismus, mit der Konstantin vertraut war. Bevor wir jedoch ihre Präsenz in diesen Traditionen untersuchen, müssen wir die Geschichte dieser theologischen Sprache, beginnend mit dem Stoizismus, nachzeichnen.

Die Sprache des vernünftigen Denkens und der Monotheismus

Die Stoiker der Antike sprachen in der Tat von Gott. Für sie war es das *immanente* Prinzip, welches das Universum regiert - etwas radikal anderes als der biblische Gott - als "Geist" (gr. *νοῦς*).²⁵² Dieses Prinzip durchdrang nicht nur den Kosmos, sondern war auch das *rationale*

²⁵¹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 183

²⁵² Wie beobachtet wurde, "haben die Stoiker gewöhnlich von 'Gott' als 'Geist' und nicht vom 'Geist Gottes' gesprochen" (Dyck, *Commentary on Cicero*, 268)

Prinzip innerhalb der Menschheit; es gab eine fundamentale Verbindung zwischen dem größeren kosmischen Geist und dem rationalen Geist der Menschen. Möglicherweise könnte über dieses innewohnende Prinzip nachgedacht und die Menschheit aufgeklärt werden. Es ist wichtig zu betonen, dass die Stoiker zwar auch dazu neigten, dieses Prinzip "Zeus" (oder "Jupiter", "Natur", "Schicksal", "Ursache", "Universum", "das All" oder auch "*Logos*") zu nennen, der Gott der Stoiker aber keine wirklich *persönliche* Gottheit war.²⁵³

Diese antike stoische Vorstellung von der *immanenten* Gottheit als göttliches *voûç* findet sich noch zurzeit der Dämmerung der römischen Republik in voller Blüte. Augustinus hält einen Ausspruch aus Ciceros *Hortensios* (45 v. Chr.) fest: "Zu Zeiten gab es Visionen von den Alten, ob sie nun Seher oder Interpreten des göttlichen Geistes [der Gottesidee oder des Gottesgedankens] waren, wie man sie in heiligen Dingen und Ursprüngen findet."²⁵⁴ Und in seinem *De Legibus* erklärt Cicero, dass "das höchste Gesetz der göttliche Geist" und "im Menschen" ist (*ergo ut illa divina mens summa lex est, item, cum in homine est, perfecta est in mente sapientis*).²⁵⁵ Cicero stellt diesen alles durchdringenden Geist auch als Jupiter dar, aber dieser transzendente Jupiter-Geist ist nicht der persönliche Jupiter des traditionellen Pantheons; dieser war egoistisch, wurde wütend und tummelte sich mit menschlichen Frauen herum – noch war er so etwas wie der biblische Gott.²⁵⁶ Die persönliche Sprache von Cicero und den Stoikern (d.h. Jupiter, Gott, Vater) kann irreführend sein und hat unglücklicherweise Kreuzzüge (sowohl in der Antike als auch in der Neuzeit) gestartet, um im Stoizismus einen im Entstehen begriffenen

²⁵³ In der Tat "war das Hauptanliegen des Stoikers das, was Gott *tut*, nicht das, was er selbst in absoluter Hinsicht *ist* ... egal, was der stoische Gott ist, es ist unmöglich zu sagen, was er in sich selbst ist, da er alles wird, was er tut. Göttliches Handeln, nicht göttliches Wesen, war das, was der Stoizismus auszusprechen pflegte" (Panayiotis Tzamalikos, *Anaxagoras, Origenes and Neoplatonism*, 683)

²⁵⁴ Augustine, *Against Julian*, 4.15.78, unsere Hervorhebung

²⁵⁵ Cicero, *Leg.* 3.10. Für Cicero hat das wahre Recht seinen Ursprung in *mens dei* (im Geist "Gottes", in Gottes Denken) oder *ist rerum natura* (Natura). Wie Dyck feststellt, ist diese Identifikation des Gesetzes mit *mens dei* angesichts der etablierten Assoziation von *mens* mit der *Ratio* nicht überraschend (Dyck, *Commentary on Cicero*, 268).

²⁵⁶ John North, "Pagan Ritual and Monotheism," 38–39

biblischen Monotheismus zu lokalisieren.²⁵⁷ Seneca († 65 n. Chr.) zum Beispiel hat sehr unter der Feder von Christen gelitten, die ihn als ihren eigenen [Gott] beanspruchen wollten.²⁵⁸ Dennoch "ist sein Gott kein persönlicher Gott und kann es auch nicht sein, auch wenn er ihn immer wieder 'Eltern', 'Vater' nennt". . . das sind kaum mehr als Metaphern ... Sicherlich erhält Senecas Gott niemals ein individuelles Gesicht oder eine Persönlichkeit."²⁵⁹ Obwohl er die grobe Mythologie heidnischer Poesie verachtete, war die Verehrung der traditionellen römischen Gottheiten für einen Ultimisten wie Seneca kein Problem [Ultimismus ist die quasireligiöse Annahme, dass es ein ultimatives Phänomen gibt, welches die Quelle des Guten ist. Anm. d. Ü.]. Dasselbe kann man sagen für Cicero, der schrieb, dass es für Menschen klug wäre, "die Traditionen der Vorfahren durch die Beibehaltung von Ritualen und Zeremonien zu bewahren; und in der Zwischenzeit zwingen uns sowohl die Schönheit der Welt als auch die Regelmäßigkeit der himmlischen Phänomene dazu, die Existenz einer allmächtigen und ewigen Natur zu bekennen, die von der Rasse der Menschen aufrechterhalten und verehrt werden muss."²⁶⁰

Es war jedoch in der Ära von Cicero und Seneca, als die griechische Philosophie in eine neue Phase des Synkretismus eintrat. In der Tat begannen im 1. Jahrhundert v. Chr. griechische Denker wie Posidonius (ca. 135 - ca. 51 v. Chr.) und "*Timäus von Locri*" (Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr. bis Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr.)²⁶¹ eine dynamische Mischung aus stoischer und platonischer Philosophie, die eine neue Generation von Religionisten, insbesondere Mittelplatonikern und frühen Gnostikern, anregen sollte.²⁶² Das göttliche Prinzip des Universums, *λόγος* oder *νοῦς*, das der Mensch in

²⁵⁷ Frede, "Monotheism and Pagan Philosophy," 41–67

²⁵⁸ Setaioli, "Physics III: Theology," 389, no. 74

²⁵⁹ Ebd., 389

²⁶⁰ Cicero, *Div.* 2.148–49; North, "Pagan Ritual and Monotheism," 38

²⁶¹ Timaios von Locri hat historisch vielleicht nie existiert. Trotzdem wird ihm das Werk *Über die Natur des Kosmos und der Seele* zugeschrieben. Es ist repräsentativ für die Mittel-Platonische Interpretation von Platons *Timaios*. Siehe Timaeus, *On the Nature of the World*.

²⁶² Für Timäus ist eine der grundlegenden Ursachen des Universums der "Verstand", der alle rationalen Wesen regiert. Posidonius glaubte, Gott sei "ein verständiger und feuriger Geist" (Posidonius in *Stobaeus, Anthologium*, 5.7.25-26)

sich selbst betrachten sollte, wurde schließlich in den metaphysischen Dualismus des Platonismus eingepflegt und mit Platons transzendtem Prinzip des Einen, oder des Guten, identifiziert. Zumindest zu Beginn der nachchristlichen Ära hatten römische Subjekte, die an persönlicher Religion interessiert waren, diese Ideen in Theologien eines persönlichen Gottes übersetzt. Posidonius selbst spricht von einem Gott oder Geist (*δαίμων*) in uns, der mit dem transzendenten Gott, der das Universum regiert, untrennbar verbunden ist.²⁶³ Und hier liegt vielleicht die Grundlage fast aller Systeme, an die man sich mit dem Etikett "gnostisch" annähern kann: Der Mensch soll der Erkenntnis seiner eigenen inneren Natur nachgehen, durch die er im Wesentlichen mit dem transzendenten Gott oberhalb des materiellen Bereichs verbunden ist.

Zu den frühen Befürwortern einer solchen Theologie gehörten die Hermetiker. Im Jahr 1982 veröffentlichte Jean-Pierre Mahé eine Übersetzung eines Fragments aus einem Werk mit dem Titel *Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*,²⁶⁴ dass er sehr früh datierte und sogar in das 1. Jahrhundert v. Chr. einordnen konnte.²⁶⁵

Es gibt gute Gründe, eine solch frühe Datierung und einen *terminus ad quem* [d.h. der Zeitpunkt, bis zu dem etwas gilt oder ausgeführt sein muss] innerhalb des 1. Jahrhunderts v. Chr. einzuschätzen.²⁶⁶ In dem

²⁶³ Posidonius, *Fragment* 187

²⁶⁴ Jean-Pierre Mahé, *The Way of Hermes*, 99–122

²⁶⁵ Copenhaver, *Hermetica*, xliv–xlv

²⁶⁶ "Da einige der in den Definitionen enthaltenen Aphorismen [geistreiche Sinnsprüche] dem Autor von *Poimandres* bekannt zu sein scheinen, dürfen wir annehmen, dass zumindest der Hauptkern dieser Sammlung bereits im ersten Jahrhundert n. Chr. vorhanden war. Viele andere Parallelen zum *Corpus Hermeticum*, den Auszügen von *Stobaeus* und verschiedenen hermetischen Fragmenten legen nahe, dass die Definitionen die meisten hermetischen philosophischen Schriften, die uns erreicht haben, entweder vordatieren oder zumindest nicht direkt von ihnen abhängen. Der Hauptgrund, warum wir unmöglich das Gegenteil annehmen können (d.h., dass ein späterer Autor die Definitionen zusammengestellt hat, indem er verschiedene Sätze aus den anderen hermetischen Werken übernommen hat), liegt darin, dass meistens ein und derselbe Satz der Definitionen gleichzeitig (wenn auch mit unterschiedlichem Wortlaut) in mehr als einem hermetischen Text erscheint, was unwahrscheinlich wäre, wenn jeder dieser Sätze separat von einer bestimmten Schrift entlehnt worden wäre. Auch für unsere

Fragment entdecken wir folgenden Spruch: "Wer sich selbst erkennt, kennt das All." Wie Gilles Quispel bemerkt, kann dieser hermetische Ausspruch "leicht älter sein als *Poimandres*",²⁶⁷ den Quispel spätestens auf das 1. Jahrhundert n.Chr. datiert.²⁶⁸

Uns fehlt in diesem Buch der Platz für eine gründliche Untersuchung der hermetischen Ursprünge und Entwicklung, aber wir können zumindest dies sagen: Die hermetische Errungenschaft war nicht nur die Identifikation des stoischen "Geistes" (gr. *νοῦς*) mit dem platonischen transzendenten "Einen", sondern der Import oder Einfluss dieser Konzepte auf einen wahrhaft persönlichen und ausgesprochen monotheistischen Gott - den "göttlichen Geist", den "Gott des Lichts", den die Hermetiker liebevoll "Gott, der Vater" nannten. Dieses Wesen ist keine bloße Divinität, sondern ein wahrer Gott, der "keine Eltern hat, da er von sich selbst und aus sich selbst heraus existiert".²⁶⁹ In der *Hermetica* werden die Jünger eindeutig gelehrt, diesen Gott zu verehren²⁷⁰ und "zuerst zum Herrn und Vater zu beten."²⁷¹ Dies ist nicht die Abstraktion des Stoizismus.²⁷² Obwohl sie auf der griechischen Philosophie basiert und ihr stets treu ergeben war, ist die hermetische Tradition angesichts des Angebots der Intimität mit einer persönlichen Gottheit durch eine offenbarte Doktrin eindeutig im Bereich der Religion angesiedelt.

Tatsächlich sollte im Hermetismus (immer noch oft als *religio mentis* - Religion des Geistes - bezeichnet) in der Anhänger eine liebevolle Geistesgemeinschaft mit dem persönlichen Gott des Lichts erlangen - die *Gnosis* der großen Gottheit und des Göttlichen in einem selbst -

Sammlung von Aphorismen könnte man im Hinblick auf die Klarheit ihres Stils und die Festigkeit ihres Gedankens von einem frühen Zeitpunkt ausgehen" (Mahé, *The Way of Hermes*, 101)

²⁶⁷ Gilles Quispel, "*Hermes Trismegistus*," 1

²⁶⁸ Gilles Quispel, "*Asclepius*," 75

²⁶⁹ Laktanz beschreibt die Hermetische Theologie in Lactantius, *Epit.* 1.4

²⁷⁰ *Corpus Hermeticum*, C.H. IX, 65

²⁷¹ Ebd., V, 9

²⁷² Van den Broek erklärt: "Die hermetische Gotteslehre hielt sich eng an die der griechischen Philosophen, aber sie war keine philosophische, sondern eine religiöse Lehre, und deshalb ist der hermetische Gott oft persönlicher und weniger abstrakt als das Erste Prinzip der Philosophie" (Van den Broek, "*Gnosticism and Hermetism in Antiquity*", 8).

dem Gläubigen wurde nach der Auflösung des Körpers eine metaphysische Vereinigung (oder Wiedervereinigung) mit seinem Schöpfer versprochen. Diese Vereinigung mit dem göttlichen Geist [*Divine Mind*] musste jedoch nicht auf den Tod warten, sondern konnte in der Gegenwart durch *Kontemplation*, durch den mystischen Aufstieg zum Licht, erreicht werden.²⁷³ Verschiedene Ausarbeitungen zu diesen Themen sind im *Corpus Hermeticum* und in den farbenfrohen Büchern und Fragmenten vorhanden, die von den vielen an dieser religiösen Tradition in der Antike interessierten Autoren aufbewahrt wurden. Da uns, wie gesagt, in dieser Studie der Platz mangelt, um alles zu vertiefen, konzentrieren wir uns weiterhin auf den Hermetischen Monotheismus.

Ein für unsere Studie nützliches Element des Hermetischen Monotheismus ist die Tatsache, dass der Oberste Gott, wie Sol Invictus, auch durch unzählige Namen erkennbar sein soll. In *The Asclepius* ist zu lesen:

Denn Gott ist der Vater oder der Herr Aller, oder wie auch immer der Name sein mag, mit dem er von den heiligen und frommen Menschen genannt wird. Ich hege keine Hoffnung, dass der Schöpfer der ganzen Großartigkeit, der Vater und der Herr aller Dinge [die existieren] jemals nur einen Namen haben könnte, auch wenn er aus einer Vielfalt bestehen sollte - er, der nicht genannt werden kann, oder vielmehr er, der mit jedem Namen angerufen werden kann. Denn er ist in der Tat Einer und Alles; so muß es sein, daß alle Dinge denselben Namen tragen sollen wie er, oder daß er selbst mit den Namen von Allem genannt werden soll.²⁷⁴

Eine noch weitergehende Affinität zum pluriformen solaren Monotheismus lässt sich in diesem Text finden. Wenn er von Zeus, Fortuna [Göttin des Glücks] und anderen spricht, erklärt Hermes, dass

diese Hierarchien von Göttern, die von unten nach oben und in derselben Weise miteinander verwandt sind, sie verbinden

²⁷³ Vgl. die Erwartung Justin Martyrs als christlicher Philosoph, der schrieb: "Ich hoffe, Gott bald schauen zu können, denn dies ist das Ende [das Ziel] der Philosophie Platons" (Justin Martyr, *Dial.* 2.6)

²⁷⁴ *Ascl.* 20; Mead, *Thrice Greatest Hermes*, 217

sich untereinander und bleiben sich zugetan; wie die sterblichen Dinge an die sterblichen, so sind die vernünftigen Dinge an die vernünftigen gebunden. Dieses grandiose Ausmaß der Herrschaft scheint ihm, dem höchsten Herrn, jedoch entweder keine große Angelegenheit, sondern eher alles in einem zu sein. Denn von dem Einen hängen alle Dinge ab und strömen von ihm herab – wenn man sie getrennt betrachtet, werden sie für so viele gehalten, wie sie nur sein können; aber in ihrer Vereinigung ist es ein Ding, oder besser gesagt zwei Dinge, aus denen alles, was existiert, gemacht ist.²⁷⁵

Das Interesse von Lactantius am Hermetischen Monotheismus beinhaltet sicherlich eine gewisse Wertschätzung, wenn es um Namen geht. Er nimmt seine terminologische Übereinstimmung mit Hermes mit Begeisterung zur Kenntnis. Hermes brachte, wie er sagt, "die Lehre über den höchsten und einzigen Gott", und erwähnt diesen mit demselben Namen, die wir verwenden - Gott und Vater.²⁷⁶ Die Sprache des Hermetischen Monotheismus stellte für Lactantius eine direkte Brücke zwischen christlichem und heidnischem Monotheismus dar, und deshalb spielt das Hermetische Schrifttum eine so große Rolle in seinem Argument, dass die christliche Gottheit

²⁷⁵ Ebd. 19; Mead, *Thrice Greatest Hermes*, 216. Diese Passage ist repräsentativ für den im 1. Kapitel dieses Buches beschriebenen "monotheistischen Emanationismus": Die vielen Gottheiten *scheinen* nur getrennt zu sein, sind aber durch ein zugrunde liegendes Prinzip *vereint*: Die beiden Dinge, auf die im Schlußsatz Bezug genommen wird, sind der eine Gott und sein demiurgischer *Logos*.

²⁷⁶ Lactantius, *Inst.* 1.6. Lactantius hebt auch den hermetischen Spruch hervor: "Gott ist Einer, aber wer nur Einer ist, braucht keinen Namen; denn wer selbst existiert, ist ohne Namen" (Lactantius, *Inst.* 1.6; Lactantius, *Works of Lactantius*, 15). Auch in der christlichen Tradition, die zeitlich dem Lactantius vorangeht, findet man die Behauptung, dass Gott keinen Eigennamen hat: "Und wenn wir ihm einen Namen geben, so tun wir das nicht richtig, indem wir es entweder den Einen oder das Gute oder den Verstand oder das Absolute Wesen oder den Vater oder Gott oder den Schöpfer oder den Herrn nennen. Wir sprechen nicht so, dass wir seinen Namen liefern; aber aus Notwendigkeit benutzen wir gute Namen, damit der Verstand sie als Stützpunkte hat, um nicht in anderer Hinsicht zu irren" (Clemens, *Strom.* 5.12; Roberts and Donaldson, *Fathers of the Second Century*, 463-64).

die optimale Verwirklichung des Höchsten Gottes sei, einstmals der primitiven [d.h. der ursprünglichen] Welt bekannt, aber seitdem nur noch erahnt von frommen Heiden, die sich nach der Wahrheit sehnten.

Aber der Hermetismus ist nicht die einzige Tradition, mit der Lactantius eine terminologische Verwandtschaft schätzt. Lactantius sagte, dass "die Vielfalt der Titel" für Gott unter den vielen heidnischen Autoren der Antike kein Hindernis darstelle, da sie sich alle auf ein Objekt [ein Ding] beziehen, aber er achtet besonders auf die Verwendung seiner Lieblingstitel "Gott", "Vater" und "Geist" im Laufe der heidnischen Geschichte. Zunächst erinnert Lactantius daran, dass der Philosoph Thales gesagt hatte, dass "Gott der Geist war, der alle Dinge aus Wasser formte ... Anaxagoras sagte, dass Gott ein unendlicher Geist sei, der sich aus eigener Kraft bewegt". "Aristoteles," sagt er, "bezeugt auch, dass ein Geist über das Universum herrscht". Platon . . . hält klar und offen an der Herrschaft des einen Gottes fest; auch nennt er ihn nicht Äther oder Vernunft oder Natur, sondern, wie er wirklich ist, Gott . . . und Cicero . . . erkennt Gott häufig an und nennt ihn Supreme [Höchster]. Er ist ... uneingeschränkter, freier Geist.²⁷⁷ Vergil († 19 v. Chr.), den Lactantius Maro nennt, wird gepriesen, weil er "der erste unserer Dichter ist, der sich der Wahrheit nähert, der so in Ehrfurcht von dem höchsten Gott spricht, den er Verstand und Geist nennt."

Lactantius erinnert auch an eine Zeit, in welcher der Senat vergeblich "den Verstand [lat. *mens*] mitten unter die Götter stellte; [aber] wenn sie irgendeine Intelligenz besessen hätten, sie niemals heilige Riten dieser Art praktiziert hätten." Dies bezieht sich wahrscheinlich auf eine Episode in der römischen Geschichte: Nach einer militärischen Niederlage durch Hannibal hatte ein Orakel geraten, einen Tempel für die Göttin *Mens* oder *Mens Bona* ("Guter Geist") zu bauen. Diese Göttin war in Wirklichkeit eine Personifizierung des Attributs [des charakteristischen Merkmals], welches das römische Volk brauchte, um einen Sieg zu erringen, und das wahrscheinlich nur ein Aspekt der Göttin *Venus* war.²⁷⁸ Letztendlich war *Mens* "ein typisches Beispiel

²⁷⁷ Lactantius, *Inst.* 1.5; Lactantius, *Works of Lactantius*, 13

²⁷⁸ Die der *Mens* und der *Venus* gewidmeten Tempel wurden beide vom Orakel empfohlen und 217 v. Chr. auf dem Kapitolshügel geweiht. Die beiden Tempel waren nur durch einen Abflussgraben getrennt. Siehe Livius, *Geschichte Roms*, 23.31.9: "*utraque in Capitolio est, canali uno discretæ*".

für eine Göttin, die aus einem abstrakten Konzept geschaffen wurde, eine sehr römische Praxis, die sich an Beispielen wie *Concordia* (304 v. Chr.), *Victoria* (294 v. Chr.) und u.a. den beiden Tempeln von *Spes* und *Fides* (Erster Punischer Krieg, 264 – 241 v. Chr.) orientierte.²⁷⁹ Cicero zählt *Mens* in der Tat zu den Attributen, die eine Vergöttlichung verdienen.²⁸⁰ Aber für Lactantius ist es absurd, dass *Mens* in das traditionelle Pantheon aufgenommen und mit einem Tempel auf heidnische Weise gepriesen werden sollte; der göttliche Geist war für ihn keine Abstraktion, kein bloßes Attribut und keine bloße Gottheit - der Geist war nichts Geringeres als der höchste Gott der Bibel.²⁸¹

²⁷⁹ Eric M. Orlin, *Temples, Religion, and Politics*, 102

²⁸⁰ Cicero, *Nat. d.* 3.88, *Leg.* 2.19–28

²⁸¹ Christliche Theologen vor der Zeit von Lactantius und Konstantin hatten die christliche Gottheit als Geist beschrieben. Clemens von Alexandria († ca. 215 n. Chr.) zeigt zum Beispiel, dass einige Christen die christliche Gottheit "Geist oder absolutes Wesen oder Vater oder Gott" genannt hatten (Clemens von Alexandria, *Strom.* 5.12). Origenes nach ihm (184-253 n.Chr.) schrieb, dass Gott "der Geist und die Quelle ist, aus denen die gesamte intellektuelle Natur oder der Verstand [der Menschen] ihren Anfang haben." (Origen, *Princ.* 1.1; Green, *Gospel and the Mind*, 17). Vielleicht aus demselben Brunnen entspringend, wären eine solche Sprache und solche Konzepte in der Philosophie von Plotin (204-270 n.Chr.) wichtig, der den Geist als eine Emanation des Einen identifizierte, welcher durch das Denken die Grundlage der Existenz bildet und somit alle Dinge in sich enthält. Für Plotinus ist dieses zweite Prinzip wie das erste keine persönliche Gottheit - "Der göttliche Geist bei Plotinus ist nicht nur ein Geist, der viele ewige Objekte kennt. Es ist eine organische, lebendige Gemeinschaft von sich durchdringenden Wesen, die gleichzeitig Formen und Intelligenzen sind, die alle "wach und lebendig" sind, in denen jeder Teil denkt und daher das Ganze ist; so dass alle ein Geist sind und dennoch jeder seine ausgeprägte Individualität behält, ohne die das Ganze verarmen würde. Und diese Geist-Welt ist die Region, in der unser eigener, vom göttlichen Intellekt erleuchteter Geist sein wahres Selbst findet und sein eigenes Leben lebt, seine eigentliche Heimat und die vorletzte Etappe auf seiner Reise, von der aus er zur Vereinigung mit dem Guten geführt wird" " (Armstrong and Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, 27).

Spätestens im 4. Jahrhundert hatte der solare Monotheismus selbst die Sprache des "göttlichen Geistes" aufgenommen. Der heidnische Schriftsteller Maternus, ein in der Zeit Konstantins lebender Sonnenmonotheist, schrieb um 336 n. Chr. ein umfangreiches astrologisches Werk, das viel über den Stand des Sonnenmonotheismus im 4. Jh. aussagt. Sein *Matheseos* zeigt einen dynamischen solaren Monotheismus, der sich in eine Kombination aus Neoplatonismus und stoischer Philosophie hüllt, und schließlich einen Monotheismus, der durch dieselbe Sprache der Propaganda Konstantins (die wir demnächst untersuchen werden) frappant zum Ausdruck kommt. Wie kommentiert wurde, kann *Matheseos* "als eine Zusammenfassung der Tendenzen des 4. Jh. betrachtet werden, als eine der letzten großen Aussagen der Gedanken und Gefühle des heidnischen Roms."²⁸²

In seinem Werk *Matheseos* identifiziert Maternus seinen Gott als "die Sonne, die Beste und die Größte", wie Jupiter üblicherweise genannt wird, "die das Zentrum des Himmels, den Geist der Welt, den Moderator, das Oberhaupt aller und den Fürsten hält."²⁸³ Er beginnt so seine Anrufung dieser höchsten Sonne: "Wer auch immer Du bist, Gott, der bei Tag den Lauf der Himmel in Bewegung hält . . . der die Schwäche des Körpers durch die Infusion des göttlichen Geistes stärkt . . . Einziger Gouverneur und Oberhaupt aller, einziger Imperator und Herr, dem die gesamte Kraft der himmlischen Mächte untertan ist . . . Du, Vater aller und zugleich Mutter, Du Vater und Dein eigener Sohn, durch die Kette des Schicksals miteinander verbunden . . . Dich beten wir mit zitterndem Flehen an . . . Möge es durch Deine Kraft geschehen, was immer das auch sein mag, die uns zu dieser Interpretation führt."²⁸⁴

Eine historisch-heidnische Assoziation der Sprache des "göttlichen Geistes" im Hermetismus, der Art des solaren Monotheismus, wie er in Maternus gefunden wurde, und des Christentums könnte geschichtlich ebenfalls möglich sein. Filastrius (Philaster) († ca. 397), der Bischof von Brescia (Brixen), katalogisierte um das Jahr 385 herum sechshundfünfzig Ketzereien - achtundzwanzig jüdische und

²⁸² Jean Rhys Bram, *Ancient Astrology, Theory and Practice*, 2–3

²⁸³ Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 86

²⁸⁴ Maternus, *Matheseos, Liber Quintus, Praefatio*, 3–4; Bram, *Ancient Astrology, Theory and Practice*, 155

achtundzwanzig christliche - und seine Untersuchung zeigt, dass es im späten 4. Jahrhundert in Gallien (Frankreich) eine hermetische Sekte gab, die Sonnenkult und Christentum miteinander verband.²⁸⁵ Es mag letztlich am besten sein, den solaren Monotheismus des Maternus und den hermetischen Monotheismus als zwei Seiten derselben Medaille zu verstehen, wobei letzterer der philosophischere, gnostische Ausdruck des solaren oder "leichten" Monotheismus ist. Offensichtlich waren sowohl Heiden (wie die berichtete hermetische Sekte in Gallien) als auch Christen (wie Laktantius) in der Lage, eine wesentliche Kompatibilität, zumindest in der Frage des Monotheismus, zwischen diesen heidnischen Traditionen und dem Christentum zu erkennen.

In den kommenden Abschnitten werden wir uns weiter mit der Sprache der "Gottesidee" oder des "Gottesgedankens" [*Divine Mind*] sowohl des solaren Monotheismus als auch des Hermetismus von Maternus befassen, während wir die Propaganda [so wie er seine Idee von Gott den Menschen im Reich vermittelt, Anm. d. Ü.] der frühen Herrschaft Konstantins vorstellen. Aber schon jetzt können wir sehen, dass Lactantius durch seine Hofpredigt Konstantin einer terminologischen und begrifflichen Verwandtschaft zwischen den Christen, dem hermetischen und dem Monotheismus aussetzte, die beim Kaiser Anklang gefunden hatte. Und wiederum lehrte Lactantius Konstantin durch seine euhemeristische Geschichte, dass heidnische Monotheisten und christliche Monotheisten viel gemeinsam haben und dass sie zum Wohle des Reiches eine monotheistische Koalition bilden sollten.²⁸⁶ Ich behaupte, dass diese Wunschvorstellung, unterstützt durch die theologische "Sprache des göttlichen Geistes" [des Gottesgedankens], die den christlichen und heidnischen Monotheisten gemeinsam ist, hinter der frühen Propaganda steht bzw. diese Vision der religiösen Ideologie Konstantins zugrunde liegt.

²⁸⁵ Jérôme Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 314; J. Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, 151–157

²⁸⁶ Jill Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363*, 97

Der Gottesgedanke in Konstantins früher Propaganda

Wie bereits erwähnt, gibt es zwei, möglicherweise drei öffentliche Hinweise auf den Gottesgedanken oder den Göttlichen Geist, die sich zwischen den Jahren 311-313 n. Chr. auf Konstantin beziehen: die zwei Lobreden [Panegyrika] von 311 und 313 und den Konstantinbogen von 312. Das erste Beispiel, der Lobredetext von 311, muss vor dem Hintergrund der laufenden wissenschaftlichen Debatte über Konstantins berühmte Vision verstanden werden.

Gelehrte haben lange mit den widersprüchlichen Beweisführungen gerungen: Hat die Vision des Kaisers im Jahr 310 oder 312 stattgefunden? Gab es mehrere Visionen? Und was genau hat Konstantin gesehen? Diese letzte Frage hat dank der widersprüchlichen Berichte der Historiker Konstantins mehr als die gebührende Aufmerksamkeit erhalten. Eusebius sagt, dass Konstantin vor seiner Schlacht gegen Maxentius ein leuchtendes Kreuz am Himmel gesehen habe. Der Kaiser und seine Soldaten hatten mitten am Tag in die Sonne geschaut, ein Kreuz gesehen und eine Stimme gehört, die sagte: "In diesem Zeichen wirst du siegen." Nachdem er einen Traum von Jesus gehabt hatte, der die Vision erklärte, fertigte Konstantin dann eine Militärstandarte in Form des Symbols an, das er an diesem Nachmittag erblickt hatte - das so genannte *Labarum*.²⁸⁷ Es war das göttliche Symbol, das der Kaiser vor seiner Armee marschieren liess und sich damit seinen wundersamen Sieg an der Milvischen Brücke sicherte.

Lactantius berichtet jedoch etwas anderes: Tatsächlich hatte Konstantin in der Nacht einen Traum von einem "himmlischen Zeichen Gottes" erhalten, das er als "einen sich kreuzenden, oben umgebogenen Buchstaben X" beschreibt.²⁸⁸ Konstantin war durch den Traum gezwungen, so berichtet Lactantius, dieses Symbol auf die Schilde seiner Soldaten zu malen. War dies ein Staurogramm - eine piktografische Darstellung eines gekreuzigten Jesus²⁸⁹ - oder ein *Chi-*

²⁸⁷ Zachary Domach, "Conversion of Constantine the Great," 210

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Larry Hurtado, "The Earliest Evidence of an emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram", 280. Aus dem Werk "Text and Artefact in the Religions of Mediterranean

Rho, das griechische Monogramm Christi? Was genau war des Kaisers ursprüngliche Reaktion auf seine visionäre Erfahrung?

Es trifft zu, dass Konstantin später, in den 320er Jahren, das Chi-Rho-Zeichen als militärisches Symbol verwendete. Aber was die Schlacht von 312 betrifft, ist die Frage, warum sollten die *griechischen* Buchstaben Chi-Rho von einem *lateinischsprachigen* Kaiser während eines Feldzuges im *lateinischsprachigen* Westen verwendet worden sein? In Eusebius' Bericht werden diese Buchstaben nicht erwähnt. Viele Gelehrte haben auch darauf hingewiesen, dass die Darstellung der Schlacht Konstantins gegen Maxentius auf seinem Triumphbogen, der zwischen 312 und 315 gebaut wurde, keinerlei christliche oder pseudochristliche Symbole auf der Ausrüstung seiner Armee aufweist. Tatsächlich ist der früheste archäologische Nachweis für eine Verwendung des ausdrücklich christlichen Chi-Rho durch Konstantin auf den aus Siscia [Sisak, im heutigen Kroatien, südöstl. von Zagreb, beim Zusammenfluss von Kupa und Save gelegen] geborgenen Bronzemünzen zu finden, die auf 315, mehrere Jahre nach der Schlacht also, zu datieren sind. Bardill hat angedeutet, dass Konstantins ursprüngliche Antwort auf seine Vision ein *Staurogramm* [eine Ligatur der gr. Buchstaben Tau und Rho] war, das er später in die griechischen Buchstaben des Chi-Rho umwandelte.²⁹⁰ Aber warum sollte Konstantin den göttlichen Talisman verändern, den er angeblich von Christus erhalten hatte und der bis dahin seinen Sieg garantiert hatte? Während das Staurogramm lange Zeit schon von Christen verwendet worden war, scheint das Chi-Rho eine Art Neuheit gewesen zu sein.²⁹¹ Es ist möglich, dass Lactantius, der 315 schrieb, später ein heidnisches Symbol, so etwas wie eine Sonne oder einen Stern mit sechs Strahlen, fälschlicherweise als christliche Ikone interpretierte.²⁹² Mit leichten Modifikationen könnte die Aussage, die Lactantius in seinem Bericht über das Symbol macht, sogar eine Sonnenscheibe beschreiben, die von Sonnenverehrerern in Konstantins Heimatland an der Donau verwendet wird.²⁹³ Alistair Kee, der sich

Antiquity: Essays in Honor of Peter Richardson“, hrsg. Von Stephen G. Wilson, et al. 271-288. Waterloo: Wilfried Laurier University Press, 2000.

²⁹⁰ Bardill, *Constantine*, 164–166

²⁹¹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 203

²⁹² Domach, “*Conversion of Constantine the Great*,” 210

²⁹³ Drake, *Constantine and the Bishops*, 203

sehr stark auf das *Labarum* konzentrierte, wies darauf hin, dass die bloße Existenz der Debatte zeigt, dass Konstantin seine Truppen gegen Maxentius nicht mit einem einfachen, vielleicht populären, aber unverkennbar christlichen Symbol anführte, was immer es auch war.²⁹⁴

Kee warnt uns davor, nicht in die angeblich ursprüngliche Antwort Konstantins auf seine Vision als ausschließlich heidnisch oder christlich einzustimmen und sie als ein neues Symbol Konstantins zu identifizieren, das ein Bündnis zwischen dem Kaiser, dem "Sohn der Sonne", und dem Gott der Christen darstellte.²⁹⁵ Am Ende mag der Ansatz von Kee am besten sein: Der gesamte Beweiskatalog nach 312 ist von gemischtem Charakter und stellt keineswegs einen klaren Triumph des Christentums über die heidnische Welt dar. Die Schlussfolgerung erscheint vernünftig, dass unabhängig von der Art des Symbols oder der Kombination von Symbolen, die Konstantins ursprüngliche Reaktion auf seine Vision gewesen sein soll, ebenfalls von gemischtem Charakter war oder zumindest unterschiedlich interpretiert werden könnte.

Aber dann ist da noch die ebenso schwierige Frage, mit wie vielen Visionen von Konstantin wir es eigentlich zu tun haben. Weiter erschwerend ist, dass wir die Überschneidung der angeblich christlichen Erfahrung(en) von 312 mit einer explizit heidnischen Vision, die zu Beginn des Jahres 310 stattfand, berücksichtigen müssen. Während einer Reise mit seiner Armee im Norden Frankreichs soll Konstantin sich dem "schönsten Tempel der ganzen Welt" zugewandt und einen leuchtenden Anblick erlebt haben: Mehrere strahlende Kränze erschienen ihm am Himmel, begleitet von einer göttlichen Botschaft, die ihm mitteilte, dass es sein Schicksal sei, die Welt zu regieren. Der heidnische Lobredner [Panegyriker], der 311 über diesen Vorfall berichtete, sagte, dies sei eine Vision des Sonnengottes im Antlitz Apollons gewesen. Darüber hinaus sagte der Lobredner, dass Konstantin sein eigenes Bildnis im Angesicht des Sonnengottes gesehen habe.²⁹⁶ Wie sollen wir alle diese Berichte, die

²⁹⁴ Alistair Kee, *Constantine versus Christ*, 18

²⁹⁵ Ebd., 20-21

²⁹⁶ "Du sahst dich selbst in der Gestalt dessen, dem die göttlichen Gesänge ... die Herrschaft über die ganze Welt prophezeiten, [die ihm] gebührte" (*Pan.* VII, 21.5)

jeweils Visionen himmlischer Symbole und Siegesversprechen durch göttliche Gestalten zu enthalten scheinen, miteinander in Einklang bringen?

Wir werden keinen Raum haben, um diese langwierige Kontroverse angemessen zu untersuchen, können aber den bedeutenden und einflussreichen Beitrag des deutschen Wissenschaftlers Peter Weiß zur Kenntnis nehmen. Er wurde erstmals 1989 vorgelegt und 1993 und 2003 veröffentlicht. Das Argument von Weiß hat eine überzeugende Lösung für die scheinbar widersprüchlichen Beweisführungen geboten.²⁹⁷ Weiß schlug vor, dass Konstantin im Jahr 310 ein Phänomen beobachtet habe, das als "Sonnenhalo" am Himmel bekannt ist, ein optischer Effekt, der durch die Brechung des Sonnenlichts [in einem 22°-Winkel] durch Eiskristalle in der oberen Atmosphäre verursacht wird, die sehr oft einem Lichtkreuz ähnelt.²⁹⁸ Weiß schlug ferner vor, dass Konstantin dies ursprünglich als heidnische Vision interpretiert hatte - als ein Zeichen der Gunst des Sonnengottes. Später interpretierte Konstantin dies jedoch als eine christliche Vision und berichtete Eusebius davon. Konstantins heidnische Vision im Jahr 310 und die christliche Vision von 312, die Eusebius berühmterweise beschrieben hat, sind ein und dasselbe. Die ursprünglich heidnische Erfahrung des Sonnengottes, weit entfernt vom Kontext der Milvischen Brücke, war erst Jahre später in einem christlichen Kontext neu interpretiert worden.²⁹⁹

²⁹⁷ Peter Weiß, „Die Vision Constantins“, 143-149

²⁹⁸ Ich bin überzeugt, dass die verschiedenen Kränze, die der Lobredner von 311 erwähnt hat und die für seine zukünftige Herrschaft "ein Vorzeichen von dreißig Jahren trugen", auch den Nebensonnenkränzen oder "*Parhelia*" entsprechen könnten, die dieses Spektakel oft begleiten. Eine der frühesten Darstellungen eines Sonnenhalos mit *Parhelia*, ein Gemälde aus dem Jahr 1520 im Deutschen Buch der Wunder, stellt drei kreisförmige Sonnen in einer Reihe dar. Ich denke auch, dass Eusebius in einer Lobrede, die Konstantin am Ende des Lebens des Kaisers überreicht wurde, auf eben diese Kränze oder Kreise Bezug nimmt, die zu diesem Zeitpunkt verstanden wurden als Geschenke des christlichen Gottes: "Gott selbst . . . verleiht ihm jetzt dreijährliche Kronen aus Zeiten des Wohlstands . . . [es sind] drei Kreise [Zyklen] von zehn Jahren" (Eusebius, *Vit. Const.* 6.1).

²⁹⁹ Natürlich sind wir nicht gezwungen, die Visionen zu vermischen. Konstantin könnte sehr wohl zwei Visionen gehabt haben, eine in 310 und

Obwohl Weiß eine überzeugende Lösung anbot, werden wir letztendlich vielleicht nicht auf seine sicher plausible Erklärung zurückgreifen müssen. Die Möglichkeit ist einzuräumen, dass Konstantin mehr als eine Vision gehabt haben könnte. Eusebius berichtet nämlich, dass Konstantin "Tausende" von Visionen und Träumen hatte.³⁰⁰ Deshalb überrascht nicht, wie Drake hervorhebt, dass Konstantin ein äußerst "visionsfreudiger Kaiser in einem Zeitalter war, das von seinen Herrschern erwartete, dass sie diese Art von Verbindungen zu einem göttlichen Wesen manifestieren."³⁰¹ Drake bemerkte ferner, dass die laufende Debatte darüber, welche der berichteten Visionen (310 oder 312) echter war, "ein gutes Beispiel dafür ist, wie irreführend es sein kann, [seine Bekehrung] von dem einzigen Ereignis im Jahr 312 abhängig zu machen, weil die Debatte das wichtigste Merkmal dieser beiden Visionen ignoriert, nämlich die bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen ihnen: In der einen sieht Konstantin Apollon, eine Sonnengottheit, in der anderen sieht er ein Kreuz, das die Sonne überlagert. In beiden ist die Erfolgsgarantie ein wichtiges Element, ebenso wie das Gefühl einer engen persönlichen Beziehung."³⁰²

Letztendlich gehe ich mit Drake einig, wenn er die lange Debatte über die Natur der Vision(en) als "Ablenkung" bezeichnet.³⁰³ In der Tat ist es weitaus wichtiger, wie die Vision(en) von Konstantin und den Menschen um ihn herum interpretiert wurden, als das, was er tatsächlich sah.³⁰⁴ In diesem Licht sollten wir unsere Bemühungen nicht auf Kreuze und Monogramme und Halos, sondern auf Gott konzentrieren, der ihm den totalen Sieg zugesichert hatte, wie Konstantin glaubte.

2011 stimmte Barnes der Schlussfolgerung von Weiß zu, dass Konstantin eine ursprünglich heidnische Erfahrung in eine christliche Vision umgedeutet habe. Doch Barnes behauptete etwas voreilig, dass "im Jahr 312 [Konstantin] erklärte, er sei zu dem Schluss gekommen,

eine in 312. Aber das Szenario von Weiß hat sicherlich die umfassendste Lösung dargestellt.

³⁰⁰ Oliver Nicholson, "Constantine's Vision of the Cross," 309

³⁰¹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 188

³⁰² Ebd., 189-190

³⁰³ Ebd., 198

³⁰⁴ Ebd., 198

dass der Gott, der sich offenbart habe, nicht Apollon, sondern der Gott der Christen sei.³⁰⁵ Es ist jedoch ebenso plausibel, und ich tendiere eher zu dieser Annahme, dass Konstantin glaubte, der Sonnengott sei der Gott der Christen.

Die Lobrede von 311 bezieht sich zweifellos auf diese große Sonnengottheit, welcher Konstantin in seiner Vision 310 begegnet war. Dies stellt die früheste erhaltene Bezugnahme auf den "Göttlichen Geist" Konstantins, den Gottesgedanken dar. Der Dichter bezieht sich zunächst auf die weisen Pläne, die Konstantin in seiner eigenen Gedankenwelt geschmiedet hatte. Aber dann sagt er, dass "die vom Himmel gesandten Dinge rasch auf die Erde kommen, denn so erschafft jener göttliche Geist, der die ganze Erde regiert, unmittelbar das, was er sich vorstellt". Dann bezeichnet er diese Höchste Gottheit als "den Verbündeten und Kameraden seiner Majestät". Hier wird eine wichtige Verbindung zwischen dem Verstand Konstantins und dem höchsten Verstand des Kosmos hergestellt, der, wie wir sehen werden, ein vorherrschendes Thema sowohl im *Matheseos* von Maternus als auch im hermetischen *Asklepios* ist. Wie darüber hinaus bemerkt wurde, ist dies "die erste Bestätigung des Monotheismus in den Lobreden, den Panegyrika."³⁰⁶ Obwohl Eusebius später berichtete, dass Konstantin sich erst im folgenden Jahr (312) nach der Abfassung dieser Lobreden dem Monotheismus zuwenden würde, deuten die Beweise noch weiter darauf hin, dass Konstantin, noch als Heide, bereits Monotheist war.

Wir müssen uns vor Augen halten, dass es in der Natur einer Panegyrik liegt, den Geschmack ihres Gegenübers anzusprechen. Die Lobredner "formulierten ihre Anliegen bewusst in einem Sprachstil, welcher die Kaiser hören wollten".³⁰⁷ Konstantin hatte seine Vorliebe für den solaren Monotheismus bekannt gemacht, einerseits durch seine veröffentlichte Beziehung zum Sonnengott, die in der Lobrede von 307 beschrieben wird. Andererseits propagierte er seine Vision

³⁰⁵ Barnes, *Constantine*, 80

³⁰⁶ Pichon, *Les Derniers Ecrivains Profanes*, zitiert in Nixon and Rogers, *In Praise of Later Emperors*, 280. Für einen möglichen Anwärter auf die "früheste" Erwähnung des Monotheismus in kaiserlichen Lobgesängen vgl. *Pan. XI*, 14.2 (291 n.Chr.), der sich auf den traditionellen, persönlichen Jupiter im Sinne des stoischen Panentheismus bezieht.

³⁰⁷ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 28

von 310 mit dem Thema Sonne, und dann durch seine solare (monotheistische) Münzenprägung, die im selben Jahr in Umlauf kam. Ich gehe noch weiter und schlage vor, dass Konstantin entweder persönlich Sol Invictus als den göttlichen Geist irgendwie öffentlich propagiert hatte oder dass der solare Monotheismus bereits begonnen hatte, von seinen Anhängern auf diese Art und Weise artikuliert zu werden, wie man es so augenfällig bei Maternus (ca. 336) findet. Unabhängig davon muss die heidnische Identifizierung von Sol Invictus als Göttlicher Geist irgendwann vor 311 aktuell gewesen sein, sonst hätte der Panegyrist von 311 den Göttlichen Geist nicht als persönlichen "Verbündeten und Kameraden" Konstantins bezeichnet, so wie die Münzen des Kaisers seit 310 Sol Invictus offiziell bezeichnet hatten [*Soli Invictus Comiti*].

Letztlich war dieser Ausdruck des "Gottesgedankens", der von hermetischen, solaren und christlichen Monotheisten sowie von philosophischen Ultimisten geschätzt werden kann, dazu gedacht, "einen breiteren monotheistischen Diskurs "anzuzapfen".³⁰⁸ Es besteht keine Notwendigkeit, der wissenschaftlichen Tendenz zu folgen, den Hinweis des Lobredners auf den göttlichen Geist als bloße Tarnung zu sehen, die ein [heidnisches] Publikum vor der als "entsetzlich empfundenen" Bekehrung des Kaisers zum Christentum abschirmt. Für Konstantin war dies eine Anspielung auf den höchsten Gott - den Sol Invictus, den göttlichen Geist, den Gott der Christen - eine Gottheit, zu der sich seiner Meinung nach ganz Rom sollte zusammenschließen können.

Der zweite Hinweis auf den "göttlichen Geist" [*Divine Mind – die Gottesidee*] befindet sich wohl auf dem Konstantinsbogen, der von 312-315 in Rom gebaut wurde. Konstantins Sonnenmonotheismus, der in der Bildsprache des Bogens und der sorgfältigen architektonischen Inszenierung so dramatisch verkündet wird, bildet den theologischen Hintergrund für seine massive zentrale Inschrift: "*quod instinctu divinitatis mentis magnitudine*" (übersetzt als "mit Inspiration der Göttlichkeit und Größe des Geistes"). Glen Bowersock hat vorgeschlagen, dass die Formulierung "*mentis magnitudine*" "plausibler als die *divina mens* und als die *mens* von Konstantin selbst

³⁰⁸ Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363*, 156

interpretiert werden kann".³⁰⁹ Andere haben dennoch argumentiert, dass sich "*mentis magnitudine*" auf Konstantin bezieht, wobei sie sich auf den Lobredner von 313 berufen, der eine ähnliche Sprache verwendet, um auf die Größe von Konstantins eigenem Geist zu verweisen.³¹⁰ Angesichts von Konstantins Vorliebe für Hermetismus mag diese Flexibilität beabsichtigt gewesen sein.

In der Hermetik, mit der Konstantin offensichtlich vertraut war, ist die Identifizierung des menschlichen Geistes als das geeignete Mittel der göttlichen Gemeinschaft ein Hauptthema, ebenso wie die dramatische Steigerung, die der menschliche Geist erfahren soll, wenn er die Einheit mit Gott erreicht. In der Tat spricht Hermes von Menschen, die "eine solche Verzückung gewonnen haben, dass sie einen Anteil jenes göttlichen Sinnes der Intelligenz erlangt haben, welcher der göttlichste aller Sinne ist, der in Gott und der Vernunft des Menschen zu finden ist".³¹¹ Die besondere Intelligenz, die durch diese Gemeinschaft des Geistes gewonnen wird, drückt sich letztlich in Form von Erleuchtung und in einer Weise aus, die typisch für den solaren Monotheismus ist: "Denn wie die Welt von der Sonne erleuchtet wird, so wird auch der Verstand des Menschen von diesem Licht erleuchtet; nein, in [noch] größerem Maße ... sobald der [höhere] Sinn mit der Seele des Menschen vermischt worden ist, kommt es zu einer Einigung aus der glücklichen Vereinigung der Vermischung ihrer Naturen, so dass ein solcher Verstand nie mehr in Irrtümern der Dunkelheit festgehalten wird."³¹²

Unabhängig davon, ob wir zu dem Schluss kommen oder nicht, dass eine solch intensive Beschäftigung mit dem Gottesgedanken den Hintergrund für die Inschrift des Bogens liefert, sollten wir zumindest der Mehrheit der Gelehrten zustimmen, dass sich der Bogen auf die Inspiration Konstantins durch einen Gott bezieht.³¹³ Die Frage ist,

³⁰⁹ Glen Bowersock, "From to Emperor Bishop," 302–3

³¹⁰ Barnes, *Constantine*, 19–20

³¹¹ *Ascl.* 7; Mead, *Thrice Greatest Hermes*, 203

³¹² *Ascl.* 10; Mead, *Thrice Greatest Hermes*, 214

³¹³ Bardill, *Constantine*, 224, der auch über Noel Lenskis faszinierenden Vorschlag nachdenkt, dass der Gott, der Konstantin inspirierte, auf dem Bogen "nicht genannt" wurde, als bewusste Strategie, um zu verhindern, dass der Gott von Konstantins Feinden beschworen wird, welche die Gunst des Gottes wegziehen könnten (224–225). Wie Bardill anmerkt, gibt es

welcher Gott? Im Lichte von Elisabeth Marlowes Beweisen muss es der Höchste Gott sein, die Unbesiegbare Sonne, die in der Architektur des Bogens als persönlicher Gott des Kaisers so mächtig dargestellt wird.³¹⁴ Ralph Novak bemerkte zwar zu Recht, dass "es keine christlichen Symbole auf dem Konstantinbogen gibt", bezeichnete die Inschrift aber dennoch als "vagen Verweis" auf Konstantins "namenlose Schutzgottheit", welche die Identität des "immer noch ziemlich verrufenen" christlichen Gottes des Kaisers politisch verschleiern solle.³¹⁵ Doch solche Einschätzungen ignorieren die Tatsache, dass der Bogen mit seiner akribischen Architektur sowie seinem detaillierten Sol-Fries die Beziehung Konstantins zur heidnischen Gottheit Sol Invictus und damit zum heidnischen Monotheismus kühn verkündet. Martin Wallraff kam aufgrund der Tatsache, dass der Bogen "voller Sonnensymbole" ist, zu Recht zu dem Schluss, dass wir - selbst im Jahr 315, dem Jahr der Fertigstellung des Bogens - sicher sein können, dass "Sol Invictus für Konstantin mindestens so wichtig war wie Jesus Christus."³¹⁶ 2011 jedoch ignorierte Barnes die architektonischen Beweise von Marlowe völlig und schob auch Wallraff schnell beiseite.³¹⁷ Er behauptete außerdem, dass Konstantin nichts mit dem Bogen zu tun habe - es sei der "nichtchristliche Senat" gewesen, der die Inschrift vorgeschlagen und die wahre Gottheit des Kaisers geschickt verborgen habe.³¹⁸ Bardill bemerkt jedoch zu Recht, dass "selbst unter der Annahme, dass der Senat die Führung übernommen hätte, er wahrscheinlich keine Konstruktion oder Inschrift verfasst hätte, die der Kaiser missbilligen

jedoch auch andere ähnliche Fälle, in denen die Oberste Gottheit nicht genannt wird, z.B. beziehen sich die Briefe von Licinius an die Statthalter im Jahr 313 auf eine "Höchste Gottheit" (*summa divinitas*) und auf "welche Gottheit auch immer sich im Sitz des Himmels befindet" (*quicquid divinitatis in sede caeleste . . . possit existere*). Licinius' Armee betete auch zur "Obersten Gottheit . . . zu dem "Heiligen Gott". Bardill stimmt zu, dass Licinius persönlich geglaubt hätte, dass diese Gottheit Zeus sei, stellt aber fest, dass sich das Gebet sowohl für Heiden als auch für die Christen in seiner Armee als annehmbar erwiesen hätte (Bardill, *Constantine*, 226).

³¹⁴ Marlowe, "Framing the Sun," 223

³¹⁵ Ralph Martin Novak, *Christianity and the Roman Empire*, 161

³¹⁶ Martin Wallraff, "Constantine's Devotion to the Sun," 256

³¹⁷ Barnes, *Constantine*, 23

³¹⁸ Ebd., 19

könnte".³¹⁹ Zweifelsohne waren Konstantins eigene religiöse Vorlieben der Anstoß für die Sprache des "Gottesgedankens" sowohl in den Lobreden als auch im Sonnenbogen, aber eine solche Sprache war nicht dazu gedacht, die heidnische Welt seit dem schockierenden Emporkommen des Christentums - es war eine Sprache, die bereits für heidnische und christliche Monotheisten typisch war. Wenn ein "politischer" Zweck dem Plan und der Ausführung den Anstoß gab, dann war es sicherlich die Einheit der heidnischen und der christlichen Welt unter dem Banner des Höchsten Gottes.

Schließlich wenden wir uns der heidnischen Lobesrede von 313 zu. Hier denkt der Dichter über den großen Sieg Konstantins über seine Feinde nach: "Wahrhaftig, Konstantin, du hast eine geheime Verbindung mit dem göttlichen Geist selbst (*illa Mens Divina*), der, nachdem er unsere Fürsorge an die geringeren Götter delegiert hat, sich herablässt, sich dir allein zu offenbaren".³²⁰ Der Dichter sagt auch, dass Konstantin vom "göttlichen Willen" (*divinum numen*) und "von göttlicher Inspiration geleitet" (*divino monitus instinctu*) beraten wurde.

Auch die Hermetik mag hier Licht ins Dunkel bringen: In der Konstantin bekannten *Hermetica* war eine solch intime, ja "geheime" Kommunion ein Preis, der nur durch besondere Wahl gewonnen werden konnte. Hermes sagt: "Einige, wenn auch sehr wenige, die mit dem reinen Geist ausgestattet sind, wurden also mit der heiligen Aufgabe betraut, sich mit dem Himmel auseinanderzusetzen."³²¹ Dass besonders fromme und glückliche Menschen allein die geistige Fähigkeit zur Gemeinschaft mit dem Numen, dem göttlichen Geist haben, findet sich nicht nur in der *Hermetica*, sondern wahrscheinlich auch in der Lobrede auf Konstantin von 313: Hier hatte Konstantin unter Umgehung der kleineren Gottheiten eine besondere Beziehung zum göttlichen Geist aufgebaut und eine mystische Vereinigung mit dem Sonnengott, dem Gott des Lichts, *Sol Invictus*, erreicht. Diese besondere Gemeinschaft, die allein durch (Konstantins) Geist erreicht wurde, hatte eine erhöhte Intelligenz und Weisheit vermittelt (Hermes nennt dies "wahre Vernunft"³²²). Daher wurde Konstantin so

³¹⁹ Ebd., 224

³²⁰ *Pan.* XII, 5 bei Nixon and Rodgers, *In Praise of Later Emperors*, 296

³²¹ *Ascl.* 9; Mead, *Thrice Greatest Hermes*, 306

³²² *Ascl.* 7

verstanden, dass er seine Feinde überlistet und seine Herrschaft begründet hatte. Um die Lobrede von 313 zu zitieren, wurde er "von göttlicher Inspiration geleitet" (*divino monitus instinctu*). Um die Inschrift auf dem Bogen zu zitieren, war er in der Lage, Rom von seinem Tyrannen zu befreien, gerade "weil er, vom Göttlichen inspiriert", daher eine "Größe seines Geistes" besaß.

Wie Bardill zur Panegyrik von 313 bemerkte, "schämt sich der Redner nicht, mehr als einen Gott zu beanspruchen, obwohl diese vielen Götter dem Geist Gottes [dem *Divine Mind*] unterlegen sind, mit dem der Kaiser das Privileg hat, eine Verbindung zu haben".³²³ Bemerkenswert ist auch der Hinweis des Dichters auf "den größten Schöpfer des Universums", der "so viele Namen nennt, wie es Sprachen der Menschheit gibt". Der pluriforme Monotheismus, der mit Sol Invictus assoziiert wird, manifestiert sich hier und erinnert ebenfalls an den Monotheismus des *Asklepios*. Hermes' Hinweis in diesem Text auf "den Schöpfer der ganzen Größe" erinnert uns sicherlich an den Hinweis des 313er Panegyristen auf "den größten Schöpfer des Universums", aber noch auffälliger ist die übereinstimmende Fähigkeit des konstantinischen Gottes und der hermetischen Götter, "unter jedem Namen angerufen zu werden".

Was ist mit dem solaren Monotheismus von Maternus, der während der Herrschaft Konstantins lebte? Maternus beschreibt den großen "Schöpfer" und bezeichnet seinen Gott als "jene höchste Gottheit, den herrschenden Gott, der alles unter der Herrschaft des Rechts organisiert hat". Er sagt ferner, dass "durch dasselbe Gesetz der göttliche Geist in irdische Körper transformiert wird, dass die Abstammung durch die Sonne zugeteilt wird. Denn der göttliche Geist verbreitet sich wie ein Kreis durch den ganzen Körper des Universums."³²⁴ Maternus offenbart auch, dass "Gott, der Schöpfer des Menschen", die Menschheit "durch den Atem des göttlichen Geistes belebt" hat.³²⁵ Er bezeugt wiederholt, dass "der Geist des göttlichen Denkens sich selbst in den [menschlichen] Körper gegossen hat."³²⁶ Wie im *Asclepios* und in der Panegyrik von 313 finden wir hier einen heidnischen Monotheismus, in dem alle anderen Gottheiten einer

³²³ Bardill, *Constantine*, 226

³²⁴ Maternus, *Matheseos*; Liber Primus, 5.7, 9-10

³²⁵ Ebd., 1.3, 6

³²⁶ Ebd., 1.1

einzigen Macht unterworfen sind, einer in der Sprache des "Göttlichen Geistes" gegossenen Höchsten Gottheit, die seinen Anbetern göttliche Inspiration gewährt. All dies stimmt mit den konstantinischen Quellen überein, und zwar in einer kraftvollen Weise: Maternus spricht von sich selbst als jemandem, der "einen von göttlicher Inspiration durchdrungenen Geist" hat (*sed animus divina inspiratione formatus*); der Lobredner von 313 sagt ebenfalls, dass Konstantin "von göttlicher Inspiration geleitet wurde" (*divino monitus instinctu*).

In einer faszinierenden Passage scheint der Lobredner von 313 darüber zu spekulieren, ob die göttliche Inspiration, der Gottesgedanke, von Konstantin selbst kam, oder von "einer bestimmten Kraft oder einem göttlichen Geist, der in die ganze Welt eingegossen und mit allen Elementen vermischt ist" (*quaedam vis Mensque Divina ... quae toto infusa mundo*), oder von "einer Macht über allen Himmeln, die von der höheren Zitadelle der Natur auf sein Werk herabblickt" (*aliqua supra caelum Potestas ... quae ... ex altiore naturae arce despicias*). Die offensichtliche Mutmaßung des Lobredners in den obigen Zitaten war eine Quelle der wissenschaftlichen Debatte: War der Dichter unsicher über die sich entwickelnde Theologie Konstantins? Zögerte er, ob er Konstantin selbst als einen Gott darstellen sollte? Oder ließ der Dichter die Religion Konstantins vielleicht bewusst zweideutig erscheinen, wie so oft von Gelehrten vor dem Hintergrund der Bekehrung des Kaisers zum Christentum argumentiert wird? Der solare Monotheismus des 4. Jahrhunderts könnte für eine Beweisführung erneut hilfreich sein: Maternus, der Sonnenverehrer, scheint sich wie der Panegyrist von 313 mit einem Anflug von Bescheidenheit auf die Höchste Gottheit zu beziehen, indem er ihn mit "Wer auch immer du bist" anspricht und sich dann auf "Deine Macht, was auch immer das sein mag" bezieht. Dies erinnert unmittelbar an den Panegyristen von 313, der die Gottheit Konstantins ebenfalls als "eine bestimmte Kraft oder einen göttlichen Geist" beschrieb. Eine gewisse Macht". Wenn Maternus die Art von solarem Monotheismus repräsentiert, die zu Konstantins Zeiten *en vogue* war, dann gibt es vielleicht keinen Grund, weiter als den solaren Monotheismus selbst nach dem religiösen Hintergrund der Münzen, Denkmäler und Inschriften Konstantins zu suchen. Letztendlich haben wir in der obigen Analyse mindestens zwei heidnische Quellen entdeckt - den Sonnenmonotheismus des 4. Jahrhunderts (beispielhaft in Maternus) und den Hermetismus -

welche die gesamte Sprache und die Konzepte der frühen konstantinischen Quellen erklären können. Es besteht keine Notwendigkeit, den vielen modernen Gelehrten zu folgen, die diese Quellen als absichtlich vage Instrumente beschreiben, die sorgfältig entworfen worden seien, um die Umarmung der christlichen Gottheit durch den Kaiser politisch zu verdecken.

Charles Odahl machte geltend, dass Konstantin, den er als "einen aufrichtigen Gläubigen an die christliche Gottheit" beschreibt, die Sprache der Lobreden und des Triumphbogens wegen des bewussten Verzichts auf den Bezug zu heidnischen Gottheiten geschätzt hätte.³²⁷ Aber diese Sprache beschreibt die heidnische Theologie. Odahl, der sein Porträt von Konstantin als orthodoxem Christen stützt, schreibt letztlich jeden Synkretismus in den Lobredentexten den Verfassern zu, von denen er sagt, sie hätten versucht, die Anhänger des Sonnensynkretismus und des christlichen Monotheismus um Konstantin herum zu vereinen.³²⁸ Aber jeder Synkretismus in diesen frühen Quellen ist sicherlich der von Konstantin: Die Lobreden, der Bogen und die Münzprägung, die von Natur aus die theologischen Neigungen Konstantins widerspiegeln sollten, wurden mit seiner Zustimmung erreicht. Die akribische architektonische Assoziation von Konstantin mit Sol Invictus auf seinem Bogen zum Beispiel war weit mehr als eine senatorische Fantasie, die ein christlicher Konstantin (widerwillig?) im Namen der Toleranz oder des politischen Takttes akzeptierte - es war eine kühne theologische Aussage: Konstantin war der Vertreter des Höchsten Gottes, der Gottheit, von der er glaubte, dass sie gegenwärtig von allen Monotheisten - sowohl den heidnischen als auch den christlichen - verehrt wird.³²⁹ Eine solche Aussage, die den Gottesgedanken sprachlich zum Ausdruck brachte, den Konstantin durch den solaren Monotheismus und dem Hermetismus schätzen gelernt hatte, würde

³²⁷ Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 123

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Drake drückte es so aus: "Wenn Konstantin durch das direkte Eingreifen der Gottheit in sein persönliches Leben wirklich an die Macht gelangte - oder wirklich glaubte, dass er [durch diese Intervention] an die Macht gelangte -, macht es keinen Sinn zu sagen, dass er diese Erfahrung beiseiteschieben würde, um zu entscheiden, wie er mit so banalen Hindernissen wie der Senatsmeinung umgehen sollte" (Drake, *Constantine and the Bishops*, 19)

als Symbol dafür dienen, was er zu unternehmen gedacht und was sich Lactantius für ihn ausgedacht hatte: eine Koalition heidnischer und christlicher Monotheisten, [die an einen Gott glaubten] und die sich gegen den Götzendienst zum Wohle des Reiches vereinigten.

7. Konstantins Traum

In der Mitte des 19. Jahrhunderts überzeugte der Schweizer Kulturhistoriker Jacob Burckhardt viele davon, dass die Hinwendung Konstantins zu Christus ein rein "politisches" Unterfangen gewesen sei. Auch heute noch drängt Burckhardts "Gespenst" moderne Geschichtsermittler auf ähnliche Wege. Aber die immer noch populäre Vorstellung, dass ein hinterhältiger und unaufrichtiger Konstantin glaubte, er könne durch eine öffentliche Bekehrung zum Christentum "politische Macht erlangen" oder sogar "das Reich kontrollieren", erscheint zunehmend befremdlich angesichts der jüngsten Forschung, die gezeigt hat, dass lediglich - selbst wenn man großzügig rechnet - zehn Prozent der damaligen römischen Bevölkerung dieser verfolgten Sekte angehörten.³³⁰ Versehen mit dem Wissen über den späteren Triumph des Christentums, ist es für uns einfach, unqualifizierten Erzählungen über "den Gewinn politischer Macht" aufzusitzen, ohne solche Narrative der Art von Tests zu unterziehen, die sie eigentlich verdienen. In einen anderen Kontext gestellt, verlieren solche "Geschichten" jedoch schnell ihre Anziehungskraft. Gesetzt den Fall, ein muslimischer Diktator mit einer muslimischen Regierung würde heute öffentlich einen Übertritt zum Hinduismus, einer hart verfolgten Minderheitsreligion im Land vortäuschen, um damit die politische "Kontrolle" über seine mehrheitlich muslimische Nation zu sichern, dann sähen wir uns veranlasst, angesichts einer solchen absurden Geschichte, nach anderen Beweggründen zu suchen.

Es ist wahrscheinlich irreführend zu glauben, dass wir politische und theologische Bedenken ohne weiteres ausräumen könnten. Sie stammen aus einer Zeit, in der man überzeugt war, die richtige religiöse Hingabe sichere auch den politischen Erfolg. Zumindest zu Lebzeiten Konstantins scheint der Beweis klar genug: Das verworrene Geflecht aus Politik und Religion war ein fest geknüpfter Knoten. Edwards hat einmal scharf beobachtet, dass "es Männer gibt, bei denen aufrichtige und gewissenhafte Frömmigkeit mit verschrobenen politischen und bizarren materiellen Ambitionen einhergehen kann. Konstantins Religion prägte seine Politik, und seine Politik prägte

³³⁰ Alan Kreider, *"Converted but Not Baptized,"* 47, 57

seine Religion".³³¹ Konstantin war sicherlich ein Meister der Politik und spielte eindeutig auf Sieg. Aber es bleibt die Frage, wie sich Konstantins Anliegen als politischer Pragmatiker mit seiner Entscheidung, sich für die christliche Version des Monotheismus einzusetzen, überschneidet. In der Tat habe ich Burckhardts Ansatz zwar als inadäquat behandelt und betont, dass Konstantins theologische Beweggründe, sich dem Christentum zuzuwenden, ungenügend sind; doch es war nicht meine Absicht, zu behaupten, dass Konstantins öffentliche Förderung der christlichen Religion nach 312 völlig ohne praktische oder gar "politische" Dimension war. Wenn mein Vorschlag richtig ist - dass Konstantins Hinwendung zum Christentum "aufrichtig" war und keine sofortige Abkehr vom Heidentum bedeutete und von dem Wunsch motiviert war, einen universellen Monotheismus auf der Erde wiederherzustellen, dann kehren Fragen zum Pragmatismus und zur "Politik" überraschend zurück. Wenn Konstantin den Monotheismus wiederherstellen wollte und schon vor 312 ein Monotheist war, warum setzte er dann nicht einfach seine solare monotheistische Tradition fort? Was hatte das Christentum seiner Suche anzubieten, was der Kult des Sol Invictus oder der Hermetismus nicht ebenso anboten? Ausserdem, wie Peter Kaufman einmal so eindringlich fragte: "Wer hätte sich in der Spätantike dazu verleiten lassen, sich einer verfolgten Sekte anzuschliessen?"³³²

Praktische Überlegungen

Wie wir bereits gesehen haben, erlaubten in der Regel heidnische Monotheismen ihren Anhängern, weiterhin eine Vielzahl von Gottheiten zu verehren, ohne von ihnen zu verlangen, anderen Formen des Glaubens vollständig abzuschwören.³³³ In der Fähigkeit, sich mit anderen Kulturen zu verknüpfen, lag in der vorangegangenen Ära die Stärke des heidnischen Monotheismus, aber Konstantins Bedürfnisse waren viel radikaler. Nachdem er zu der Überzeugung gelangt war, dass die vielen Gottheiten der Weltreligionen das Produkt menschlichen Irrtums seien, wollte er, dass die Römer überall ihre

³³¹ Mark Edwards, "*Pagan and Christian Monotheism*," 224

³³² Peter Iver Kaufman, "*Redeeming Politics*," 14

³³³ Mitchell and Van Nuffelen, *One God*, 7

fehlgeleitete Verehrung aufgeben und sich von den Unwahrheiten abwenden. Für einen pragmatischen Monotheisten wie Konstantin war der ideale und vernünftigste Glaube ein *monolatrischer* Glaube, d.h. die Anbetung eines einzigen Gottes. Wahrscheinlich dank Lactantius' Betonung der Erzählung vom Niedergang und Verfall des Monotheismus sehnte sich Konstantin nach der einfachen Religion des goldenen Zeitalters: die Anbetung eines einzigen Gottes ohne Götzen. Hätte Konstantin wirklich beabsichtigt, sein ganzes Reich zur ursprünglichen Religion der Menschheit zurückzuführen, dann wären die Strömungen der heidnischen Traditionen, die bisher den römischen Monotheismus bestimmten, wahrscheinlich nicht in der Lage gewesen, das Imperium theologisch zu einigen. Auf der anderen Seite muss ihm die ausgesprochen anikonische christliche Ausübung des Monotheismus [ohne Bildnisse] - die Lehren von Jesus und seinen Aposteln - wie die reinste Form seines religiösen Ideals erschienen sein.

Es bleibt richtig zu sagen, dass Konstantins Entscheidung, das Christentum zu fördern, sowohl theologisch als auch praktisch war, aber die praktischen Anliegen selbst waren theologisch motiviert. Auch hier war die Grenze zwischen römischer Religion und öffentlichem Leben unermesslich fein. Konstantins Projekt war gleichermaßen soziokulturell wie theologisch ausgerichtet. Eine Rückführung des Reichs zum Monotheismus bedeutete für viele Römer eine Abkehr von ihren üblichen Gewohnheiten und Vorlieben. Der Kaiser brauchte eine Tradition, die nicht nur theologisch [und politisch] den Weg zu einer monotheistischen Praxis im Einklang mit seinen eigenen Werten weisen konnte, sondern die den sozialen Zusammenhalt sowohl während als auch nach den Turbulenzen des Wandels aufrechterhalten konnte.

Vor diesem Hintergrund scheint kein anderer römischer Monotheismus die Suche Konstantins besser befriedigen zu können als das Christentum. Der Mithraismus, obwohl er sich noch vom Sol-Kult unterscheiden lässt und zu dieser Zeit immer noch populär war, beinhaltete einige allzu geheimnisvolle Traditionen. Sie war offenbar ausschließlich Männern vorbehalten; die monotheistische Anbetung von Apollon oder Helios mag für den gewöhnlichen Römer schwer von der traditionellen Verehrung dieser Götter zu unterscheiden gewesen sein; selbst der Hermetismus mit seinem persönlichen Gott

des Lichts war dennoch eine zutiefst gnostische Religion, vielleicht übermäßig esoterisch, um das gesamte Reich erfassen zu können. Was die Juden anbetrifft, war klar, dass sie durch ihren mutwilligen Mord an Jesus ihren [angestammten] Platz als Gottes Botschafter der Wahrheit eingebüßt hatten. Jesus war nun der echte Bote, den Gott gesandt hatte, um die Welt mit dem Monotheismus zu erleuchten.³³⁴ Aber was ist mit dem Kult des Sol Invictus, der wahrscheinlich die "verständlichste und populärste Manifestation" des heidnischen Lichtmonotheismus ist?³³⁵ Hätte der Kult von Aurelians Gott allein, ohne die Hilfe des Christentums, Konstantins Traum von der theologischen Einheit [des Imperium Romanum] verwirklichen können?

Zumindest in Rom war die Zahl der offiziellen religiösen Zentren für Sol Invictus bereits zur Zeit Konstantins von christlichen Zentren übertroffen worden.³³⁶ Tatsächlich rühmte sich das Christentum eines organisierten Netzwerks von Hunderten von Kirchen und Bistümern im ganzen Reich, und bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. wurde die christliche Welt von "einheitlichen, theologisch gerechtfertigten Autoritätsstrukturen betrieben, und Bischöfe übten gemeinsame Aktivitäten durch Synoden aus."³³⁷ Im späten 3. und frühen 4.

³³⁴ Konstantin konnte zwar nicht bestreiten, dass die Juden den Obersten Gott verehrten, sah aber ihre verhängnisvolle Ablehnung und Ermordung von Gottes Gesalbtem, dem Christus, als Grund genug, sich völlig von ihnen zu trennen; siehe Eusebius, *Vit. Const.* 3.18. Theodoret berichtet auch von der Geringschätzung des Kaisers gegenüber den Juden, die durch die Tötung Jesu "ihre Hände durch enorme Sünde unrein gemacht haben und daher zu Recht mit Seelenblindheit geschlagen sind ...". Laßt uns also mit der verabscheuungswürdigen jüdischen Menge nichts gemein haben; denn wir haben von unserem Erlöser eine andere Art und Weise empfangen" (Theodoret von Kyrrhos, *Hist. eccl.* 1.9). Für einen ausführlichen Überblick über Konstantins Beziehung zu den Juden siehe James Carroll, *Constantine's Sword, The Church and the Jews*, 155-229

³³⁵ Edwards, "Pagan and Christian Monotheism," 220

³³⁶ In den letzten zwei Jahrhunderten vor Konstantin waren in Rom vier Tempel für Sol Invictus gebaut worden: auf dem Campus Agrippae, im Circus Maximus, auf dem Quirinal und in Tastervere. Siehe Hijmans, "Temple and Priests of Sol", 381-427. Andererseits berichtet uns Optatus von Milevis, dass es im Jahr 300 n.Chr. mehr als vierzig christliche Basiliken in Rom gab (*On the Schisms of the Donatists*, 2.4)

³³⁷ Johnson, *Among the Gentiles*, 173

Jahrhundert, als Konstantin das Christentum vom Hof Diokletians aus beobachtete, "verfügten die Christen über ein ausgeklügeltes System interner Verwaltungsführung, durch welches die Bischöfe der Großstädte (Alexandria, Antiochien, Rom) die Oberherrschaft über alle Ortskirchen einer Region ausübten".³³⁸ Diese Bischöfe hatten sich zu einer stabilisierenden und zunehmend einflussreichen Kraft [im Reich] entwickelt. Wenn die religiöse Revolution, die Konstantin im Sinn hatte, jemals Fuß fassen und andauern sollte, würde sie eine einheitliche und stabile Führung erfordern. Wie Drake bemerkte, hatten sich die "Bischöfe bereits die Autorität des Märtyrers und die Pflichten des Apologeten angeeignet und ihrer Bewegung eine effektive Organisation gegeben."³³⁹ Wenn Einflussnahme im Reich "bedeutete, über ausreichende Ressourcen zu verfügen, um sicherzustellen, dass die eigenen Interessen nicht ignoriert werden konnten, dann machten die Katastrophen des [3.] Jahrhunderts deutlich, dass die Kirche bereit war, ein Akteur zu werden."³⁴⁰ Neben der Sicherung der notwendigen moralischen Überlegenheit hatte das Christentum zum Zeitpunkt von Konstantins Thronbesteigung bereits die Fähigkeit unter Beweis gestellt, Bildungsliteratur in großem Umfang zu produzieren und theologische Argumente auf griechischem, lateinischem und syrischem Boden im gesamten römischen Gebiet zu verbreiten.³⁴¹ Wenn man nach einem Instrument suchte, das nicht nur den Monotheismus im Reich verbreiten konnte, sondern auch das organisatorische Potenzial hatte, den sozialen und theologischen Zusammenhalt aufrechtzuerhalten, dann war es der christliche Modellorganismus.

Über diese praktischen Erwägungen hinaus vermute ich, dass Konstantin von dem angezogen worden wäre, was er zunächst als ein christliches Grundideal religiöser Toleranz verstand - ein wesentlicher Bestandteil seines Plans, seine römischen Mitbürger für die Wahrheit zu gewinnen.³⁴² Zu den christlichen Argumenten, mit denen der junge

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 110

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Johnson, "Among the Gentiles", 174

³⁴² Siehe Drakes Argumente für Toleranz als inhärentes Prinzip des Christentums: Konstantin war der Ansicht, dass es trotz der Prinzipien einiger Bischöfe, die sich in den Machtpositionen befanden (Drake, *Constantine and the Bishops*, 72-84), in der Tat gab es einen Anreiz zur

Mann Konstantin am besten vertraut war, gehören sicherlich dasjenige von Lactantius, der sich angesichts der gewaltsamen Reformen Diokletians stets für Toleranz eingesetzt hatte. Andere christliche Stimmen, die Konstantin während seiner Zeit am Kaiserhof [Diokletians] wohl auch vernommen hatte, hätten unter der Last der Verfolgungen ebenfalls laut werden und nach Toleranz seufzen müssen. Religiöse Duldung gegenüber allen Christen und Heiden wurde dann im Jahr 306 die offizielle Politik Konstantins, wie sein Edikt aus jenem Jahr deutlich machte. Aber inwiefern paart sich Konstantins ausgeprägter Geist der Toleranz in seiner frühen Regierungszeit mit der Idee, dass Konstantin auf der Suche war, das Reich in einen monotheistischen Staat zu verwandeln? Warum fasste er nicht den Entschluss, die traditionelle (nicht-monotheistische) Religion sofort zu ächten?

Abgesehen von der problematischen und unattraktiven Politik, die eine solche Taktik mit sich gebracht hätte, liegt die Antwort sowohl in der Vorliebe von Lactantius als auch Konstantin für religiöse Toleranz und in ihrem Verständnis des Monotheismus als einer natürlichen und rationalen Religion. Lactantius hatte, aufbauend auf Ciceros Idealen, Konstantin gelehrt, dass "es unangemessen ist, mit Gewalt oder Strafen zu drohen, um irgendeine Art von religiöser Verehrung zu verteidigen".³⁴³ Er schreibt: "Wenn etwas nicht spontan aus dem Herzen kommt, ist es Blasphemie, wenn Menschen unter Androhung von Ächtung, Ungerechtigkeit, Gefängnis oder Folter handeln. Wenn diese Götter auf diese Weise verehrt werden, sind sie nicht würdig, aus dem einzigen Grund angebetet zu werden, aus dem sie auf diese Weise verehrt werden wollen ... Im Gegensatz dazu verlangen wir nicht, dass unser Gott, der jedermanns Gott ist [ob es ihnen gefällt oder

"Zusammenarbeit und Einbeziehung", und zwar neben einem ebenso wichtigen Impuls zur "Strenge und Ausgrenzung". Diese Impulse "repräsentieren eine innere Spannung im Christentum, die zu allen Zeiten eine wichtige Dynamik für die Bewegung darstellte" (Drake, *Constantine and the Bishops*, 85). Zumindest der kaiserliche Erzieher Lactantius "argumentierte, dass der Verzicht auf Gewaltanwendung durch Nachsicht (*patientia*) ein Eckpfeiler des christlichen Glaubens sei" (Digeser, *Making of a Christian Empire*, 118)

³⁴² Digeser, *Making of a Christian Empire*, 142

³⁴³ Lactantius, *Inst.* 20.8; Lactantius, *Divine Institutes*, 324

nicht], von irgendjemandem widerwillig angebetet wird.³⁴⁴ Tatsächlich "wollte Lactantius die Heiden des 4. Jahrhunderts überzeugen, nicht zwingen."³⁴⁵ Sowohl Lactantius als auch Konstantin stellen in ihrer Geschichtsschreibung den Monotheismus als die ursprüngliche, intuitivste Form der Frömmigkeit dar; niemand sollte zum Monotheismus gezwungen werden (Konstantin wollte nicht in die tyrannischen Fußstapfen der Tetrarchie treten). Wahre Religion würde mit der Zeit durch die Vernunft verwirklicht werden. Wenn man den Monotheismus nur wie ein Leuchtfeuer auf einem Hügel setzen könnte, würde die Welt schließlich zu ihrem Licht hinströmen. Für Konstantin gab es wohl kein besseres Leuchtfeuer als das Christentum, mit seiner Organisation, seinem Familiensinn, seinen erzieherischen Fähigkeiten, seinem offenkundigen Geist der Toleranz und seiner unbeugsamen Hingabe an den Höchsten Gott - eine Hingabe, die sich erst vor Kurzem in den Feuern der Großen Verfolgung Roms erwiesen hat.

Christen als eine Neue Rasse

Andere theologische Faktoren mögen bei Konstantins Präferenz für das Christentum eine Rolle gespielt haben. Der Kaiser wurde, so glaube ich, letztlich dazu gebracht, die Christen als seine auserwählte Priesterklasse, sowohl gemäß der christlichen als auch der heidnischen Tradition zu identifizieren. Aus Konstantins Perspektive träumten sowohl christliche als auch heidnische Orakel nicht nur von einer Welt, die zum ursprünglichen Monotheismus zurückkehrte, sondern beide träumten auch von den Christen selbst: eine neue Menschenrasse, welche die wahre Religion und Tugend verkörperte, ein im Himmel geborenes Volk, das aufrecht inmitten der mit Irrtümern beladenen Massen stand.

Schon seit Jahrhunderten wurden die Christen als eine "neue Rasse" oder häufig als "die dritte Rasse" beschrieben. Wie diese Benennung ursprünglich entstanden ist, wer sie als erster benutzt hat und aus welchen Kategorien sich die "drei Rassen" ursprünglich zusammensetzten (Griechen, Barbaren und Christen; oder auch

³⁴⁴ Leo D. Lefebure, "*Reign of God*," 129

Heiden, Juden und Christen).³⁴⁶ Die Vorstellung, dass die Christen eine dritte Rasse von Menschen repräsentieren, mag ihren Ursprung im Neuen Testament haben (1 Kor 10,32; 12,2; Gal 3,28; 1 Petr 2,9). Und im 2. Jahrhundert beschrieben Christen wie Aristides, Justin der Märtyrer, Melito von Sardes [bei Smyrna in Kleinasien gelegen] und die Verfasser des Briefes *Der Hirte des Hermas*, sowie des *Diognetbriefes* Christen in rassistischen Begriffen.³⁴⁷ Melito schrieb einmal an Mark Aurel und beklagte sich über die Verfolgung "der Rasse der Gottesfürchtigen."³⁴⁸ Justin erklärte in seinen Argumenten gegen den Juden Tryphon: "Nachdem der Gerechte [Jesus] getötet worden war, sind wir als ein anderes Volk [*laos heteros*] neu aufgekeimt und als neue und blühende Ähren [des Weizens] hervorgeschossen, wie der Prophet sagte: 'Und viele Völker [*ethne*] werden an jenem Tag zum Herrn fliehen, um ein Volk [*laos*] zu werden ... [Sach 2,15] zu werden. Aber wir sind nicht nur ein Volk, sondern auch ein heiliges Volk [*laos hagios*], wie wir bereits bewiesen haben."³⁴⁹ Zu Beginn des 3. Jahrhunderts warf Klemens die Christen regelmäßig in rassistische Begriffe wie *Genos*, *Ethnos* und *Laos*. Für ihn waren die Christen sind die *trito genei*, die dritte Rasse, die in einer Weise verehrt wird, die sich von Heiden und Juden unterscheidet.³⁵⁰ Tertullian hingegen argumentierte später gegen solche Identifikationen und warnte, dass diese Sprache, welche die Christen als eine neue und eigenständige Gattung darstellt, eine zu scharfe Unterscheidung zwischen Christen und anderen Römern hervorrufe und sie damit für Verfolgung anfällig mache.³⁵¹ Tertullian kam zum Schluss, dass diese Bezeichnung über eine dritte Rasse nur ein negatives Epitheton [ein Beiwort] ist, das von ihren heidnischen Feinden benutzt wird, um sie auszuschließen. Wie A. von Harnack schließlich vermutete, war diese Rassensprache sowohl ein

³⁴⁵ Für eine umfassendere Studie siehe Judith M. Lieu, "Image and Reality", 164-177

³⁴⁶ Lieu, "Neither Jew nor Greek?", 72-73

³⁴⁷ Eusebius, *Hist. eccl.* 4.26.5

³⁴⁸ Justin Martyr, *Dial.* 119.3; Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 245

³⁴⁹ Clemens von Alexandria, *Strom.* 6.41.7. Hier stellt Clemens auch fest, dass "der eine und einzige Gott von den Griechen auf heidnische Weise, von den Juden auf jüdische Weise, von uns aber auf eine neue, spirituelle Weise erkannt wurde". Siehe Aschwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, 8

³⁵¹ Buell, "Why This New Race?", 154-155

Selbstbeschreiber der Christen als auch eine Bezeichnung, die von ihren Kritikern verwendet wurde.³⁵²

Im 4. Jahrhundert setzen sowohl Lactantius als auch Eusebius diese Tradition fort. Getreu seiner Mission, Brücken zwischen der christlichen und der heidnischen Welt zu bauen, stellt Lactantius sowohl israelitische als auch heidnische Propheten dar, die auf die zukünftige Rasse der Christen hinweisen. Er schreibt, dass, während die biblischen Propheten wie Jesaja von einem zukünftigen Testament zwischen Gott und dem Haus Juda sprachen, dieses Haus in Wirklichkeit nicht die Juden, sondern die Christen waren, die Lactantius als "Söhne der Juden" bezeichnet.³⁵³ Auch die heidnischen sibyllinischen Orakel, die das jüdische Volk als "die göttliche Rasse der gesegneten, himmlischen Juden"³⁵⁴ beschreiben, haben hier Christen im Blick, Männer, die "von [Gott] aus den Heiden herausgerufen" und durch "das Licht der Weisheit" "erleuchtet" worden sind.³⁵⁵

In der Theologie des Eusebius finden wir in ähnlicher Weise, dass der strahlende Logos Gottes wie ein Sonnenstrahl vom Höchsten Gott ausgeht und alle Rassen der Erde (*Ethnos*) erreicht, "seien es Griechen oder Barbaren."³⁵⁶ Interessanterweise kam Eusebius schließlich zu der Lehre, dass dieser Logos, der sich einst so glänzend in Jesus manifestiert hatte, nun besonders in der Person Konstantins wohnte. Tatsächlich wurde der Kaiser selbst zum Träger der göttlichen Offenbarung, die ausstrahlte, um die Unwissenheit der Welt zu heilen. Sein Werk bestand insbesondere darin, den Massen das Wissen der höchsten Macht zu offenbaren.³⁵⁷ Durch diese Erleuchtung des Logos,

³⁵² Siehe die Notiz zu Harnacks Studie bei David G. Horrell, "Race, Nation, People", 151

³⁵³ Lactantius, *Inst.* 4.29.10

³⁵⁴ *Sibylline Oracles*, 5.249; Terry, *Sibylline Oracles*, 127

³⁵⁵ Lactantius, *Inst.* 4.29.5–11

³⁵⁶ Eusebius, *Praep. ev.* 1.1.6.1–10

³⁵⁷ "Das Werk des *Logos* besteht nicht einfach darin, die Menschen zur Vernunft zu bringen, sondern sie fähig zu machen, auf Gottes erlösenden Ruf zu antworten. In Nachahmung des Souveräns, [sagt Eusebius,] "ruft wie ein Interpret des *Logos* Gottes die ganze Menschheit zur Erkenntnis der Höheren Macht auf, indem er mit großer Stimme, die alle hören können, ruft und für alle Menschen auf Erden die Gesetze der echten Frömmigkeit

die Eusebius, wie Lactantius, in den "göttlichen Orakeln" der Heiden prophezeit findet, werden Menschen aller Herkunft in das Volk Gottes verwandelt.³⁵⁸

In Konstantins eigenen Schriften sind die Christen klar und eindeutig "die neugeborene Rasse".³⁵⁹ Der Kaiser stimmt mit früheren Christen wie Justin Martyr überein, dass dieser neue Stamm der Menschheit mit dem Kommen Jesu im ersten Jahrhundert begonnen hatte.³⁶⁰ Er stimmt außerdem mit Lactantius überein, dass dieses Volk schon vor langer Zeit von heidnischen Dichtern und Propheten, wie dem großen Virgil, erdacht worden war. Jesu erste Ankunft hatte "die Welt erleuchtet", und es war zu dieser Zeit, sagt Konstantin, dass "das Geheimnis unserer heiligsten Religion zu herrschen begann, und gleichsam ein neues Menschengeschlecht begann: von dem, so nehme ich an, der Fürst der lateinischen Dichter so spricht: 'Siehe, ein neues, ein himmlisch geborenes Geschlecht erscheint.'"³⁶¹ Konstantin zitierte mehrere andere Passagen aus Vergil, darunter eine, die offenbart, dass die antiken sizilianischen Musen auch die Christen im Sinn hatten, als sie "einen erhabeneren Stamm erklingen ließen".³⁶²

All das ist wichtig, um zu verstehen, warum Konstantin die Christen als diejenigen identifizierte, welche die römische Welt zum wahren Gott zurückführen konnten. Für ihn waren die Christen nichts weniger als ein besonderes Volk, das göttlich für diese Aufgabe bestimmt war, eine priesterliche Klasse, von der sogar heidnische Propheten lange Zeit schon geträumt hatten. Waren es die Lehren des Lactantius, die ihn davon überzeugt hatten?³⁶³ Wenn ja, wann? Für Christen wie

verkündet (II.86)". Der Kaiser ist Teil der natürlichen Ordnung und Teil des Heilsplans für die Welt. Dabei geht er aus dem Bereich des Zufälligen in den Bereich des Notwendigen über" (Kee, *Constantine versus Christ*, 135)

³⁵⁸ Iricinschi, "Good Hebrew, Bad Hebrew," 75

³⁵⁹ Constantine, *Orat.* 20

³⁶⁰ Justin Martyr, *Dial.* 119.3

³⁶¹ Constantine, *Orat.* 19. Cf. Virgil, *Ecl.* 4, *Pollio*; Constantine, *Oration of Constantine*, 575

³⁶² Virgil, *Ecl.* 4, *Pollio*; Constantine, *Oration of Constantine*, 575

³⁶³ Lactantius macht wie Konstantin auch Gebrauch von Vergil und Passagen, die verschiedene Menschenrassen beschreiben, zum Beispiel wenn er den Ausdruck des Dichters zitiert: "Und das erdgeborene Menschengeschlecht erhebt sein Haupt von den harten Feldern" (Lactantius,

Lactantius war diese Identifizierung der Christen als die lang erwartete himmlische Rasse sowohl der biblischen als auch der heidnischen Prophezeiung eindeutig ein notwendiger Bestandteil der größeren Erzählung [des Narrativs] vom Niedergang und Verfall des Monotheismus; zweifellos predigte Lactantius diese Botschaft. So könnte Konstantin bereits im Jahr 310 von der besonderen Rolle der christlichen Rasse überzeugt gewesen sein, als Lactantius begann, aus den *Institutiones* an seinem Hof zu lehren. Zumindest war Konstantin 312 angeblich davon überzeugt worden, dass er die Christen nicht nur willkommen heißen, sondern begünstigen und ihnen schließlich einen besonderen Platz und ein Privileg als Roms göttliche Berater und Richter einräumen sollte.

In der Tat müssen wir Konstantins Entscheidung, dem christlichen Klerus spezielle richterliche Befugnisse zu übertragen, besondere Aufmerksamkeit schenken. Wie John Dillon beobachtete:

Konstantin scheint die Bischöfe mit solcher Verehrung betrachtet zu haben, dass er ihnen richterliche Befugnisse verlieh, die denen der Prätorianerpräfekten oder seinen eigenen nahekommen: Die Urteile der Bischöfe galten als heilig - unantastbar - und, wie die [Verdikte] des Kaisers, [vor Gericht] unanfechtbar. Konstantin hatte so viel Vertrauen in das Urteil der Bischöfe; er ordnete an, dass ein Fall, auch gegen den Willen einer der Parteien, an den Bischof übergeben werden musste.³⁶⁴

Die Frage drängt sich auf: Warum vertraute Konstantin den Bischöfen so sehr in Bezug auf die Rechtsprechung im Römischen Reich? Wie wir gesehen haben, fungiert sowohl bei Konstantin als auch bei Lactantius die "Gerechtigkeit" oft als Chiffre [ein verschlüsseltes Wort] für den Monotheismus. Nach Lactantius hatte es in den ursprünglichen, vor-saturnischen Zeiten, da der höchste Gott den Menschen noch bekannt war, keine Uneinigkeit, keinen Geiz, keine Begierde, keine Gewalt, keine Zwietracht unter Verwandten

Inst. 2.11, zitiert Vergil, *Georg.* 2); vgl. Konstantins Zitat von Vergils Hinweis auf das "himmelsgeborene Geschlecht".

³⁶⁴ Dillon, *Justice of Constantine*, 256

gegeben.³⁶⁵ Obwohl dieses goldene Zeitalter längst der Vergangenheit angehörte, nahm für Konstantin, als Jesus erschien und die christliche Bewegung gründete, "die Gerechtigkeit erneut den Platz des Unrechts ein", und der Monotheismus wurde teilweise auf der Erde wiederhergestellt. Und auch bei Lactantius war Jesus gesandt worden, um "jenes ursprüngliche Zeitalter und die Gerechtigkeit, die ausgerottet worden war, wiederherzustellen ... und diese Gerechtigkeit ist [die] Verehrung des einen Gottes".³⁶⁶ Aber Lactantius erklärt, dass diese "Gerechtigkeit nur einigen wenigen zugeteilt wurde", nämlich der neuen, aus den Himmeln geborenen Rasse, die gerade [auf Erden] eingeweiht worden war.

Durch ihren Monotheismus hatten die Bischöfe Konstantin schon gezeigt, dass sie den Irrtum durchschauen konnten. Als das vom Himmel geborene Volk waren sie von Natur aus der Vernunft und der Gerechtigkeit zugeneigt. Lactantius hatte gelehrt, dass es für jeden unmöglich ist, wahre Gerechtigkeit außerhalb des Monotheismus zu erkennen, denn "es ist klar, dass derjenige unwissend ist, der nicht das Wissen um die Gerechtigkeit besitzt, von Gott. Denn wie kann er die Gerechtigkeit selbst erkennen, wenn er die Quelle, aus der sie entspringt, nicht kennt?"³⁶⁷ Während Lactantius mit Cicero darin übereinstimmte, dass "die wahre Gerechtigkeit in der Aufrechterhaltung des göttlichen Gesetzes lag, dachte Lactantius, dass dies nicht erreicht werden konnte, wenn man nicht den größten Gott anerkannte".³⁶⁸ Wenn selbst die Weisen wie Platon, Sokrates und die anderen großen Philosophen die wahre Gerechtigkeit nicht wirklich kannten, wie viel weniger konnten es dann die heidnischen Richter von Rom? All dies wirft ein Licht darauf, warum Konstantin den

³⁶⁵ Lactantius, *Inst.* 5.5. Siehe auch *Inst.* 5.8: "Seid gerecht und gut, und die Gerechtigkeit, die ihr sucht, wird euch aus eigenem Antrieb folgen. Legt jeden bösen Gedanken aus euren Herzen ab, und jenes goldene Zeitalter wird sogleich zu euch zurückkehren, das ihr auf keine andere Weise erreichen könnt, als indem ihr anfangt, den wahren Gott anzubeten. Ihr aber seht euch nach Gerechtigkeit auf der Erde, während die Anbetung falscher Götter weitergeht, was unmöglich eintreten kann. Wenn aber nur Gott angebetet würde, gäbe es keine Zwistigkeiten und Kriege, da die Menschen wüssten, dass sie Söhne des einen Gottes sind" (Lactantius, *Works of Lactantius*, 308).

³⁶⁶ Lactantius, *Inst.* 5.7; Lactantius, *Divine Institutes: Books I–VII*, 343

³⁶⁷ Lactantius, *Inst.* 5.15; Lactantius *Works of Lactantius*, 325-328

³⁶⁸ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 58

Christen die richterlichen Befugnisse anvertraute, die er hatte; es wirft auch ein Licht darauf, warum Konstantin das Christentum und seine Bischöfe als so entscheidend für die Wiederherstellung der wahren Religion und des damit einhergehenden bürgerlichen Wohlstands ansah.

Es ist letzten Endes klar, dass Lactantius Konstantin gelehrt hatte, dass "der Monotheismus Rom zu den Tugenden des *Prinzipats* zurückbringen könnte [mit *Prinzipat* wird eine für die Herrschaftsstruktur des Römischen Reiches in der frühen und hohen Kaiserzeit (27 v. Chr. bis 284 n. Chr.) bezeichnet. Anm. d.Ü.], mit seinem übersichtlichen Kalkül von einem Gott und einem Kaiser". Konstantin schloss sich ihm in dem Glauben an, dass "vor allem die gebildete Elite die Christen auf diesen Weg bringen könnten. Diese Elite war durch ihr eigenes Engagement nur einen kleinen Schritt von dieser heilsamen Wiederherstellung entfernt"³⁶⁹ Symbolisch für ihn war die (heute fehlende) Quadriga-Statue auf Konstantins Bogen; Konstantin entschied sich dafür, den Wagen des Monotheismus selbst durch das Reich zu lenken, einen Wagen, der von christlichen Pferden gezogen wurde. Aber der christliche Organismus würde sich nicht als eine so zuverlässige [oder tolerante) "Triebfeder" erweisen, wie Konstantins Traum vom universellen Monotheismus sie erforderte. Konstantin wurde sich dieser Tatsache um 313 zunehmend bewusst, als er mit der Donatistenkontroverse konfrontiert wurde.

Der Traum gerät in Gefahr

Weniger als ein Jahr nachdem seine Unterstützung für das Christentum öffentlich zutage getreten war, begannen Konstantins Traum vom universellen Monotheismus und sogar sein eigener Geist der religiösen Toleranz ihn zu enttäuschen. Im Jahr 313 sah sich Konstantin veranlasst, persönlich in die tobenden Streitigkeiten in Nordafrika einzugreifen, welche Gruppe von Christen "die wahre Kirche" sei. Schließlich ließ Konstantins das Militär gegen die streitenden Christen aufmarschieren und zwang sie, sich zu einigen, wobei eine Reihe von ihnen, darunter auch einige Kirchenführer,

³⁶⁹ John R. Bowlin, *Tolerance among the Fathers*, 25

beim Einsatz von Gewalt getötet wurden.³⁷⁰ Indem er während der folgenden Arianischen Kontroverse weitere Zwangsmaßnahmen ergriff, verbot Konstantin kurzerhand den Arianismus und verbannte Christen, die mit des Kaisers Ansichten nicht übereinstimmten. Er begann, arianische Schriften zu vernichten und drohte jedem, der mit abweichender Literatur angetroffen wurde, mit der Todesstrafe durch "sofortige Enthauptung".³⁷¹ Wo war die Toleranz geblieben, die Konstantin in seinen früheren Edikten an den Tag gelegt hatte, beispielsweise das berühmte "Edikt von Mailand", das er und sein Mitkaiser Licinius 313 erlassen hatten, in dem er den Christen alles konfiszierte Eigentum zurückgegeben hatte und allen Völkern des Imperiums, ob christlich oder nicht, das Recht zusicherte, ihre Religion so auszuüben, wie sie es für richtig hielten, ohne belästigt zu werden?³⁷²

Es scheint mir, dass der Aufruhr der Donatistischen und Arianischen Streitigkeiten Konstantin schockiert und entsetzt hatten; er glaubte, dass Intoleranz und Zerrissenheit dieser Art unter den christlichen Bischöfen seinen Traum vom universellen Monotheismus zerstören könnten, und damit die Stabilität und den Wohlstand verunmöglichten, den sein Erfolg dem Reich versprach. Dies führte zu einer von Angst motivierten Wende in der Politik. Letztlich zeigen der Donatistenstreit und die Arianische Kontroverse jeweils unterschiedliche Dimensionen der Angst Konstantins und seine sich entwickelnden Methoden im Umgang mit religiösen Konflikten.

Die Umstände von Konstantins Verwicklung in die Krise mit den Donatisten werden uns in seinen eigenen Briefen zu diesem Thema offenbart. In Bezug auf die Christen, die sich abgespalten hatten und ihre Bewegung als "wahre Kirche" verkündeten (und die anderen als Abtrünnige verschrien), schreibt Konstantin:

³⁷⁰ Peter J. Leithart, *Defending Constantine*, 160

³⁷¹ Konstantin, "Brief an die Kirchen (325 n. Chr.)", erhalten in Sokrates Scholasticus, *Hist. eccl.* 1.9

³⁷² Siehe Konstantins Edikte von 306 und 313 n. Chr. (die Mailänder Vereinbarung), die gemeinsam mit dem heidnischen Licinius, Kaiser des Ostens, erlassen wurden. Das letztgenannte Edikt richtete sich im Wesentlichen gegen Maximinus Daia, Cäsar des Ostens, der die Verfolgung der Christen erneuert hatte, nachdem Galerius sie 311 eingestellt hatte.

Ich halte es keineswegs für richtig, dass mir solche Streitigkeiten und Auseinandersetzungen verborgen bleiben, durch die Gott vielleicht nicht nur gegen das Menschengeschlecht, sondern auch gegen mich selbst bewegt wird, dem er durch seine himmlische Verordnung die Leitung aller menschlichen Angelegenheiten anvertraut hat, und in seinem Zorn anders als bisher vorsorgen kann. Denn dann werde ich wahrhaftig und ganz ohne Angst bleiben können und darf immer auf alles Gute und Vortreffliche von der immer bereiten Güte des mächtigsten Gottes hoffen, wenn ich wissen werde, dass alle, in brüderlicher Eintracht verbunden, den heiligsten Gott mit der ihm gebührenden Verehrung der katholischen Religion anbeten. Das ist sein Wille.³⁷³

Warum richtete sich Gottes Zorn gegen die Menschen und gegen Konstantin selbst? Offensichtlich war der Kaiser überzeugt, die jüngsten Streitigkeiten könnten dazu führen, dass die eigentliche (monotheistische) Verehrung des Höchsten Gottes durch die Christen unterbrochen würde. Dies war in seinen Augen eine verhängnisvolle Angelegenheit. In einem anderen Brief entthronte Konstantin den christlichen Klerus wieder von zivilen Arbeiten und Verantwortlichkeiten, die ihre Fähigkeit zur Anbetung beeinträchtigen könnten. Die Begründung, die er dafür lieferte, ist wichtig: "Die Aufhebung der göttlichen Anbetung ... hat große Gefahren für die öffentlichen Angelegenheiten mit sich gebracht, und ihre rechtmäßige Wiederherstellung und Bewahrung hat dem römischen Namen das größte Glück und allen Angelegenheiten der Menschheit einen einzigartigen Wohlstand beschert (denn es ist die göttliche Vorsehung, die diese Segnungen gewährt)."³⁷⁴ Die Bischöfe, sagt er, "wenn sie der Gottheit den höchsten Dienst erweisen ... verleihen den Angelegenheiten des Staates unschätzbaren Nutzen".³⁷⁵ Man beachte Konstantins Behauptung, dass die "göttliche Verehrung" (die

³⁷³ Konstantin, "Brief an Ablavius (314 n. Chr.)", erhalten in *Optatus of Milevis' Against the Donatists*; Alexander, "Rethinking Constantine's Interaction", 64

³⁷⁴ Constantine, "Second Letter to Anulinus (313 CE)", erhalten bei Eusebius, *Hist. Eccl.* 10.7.1-2; Ledegang, "Eusebius' View on Constantine," 63

³⁷⁵ Ebd.

monotheistische Verehrung Gottes, "die ihm gebührt") kürzlich "wiederhergestellt" worden sei, was ihren früheren Verlust impliziert. Konstantin interpretierte also seine Tätigkeit weiterhin durch das Prisma der Erzählung vom Niedergang und Verfall des Monotheismus: Wenn der stetige Strom der richtigen Verehrung, der von der Erde zur höchsten Gottheit aufsteigt, unterbrochen würde, dann käme die Dunkelheit zurück, wie es in früheren Zeiten der Fall war.

Aber im Jahr 313 hatte Konstantin die Lage in Afrika noch nicht ganz begriffen, was sich darin zeigte, dass er Cäcilian, einem Anti-Donatisten, Reparationen zukommen ließ und den Donatisten auffallend wenig Geschenke machte, was erheblich zur Verschärfung des Konflikts beitrug.³⁷⁶ Die Kriegsparteien verschanzten sich, unbeeindruckt von Konstantins Einmischung, und Donatus selbst warf die wichtige Frage auf: "Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?"³⁷⁷ Im Jahr 314 nahm ein frustrierter Konstantin die Sache selbst in die Hand und berief das Konzil von Arles ein, um die Angelegenheit zu regeln. Aber als die Unruhen erbittert weitergingen, wurde sich Konstantin nicht nur des wilden Sektierertums schmerzlich bewusst, welches die christliche Religion durchströmte, sondern auch seiner eigenen Unfähigkeit, die Christen um ihren gemeinsamen Monotheismus zu scharen. Wenn selbst die christlichen Monotheisten sich über diesem Punkt nicht einigen konnten, wie sollte es dann der Rest des Imperiums können? Das Leuchtfeuer des Christentums nahm sehr schnell ab und Konstantins Verzweiflung wurde immer größer. Er schrieb im Jahr 315 über die Sektierer:

Dieselben Personen, die jetzt das Volk zu einem solchen Krieg aufhetzen, dass der Höchste Gott nicht mit der ihm gebührenden Verehrung angebetet wird, werde ich vernichten und in Stücke hauen. Ich werde diese Menschen auch dazu bringen, zu sehen, welche Verehrung und welche Art von Verehrung man der Gottheit schenken soll ... Was kann von mir mehr in Übereinstimmung mit meiner ständigen Praxis und dem eigentlichen Amt eines Fürsten getan werden, als nach der Vertreibung von Irrtümern und der

³⁷⁶ Frend, *Donatist Church*, 144–45

³⁷⁷ Optatus, *Against the Donatists*, 3.3

Zerstörung aller unbesonnenen Meinungen zu bewirken, dass alle Menschen die wahre Religion und Einfachheit in Übereinstimmung zeigen und dem allmächtigen Gott die Verehrung erweisen, die ihm gebührt.³⁷⁸

Hier sehen wir, dass Konstantin glaubte, dass er durch die öffentliche Befürwortung und Unterstützung des Monotheismus die theologischen Irrtümer früherer Zeiten vertrieben hatte, und dass es nun seine Pflicht blieb, der Menschheit die Wahrheit des Monotheismus zu zeigen, damit die ganze Welt unter einer einfachen Meinung vereint würde. Die "Einfachheit", auf der die von ihm angestrebte Einigkeit beruhen sollte, ist sicherlich die grundlegende Wahrheit, dass es einen Höchsten Gott gibt. Für Konstantin brauchte sich die monotheistische Verehrung, "die ihm gebührt", nicht mit Einzelheiten zu befassen, d. h. damit, ob Jahwe, Jupiter oder Sol gemäß den spezifischen Traditionen und Interpretationen der Menschen, die sie bisher unterstützt hatten, richtig verehrt wurden oder nicht - solche Details würden nur im Weg stehen und die römische Einheit behindern. Da der allgemeine Monotheismus das von Konstantin gewählte Bindemittel war, um die ungleichen religiösen Gruppen des Reiches zu vereinen, konnte er es nicht dulden, dass die Donatisten oder andere Sektierer sich selbst als den einzig wahren Weg zu Gott verkündeten.

Im Jahr 317 erließ Konstantin ein Edikt, das jedem Christen, der weiterhin Unruhen verursachte, den Tod versprach. Bald darauf folgte ein weiteres Edikt, das die Konfiszierung des Besitzes der Donatisten anordnete. Wie bereits erwähnt, wurden viele Christen, darunter auch mehrere Bischöfe, schließlich von Konstantins Militär getötet.³⁷⁹ Aus seinen Briefen können wir ersehen, wie tief erschüttert Konstantin war, als er realisierte, dass die christliche Institution, die das hell leuchtende Licht der richtigen Anbetung im Reich hätte sein sollen, tatsächlich seinen Traum und folglich seine gottgegebene Herrschaft zerstören könnte. Siebenmal beschreibt Konstantin die Situation der Donatisten als "Wahnsinn". Die psychologischen Auswirkungen der

³⁷⁸ Konstantin, "*Brief an Celsus* (315 n. Chr.)", erhalten in Optatus of Milevis' *Against the Donatists*; Leithart, *Defending Constantine*, 84

³⁷⁹ Leithart, *Defending Constantine*, 160; Barnes, *Constantine and Eusebius*,

Jahre 313-317 auf Konstantin muss sicherlich noch mehr erforscht werden. Der Kaiser erkannte in dieser Zeit zweifellos und auf dramatische Weise, welche Sorte von Menschen die Religiösen waren, denen er sich unbedacht angeschlossen hatte und die er seit dem vorangegangenen Jahr 312 so offenkundig unterstützt hatte. Konstantin entdeckte, dass die christliche Welt radikal eigensinnig war, resistent gegen die kaiserlichen Hoffnungen auf Einheit und ziemlich anders als die stabile Bastion der Toleranz und des Monotheismus, von der Lactantius ihn hatte glauben lassen, sie könne ein goldenes Zeitalter der rationalen Religion ermöglichen.

Es ist denkbar, dass die elenden Jahre, die er mit den christlichen Auseinandersetzungen vergeudete, Konstantin dazu brachten, die Notwendigkeit zu erkennen, seine eigene Theologie strenger zu definieren. Immerhin hatte er durch seine Ablehnung der Donatisten öffentlich festgelegt, welche Christen zum *wahren Glauben* gehörten; man fragt sich nur, wohin seine eigene Lehre im Spektrum der christlichen Orthodoxie wohl fiel? Spekulationen beiseite, was aus den Quellen hervorgeht, ist, dass Konstantins Vorliebe für und seine Kompetenz und Kenntnis christlicher Theologie von etwa 317-324 sichtbar zunahmen. Konstantins Rede, die er wahrscheinlich im April 325 hielt,³⁸⁰ zeigt einen Mann, der in seinem Wissen und seiner Wertschätzung des Christentums bemerkenswert fortgeschritten war, weit über die spärlichen und unbefangenen Hinweise auf "unseren Gott" hinaus, die in seinem Brief von 314 nach dem Konzil von Arles zu lesen sind. Wie wir jedoch im nächsten Abschnitt rasch feststellen werden, wurde das Christentum von Konstantin selbst bis zum Jahr 325 immer noch als mit seinem heidnischen Hintergrund vereinbar angesehen. Obwohl Konstantin im Jahr 324 anscheinend bis zu einem gewissen Grad gegen das traditionelle Heidentum schwenkte, nämlich gegen Götzen[anbetung] und Blutopfer,³⁸¹ glaubte er offensichtlich immer noch, dass die heidnische Welt und die christliche Welt, zumindest in Bezug auf den Monotheismus, eine gewisse

³⁸⁰ Barnes, *Constantine and Eusebius*, 153

³⁸¹ Im Jahr 325 hat Konstantin zumindest gewisse Fortschritte in Richtung *Anikonismus* gemacht, der die *Bilderverehrung* ablehnte. Er schreibt: "Unter göttlicher Leitung habe ich mich gleichsam von der schweren Last des faulen Götzendienstes befreit" ("*Letter of Constantine to Macarius*, 325 n. Chr.").

Kompatibilität entdecken könnten. In der Tat konnte die christliche Theologie für Konstantin durch einen Rahmen von Hermetik und heidnischem Monotheismus interpretiert werden, und diese Tatsache kam in seiner Remedur gegen die Arianische Kontroverse dramatisch zum Vorschein.

Donatus wollte einen universellen Monotheismus einführen; wenn der Donatistendisput über die kirchliche Legitimität Konstantins Vision vom Christentum schon massiv störte, dann gab ihr die Arianische Kontroverse noch vollends den Todesstoss. Die Querelen kochten im Jahr 324 über. Jetzt stritten sich die Christen öffentlich über den Monotheismus, den Glauben an den einen Gott selbst! Konstantin schrieb an Alexander und Arius, die sich über die metaphysische Beziehung zwischen Gott und Jesus stritten, und bat sie, ihren Streit privat zu halten. Er drückte auch seine schwindende Hoffnung aus, dass sich eines Tages ihre Religion in der ganzen Welt verbreiten würde, und er bat sie zu erkennen, dass solche Streitigkeiten über die Einzelheiten des Monotheismus nicht wichtig seien. Was wirklich zählt, war, dass sie beide denselben Höchsten Gott verehrten, wie er selbst es tat. Er schlug schließlich vor, dem Beispiel der heidnischen Philosophen zu folgen, die, obwohl sie in "bestimmten Punkten" nicht übereinstimmen, "durch die vereinigende Kraft ihrer gemeinsamen Lehren zur Harmonie des Gefühls zurückgerufen werden".³⁸²

In den einleitenden Worten dieses Briefes offenbart Konstantin Informationen, welche für unsere vorliegende Studie von entscheidender Bedeutung sind. Er demonstriert zunächst die fortgesetzte Verwendung von Sonnensymbolen, um Diskussionen über den christlichen Monotheismus zu formulieren; er spricht von "der Macht des Göttlichen Lichts und dem Gesetz der heiligen Anbetung [Monotheismus], die, in erster Linie durch die Gunst Gottes, gleichsam aus dem Schoß des Ostens [vom Sonnenaufgang her] kommend, die Welt durch ihre heilige Ausstrahlung erleuchten".³⁸³ Im Hinblick auf seine persönlichen Ziele die den Monotheismus vor dem Jahr 313 betreffen, erklärte er: "Mein Plan war damals, erstens, die verschiedenen Urteile, die sich alle Nationen in Verbindung mit der

³⁸² Constantine, "*Letter to Alexander and Arius* (ca. 323–324)," erhalten bei Eusebius, *Vit. Const.* 2.64–72; Constantine, *Oration of Constantine*, 516

³⁸³ Ebd.

Gottheit gebildet hatten, sozusagen in einen Zustand gefestigter Einheitlichkeit zu bringen; und zweitens, das System der Welt, das damals unter der böartigen Macht einer schmerzhaften Krankheit litt, wieder gesund zu machen." Dies war, wie er versicherte, der "zweifache Grund" für seine gesamte religiöse Aktivität vor seiner Aufdeckung des Donatistenstreits im Jahr 313.

Ich schlage daher vor, Konstantins Toleranzedikte, seine monotheistische Propaganda und seine öffentliche Annahme des Christentums im Jahr 312 in genau diesem Licht zu lesen, als Teil eines theologischen Bestrebens, eine einzige Meinung über Gott (den Monotheismus) auf der Erde zu etablieren, die verschiedenen Theologien "aller Völker" zu versöhnen und dadurch die frühere Ordnung der Welt "wiederherzustellen". Diese Ordnung befand sich in allem anderen als in einem Zustand der "Einheit", sie war völlig ins Elend gefallen.

Aber auch hier hatten sich die Christen nicht als das stabile helle Leuchtfeuer des Monotheismus erwiesen, das ursprünglich so wesentlich für Konstantins Plan war. Der Kaiser war jedoch ein hartköpfiger Mann und würde nicht zulassen, dass christliche Machtkämpfe seinen Ablaufplan behinderten. Bereits in einem Brief aus dem Jahr 315 zeigt er seine Bereitschaft, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen. "Ich bin es", sagt er, "der diese Menschen dazu bringen wird, zu sehen, welche Verehrung und welche Art von Verehrung der Gottheit geschenkt werden sollen", und "[ich werde] es herbeiführen, dass alle Menschen wahre Religion und Einfachheit der Übereinstimmung zeigen".³⁸⁴ Wenn die christliche Führung der Aufgabe nicht gewachsen war, würde er selbst die Menschen lehren, welche Art von (monotheistischer) Verehrung Gott gebührt, und zwar durch sein Beispiel. "Alle Menschen" würden (auf dem Weg der Vernunft) die Wahrheit "sehen" und sich unter einem universellen Monotheismus (in der "Einfachheit der Eintracht") vereinen. Die Frustration des Kaisers mit der christlichen Leiterschaft und seine Besorgnis um die Erfüllung seiner göttlichen Mission verließen ihn auch nach 313 nicht. Im Jahr 335, zwei Jahre vor seinem Tod, war Konstantin jedoch immer noch entmutigt durch das Versagen der

³⁸⁴ Constantine, "Letter to Celsus (315)," erhalten bei Optatus of Milevis' *Against the Donatists*; Leihart, *Defending Constantine*, 79

Bischöfe, der Welt den wahren Gottesdienst und die Harmonie richtig zu demonstrieren, und er fuhr fort, einen Unterschied zwischen sich und ihnen zu machen. Letztendlich stellt Konstantin sich selbst als einen Helden dar, der auszog, um seine Mission für den Monotheismus, trotz des Versagens der christlichen Führungsspitze, zu vollenden. Er schreibt: "Sogar die Barbaren kennen jetzt Gott, dank mir, den wahren Diener Gottes. Sie haben gelernt, ihn zu verehren ... [während die Bischöfe] nichts anderes tun als Zwietracht und Hass zu säen und, um es offen zu sagen, die Zerstörung des Menschengeschlechts zu fördern."³⁸⁵

³⁸⁵ Constantine, "Letter to the Bishops at Tyre (335 CE)," erhalten bei Athanasius, *Apologia Secunda*, 86; Drake, *Constantine and the Bishops*, 4

8. Nicäa und *Homoousios*

Vielleicht ein Jahrzehnt vor dem großen Konzil von Nicäa im Jahr 325 n. Chr., als die Donatisten-Kontroverse im *Imperium Romanum* tobte, schwelte in Ägypten eine andere christologische Krise. Arius, ein Presbyter aus Alexandria, und sein Bischof Alexander hatten eine öffentliche Meinungsverschiedenheit über die Natur Jesu und seine Beziehung zu Gott unterhalten. Arius vertrat die Ansicht, dass der Vater und der Sohn getrennte Wesen seien und dass "es eine Zeit gab, in der der Sohn nicht war".³⁸⁶ Damit stand er im Widerspruch zu seinem Bischof und, was vielleicht noch wichtiger war, zu Alexanders temperamentvollem Diakon Athanasius, der behauptete, der Sohn sei "ewig gezeugt". Arius verteidigte seinen eigenen unitarischen Subordinationismus als traditionelle christliche Lehre.³⁸⁷ Aber wer hatte Recht? War Arius ein Neuerer oder ein theologischer Konservativer, als er sagte, dass der Vater und der Sohn ihrem Wesen nach getrennt seien? Und wie war die Beziehung zwischen Gott und seinem Sohn Jesus? Die Kontroverse weitete sich zu einem großen Skandal aus und erregte die Aufmerksamkeit von Konstantin.

Der Kaiser, zutiefst beunruhigt durch die Entdeckung einer weiteren christlichen Kontroverse, entsandte seinen Berater, den christlichen Bischof Hosius von Cordova († 359 n. Chr.), um die Angelegenheit zu untersuchen.³⁸⁸ Auf seine Empfehlung hin wurde ein kaiserlicher

³⁸⁶ Socrates Scholasticus (ca. 379 - ca. 440) beschreibt die Ansichten von Arius in *Hist. Eccl.* 1.5

³⁸⁷ "Viele der früheren Kirchenväter, darunter Justin Martyr, Clemens und Origenes - die beiden letztgenannten stammten selbst aus Alexandria - behandelten Jesus, den Sohn, als irgendwie vom Vater abgeleitet.... Als Arius behauptete, er folge 'dem Glauben unserer Vorväter, den wir von euch gelernt haben', waren dies die hervorragenden Theologen, auf deren Arbeit er sich stützen konnte" (Freeman, *Closing of the Western Mind*, 165). Siehe auch Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 256-57

³⁸⁸ Hosius war, wie Lactantius, eine wichtige christliche Stimme im Ohr Konstantins. Odahl beschreibt ihn als "einen Mann von hoher Moral und großer Gelehrsamkeit, [der] sowohl in der christlichen Kirche als auch in der römischen Gesellschaft hoch geachtet war." Er weist darauf hin, dass "ihm eine neue lateinische Übersetzung von Platons Timaios gewidmet wurde, und er scheint sowohl in der klassischen Philosophie als auch in der

Aufruf für ein Konzil der Bischöfe gemacht, um die Angelegenheit zu klären.

In diesem Kapitel werden wir Konstantins aktive Teilnahme am Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) und seine berühmte Verbindung mit dem philosophischen Schlüsselbegriff *homoousios* [bedeutet Wesensgleichheit] des Nicänischen Glaubensbekenntnisses betrachten. Das Verständnis von Konstantins Beteiligung wird letztlich wertvolle Einblicke sowohl in die Entwicklung der persönlichen Theologie des Kaisers als auch in seinen fortgesetzten Glauben an die wesentliche Harmonie des christlichen und heidnischen Monotheismus liefern.

Das Wort *homoousios* vor Nicäa

Besondere Aufmerksamkeit muss in dieser Untersuchung dem Wort *homoousios* gewidmet werden, dem umstrittenen griechischen Begriff, der im Glaubensbekenntnis von Nicäa verwendet wurde, um offiziell die Beziehung zwischen Gott und dem Gottessohn zu definieren. Gelehrte haben lange über die Ursprünge des Wortes debattiert, aber was von Historikern weithin akzeptiert wird, ist der Augenzeugenbericht von Eusebius, dass der Begriff von keinem anderen als Konstantin selbst vorgeschlagen wurde. Bernard Lohse fasste das hartnäckig verbleibende Problem der Herkunft des Wortes so zusammen: "Das entscheidende Schlagwort des nicänischen Bekenntnisses, nämlich *homoousios* ('aus einem Wesen'), stammt von keinem Geringeren als dem Kaiser selbst. Bis zum heutigen Tag hat niemand das Problem geklärt, woher der Kaiser seinerseits den Begriff hatte."³⁸⁹

christlichen Theologie gut bewandert gewesen zu sein", und er deutet an, dass Hosius "dem Kaiser gegenüber wahrscheinlich erwähnte, dass das *platonische Konzept* einer *ersten* und *zweiten* Gottheit dem christlichen Glauben an *Gott, dem Vater* und seinem *Sohn, dem Wort*, ähnlich sei" (Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 112-113). Dass solche Einzelheiten dem Kaiser gegenüber erwähnt wurden, ist naheliegend. Wie wir jedoch sehen werden, können wir solche Gespräche mit größerer Sicherheit Lactantius zuschreiben.

³⁸⁹ Lohse, *Short History of Christian Doctrine*, 51–53; unsere Hervorhebung

In seiner bahnbrechenden Untersuchung katalogisierte Christopher Stead jedes Vorkommen des Wortes *homoousios* vor dem Nicänum und enthüllte die Verbindung des Begriffs mit dem Gnostizismus.³⁹⁰ In der Tat ist der moderne wissenschaftliche Konsens über den historischen Gebrauch des Wortes, dass die ersten Personen, die den Begriff in einem theologischen Kontext verwendeten, Gnostiker waren.³⁹¹ Es gibt keine vorgnostischen Beispiele für das Wort, und Pier Franco Beatrice bestätigte in seiner eigenen richtungsweisenden Studie, dass die christlichen Gnostiker in der Tat die ersten waren, die den Begriff in die breitere christliche Welt einführten.³⁹² Aber was bedeutete dieser Begriff für die Früh-Gnostiker des späten 1. und frühen 2. nachchristlichen Jahrhunderts?

In diesen Kreisen wurde der Begriff zuerst benutzt, um "die Beziehung zwischen Wesen zu beschreiben, die aus einer verwandten Substanz zusammengesetzt sind", und wurde "neben den Begriffen der Emanation verwendet".³⁹³ Stead zeigt, dass in den meisten der frühesten Fälle "der Begriff '*ousia*', der impliziert wird, entweder materiell ist oder in physikalischen Begriffen aufgefasst wird. Es bedeutet also in etwa: 'aus demselben ... Stoff gemacht'".³⁹⁴ Stead fährt fort: "Als der Begriff [*homoousios*] zum ersten Mal auftaucht, wird er nicht verwendet, um die [später entwickelte] christliche Theologie der Trinität auszudrücken ... er geht zurück auf vor-Christliche Zeiten."³⁹⁵ Angenommen diese Aussage stimmt, wo und wann haben die *christlichen* Gnostiker zuerst gelernt, diesen Begriff zu verwenden?

Beatrice erklärt, dass die christlichen Gnostiker das Wort zunächst direkt aus hermetischen Quellen entnommen haben.³⁹⁶ Die früheste

³⁹⁰ Stead, *Divine Substance*, 190–191

³⁹¹ Stead, *Divine Substance*, 190–202

³⁹² Beatrice, "The Word '*Homoousios*,'" 248, 263

³⁹³ Ezigbo zitiert zuerst J. N. D. Kelly, dann Lewis Ayres, in *Introducing Christian Theologies*, 155

³⁹⁴ Stead, zitiert G. L. Prestige, in *Divine Substance*, 190

³⁹⁵ Stead, *Divine Substance*, 190

³⁹⁶ Beatrice, "Word '*Homoousios*,'" 263. (Eine der grundlegendsten und frühesten Kontroversen innerhalb der christlichen Kirche drehte sich um die Ideen, die durch zwei griechische Wörter identifiziert wurden: *homoiousios* (*ἁμοιουσιος*), was "von ähnlicher Substanz" bedeutet, und *homoousios* (*ἁμουσιος*), was "von derselben Substanz" bedeutet; zwei Wörter, die sich

Verwendung des Wortes in der erhaltenen Literatur findet sich in der wichtigen hermetischen Abhandlung [Traktat] *Poimandres*, die spätestens auf das 1. Jahrhundert n. Chr. datiert wird.³⁹⁷ Hier wird das Wort verwendet, um die Beziehung zwischen einem monotheistischen Gott – Gott, der Vater oder "Geist" (gr. *voûς nous*) - und seinen Emanationen zu definieren. Besonders bemerkenswert ist die erste dieser Emanationen, der *Logos*; er wird als zweiter Gott dargestellt und "der Sohn Gottes" genannt.³⁹⁸ Im Text sagt Gott, der Vater: "Ich bin der Geist (*voûς*), der erste Gott. Und der strahlende *Logos*, der aus dem Geist hervorgegangen ist, ist der Sohn Gottes ... Ihr müsst verstehen, dass das, was ihr in euch hört und seht, der *Logos* des Herrn, sein Sohn, ist, aber der Verstand ist Gott der Vater. Und beide sind nicht voneinander getrennt, weil sie durch das Leben vereint sind."³⁹⁹ Dann lesen wir, dass "der *Logos* Gottes ... mit dem Geist des Demiurgen vereint war. Denn der *Logos* war von *einer* Substanz (gr. *ὁμοούσιος - homoousios*) mit dem Geist."⁴⁰⁰ Wir erkennen hier in diesem heidnischen Dokument bereits die Sprache von Nicäa: Gott und sein Sohn-Logos sind *homoousios* (wesensgleich, konsubstanzial). Es ist leicht zu verstehen, warum sich Beatrice schließlich veranlasst sah, zuerst in der gnostischen Welt nach Hinweisen auf die Ursprünge der Sprache von Nicäa zu suchen.⁴⁰¹

In der valentinianischen (christlich-gnostischen) Philosophie des 2. Jahrhunderts bedeutet *homoousios* typischerweise "aus demselben *Element* gemacht" oder "zur selben Ordnung von *Wesen* gehörend", unabhängig davon, ob sie aus spiritueller, psychischer oder nicht-spiritueller Materie bestehen.⁴⁰² Es wurde daher von den christlichen Gnostikern angewendet, um die Beziehung zwischen Gott und der geschaffenen Welt sowie die Beziehungen der erzeugten Wesen zueinander zu beschreiben. In den meisten Fällen wird es verwendet,

durch einen einzigen Buchstaben unterscheiden: *Iota*. Tatsächlich wies Edward Gibbon in seiner "Geschichte des Christentums" mit einigem Spott darauf hin, dass das Christentum durch den kleinsten Buchstaben im griechischen Alphabet fast gespalten wurde. Anm. d. Ü.)

³⁹⁷ Quispel, "Asclepius," 74–75

³⁹⁸ *Poimandres*, 6

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Ebd., 10

⁴⁰¹ Beatrice, "Word 'Homoousios,'" 243

⁴⁰² Stead, *Divine Substance*, 193

um die Beziehung eines generierten Dings zu seiner Quelle zu definieren. Es wird in Verbindung mit Vorstellungen von Emanation [Ausströmung] gebraucht. Das "Wort" erforderte weder eine organische Verbindung zwischen der Emanation und ihrer Quelle, noch eine Gleichheit des Status, obwohl es diese Dinge nicht ausschloss.⁴⁰³ In seinem frühesten theologischen Gebrauch werden Entitäten [Einheiten], die *homoousios* sind, regelmäßig als ungleich und in Begriffen der Unterordnung [Subordination] dargestellt. Tatsächlich beziehen sich praktisch alle theologischen Anwendungen des Begriffs *homoousios* vor Nicäa auf "zwei oder mehr Wesen", die "gesondert eine einzige *ousia* [Erscheinung] haben (und nicht 'gemeinsam' auftreten); das heißt ... sie haben dieselben allgemeinen oder spezifischen Eigenschaften oder dieselbe materielle Beschaffenheit".⁴⁰⁴

Im 3. Jahrhundert findet sich die überwiegende Mehrheit der Verwendungen von *homoousios* noch in Zitaten von und in Verweisen auf Gnostiker, und zwar in einer Weise, die für die früheren Erscheinungsformen des Begriffs typisch ist. Origenes zum Beispiel scheint *homoousios* zu verwenden, um sich auf die valentinianischen Lehren über Klassen von Wesen zu beziehen. Die Belege, die sich auf Origenes' eigenen Gebrauch des Wortes *homoousios* in seinen Lehren beziehen, sind jedoch höchst fragwürdig: Der Begriff kommt ausschließlich in Rufinus' erwiesenermaßen korrumpierter Übersetzung von Origenes' Werk vor. Rowan Williams und R. P. C. Hanson sind beide davon überzeugt, dass Rufinus den Ausdruck eingefügt hat, um Origenes' (nicänische) Rechtgläubigkeit zu belegen.⁴⁰⁵ Beatrice meint, und empfiehlt "mit aller gebotenen Vorsicht", dass es möglich sei, dass Origenes den Begriff als Analogie verwendet hat.⁴⁰⁶ Unabhängig davon, wie Williams schreibt, "lehrte Origenes sicher nicht, dass der Sohn 'aus der *ousia*' des Vaters ist ... er verwendete *ousia* gewöhnlich nicht, um die Substanz Gottes zu beschreiben".⁴⁰⁷ In der Tat müssen wir fragen: Wenn Origenes den

⁴⁰³ Ebd., 201

⁴⁰⁴ Ebd., 248, 247

⁴⁰⁵ Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, 136; Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, 185

⁴⁰⁶ Beatrice, "Eusebius and Marcellus," 173; Beatrice, "Word 'Homoousios,'" 250–251

⁴⁰⁷ Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, 185

Begriff *homoousios* wirklich frei verwendete, warum waren spätere Origenisten, wie Eusebius, so vorsichtig damit? Während bestimmte Elemente in Origenes als Vorahnung von Nicäa angesehen werden könnten (wie die 'ewige Zeugung' des Sohnes), "wie auch immer man diese Unklarheiten deuten will, es scheint unwahrscheinlich, dass Origenes das Nicänische Glaubensbekenntnis von 325 unterzeichnet haben könnte, in dem der Sohn als aus der *ousia* des Vaters stammend und daher *homoousios* mit ihm erklärt wird." ⁴⁰⁸

Gelegentlich wurde angenommen, dass, sollte das Wort nicht von Origenes stammen, es ein etablierter Begriff unter den Sabellianern des 3. Jahrhunderts gewesen sein musste. Beweise für den sabellianischen Gebrauch sollen im Umfeld der sogenannten "zwei Dionysien"-Kontroverse zu finden sein, in der einige libysche Sabellianer die Sprache als Bezeichnung für die Identifikation zwischen dem Vater und dem Sohn verwendet haben sollen. Luise Abramowski und Uta Heil argumentieren jedoch, dass die Dokumente der Dionysii-Kontroverse Fälschungen aus dem 4. Jahrhundert sind und dass diese verfasst wurden, um Athanasius' Verteidigung von Nicäa zu unterstützen.⁴⁰⁹ Athanasius scheint zu berichten, dass die Sabellianer das Wort in einem nicänischen Sinn verwendeten - aber die Sabellianer zur Zeit des Athanasius, das sollten wir nicht außer Acht lassen, verwendeten das Wort *monoousios*, nicht *homoousios*. Es stimmt, dass Basilius von Cäsarea erzählt, Dionysius von Alexandria habe im 3. Jahrhundert das Wort *homoousios* ausdrücklich abgelehnt, gerade weil die Sabellianer es benutzten, um die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn zu verwischen. Tatsächlich wurde das Wort 268 in Antiochia offiziell verboten, weil

⁴⁰⁸ Edwards, "Origen". Siehe *Origen's Comments on John*: "Der Heiland wird hier einfach Licht genannt. Aber in der Katholischen Epistel desselben Johannes lesen wir, dass Gott Licht ist. Dies, so hat man behauptet, sei ein Beweis dafür, dass der Sohn in der Substanz vom Vater nicht verschieden ist. Ein anderer Student aber, der die Sache genauer und mit einem gesünderen Urteil betrachtet, wird sagen, dass das Licht, das in der Finsternis leuchtet und von ihr nicht überholt wird, nicht dasselbe ist wie das Licht, in dem es überhaupt keine Finsternis gibt" (Origenes, *Comm. Jo.* 2.18; Menzies, *Gospel of Peter*, 336)

⁴⁰⁹ Beatrice, "The Word 'Homoousios,'" 254. Siehe Luise Abramowski, "Dionys von Rom," 240–272; Uta Heil, *Athanasius von Alexandrien*, 22–71, 210–231 [diese beiden Werke sind im Original auf Deutsch geschrieben]

das Konzil der Meinung war, es impliziere Sabellianismus.⁴¹⁰ Daher ist die Verwendung des Wortes im 3. Jahrhundert in nicht-gnostischen christlichen Kreisen wahrscheinlich in begrenztem Maße mit dem Sabellianismus in Verbindung zu bringen und größtenteils mit einer Gruppe von libyschen Bischöfen, die damit als Begriff der persönlichen Identifikation experimentierten.

Im späten 3. und frühen 4. Jahrhundert war das Wort in gnostischen Kreisen noch in Gebrauch. Nach der Zeit von Plotinus († 270 n. Chr.), der in Rom viel Kontakt mit den Gnostikern hatte und sogar eine Abhandlung gegen sie geschrieben hatte, findet man auch heidnische Philosophen, die das Wort verwenden, um "Dinge derselben Ordnung" zu bezeichnen.⁴¹¹ In der Tat, für neoplatonische Nachfolger von Plotinus wie Porphyrius († 305 n. Chr.), waren alle wahrnehmbaren Dinge *homoousios*.⁴¹²

Zur Zeit der Arianischen Kontroverse hatte der Manichäismus, eine gnostische Religion, bereits seinen rasanten Aufstieg zu einem bedeutenden Weltglauben angetreten. Die Manichäer hatten offensichtlich viel Gebrauch von *homoousios* gemacht, und ich glaube, dass er mindestens bis zum frühen 4. Jahrhundert ein charakteristisches Element ihrer Theologie gebildet hatte. Die Manichäer "betrachteten offensichtlich die Göttliche Substanz als quasi-materiell und vertraten die Ansicht, dass der Sohn vom Vater gezeugt wurde, und dadurch die väterliche Substanz in zwei Teile geteilt wurde".⁴¹³ In den Jahren vor Nicäa kann man also davon ausgehen, dass die manichäische, valentinianische und hermetische Verwendung des Begriffs weitgehend entlang derselben Bedeutungsachse verlief: Er bezog sich auf die gemeinsame Nutzung der Substanz zwischen zwei oder mehr Wesen, typischerweise zwischen einer emanierenden Entität [einer ausströmenden Einheit] und ihrer Quelle, und so trug der Begriff materialistische Konnotationen.

⁴¹⁰ Prestige, *God in Patristic Thought*, 207

⁴¹¹ Stead, *Divine Substance*, 215

⁴¹² Porphyry, *Sentences*, 33. Siehe auch Stead, *Divine Substance*, 215–216

⁴¹³ G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 210

***Homoousios*: Kein Thema der Debatte**

Hier ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die theologische Verwendung von *homoousios* ursprünglich nicht Gegenstand der Debatte zwischen Arius und seinem Bischof Alexander war. Tatsächlich erweckt der Brief des Arius an Alexander und die Art und Weise, wie er den Begriff als Definition der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn anprangert, sogar den Eindruck, er wisse, dass auch seine Gegner den Ausdruck nicht guthießen. Arius machte deutlich, dass er und seine Freunde es persönlich als Mittel zur Definition von 'Gott und Jesus' ablehnten. Arius brachte die Verwendung dieses Modells, nicht überraschend, mit den Gnostikern in Verbindung. In seinem Glaubensbekenntnis offenbart Arius, dass der Begriff *homoousios* von den Manichäern seiner Zeit verwendet wurde, und er erklärt, dass er und seine Verbündeten "nicht bereit sind zu behaupten, dass der Sohn *homoousios* mit dem Vater ist".⁴¹⁴ Letztlich stellt Arius den Begriff *homoousios* als etwas dar, von dem allgemein bekannt ist, dass es dem katholischen Glauben unangemessen oder fremd ist, und im Licht der obigen Übersicht scheint dies richtig zu sein.

Das negative Bild des Begriffs, das Arius zeichnet, wird von der Tatsache untermauert, dass die Verwendung von *homoousios* bereits von einem früheren katholischen Konzil, der Synode von Antiochia, im Jahr 268 n. Chr. abgelehnt worden war. Die Berichte sind zwar nicht eindeutig, aber das Konzil war offensichtlich einberufen worden, um das Problem des Paulus von Samosata zu lösen, eines dynamischen Bischofs, der den Monarchismus vertrat, der Berichten zufolge eine gewisse Verbindung zu diesem Wort hatte. Historiker haben festgestellt, dass dieses Konzil nicht nur die Theologie des Paulus ablehnte, sondern auch das Wort *homoousios*.⁴¹⁵ Und wie Hanson hervorhebt, verursachte diese Tatsache schließlich "eine beträchtliche Verlegenheit für jene Theologen, die die Aufnahme des Wortes in eine offizielle Lehrerklärung verteidigen wollten" in Nicäa.⁴¹⁶ Die Ablehnung von *homoousios* in Antiochia ist ein guter

⁴¹⁴ Arius, *Thalia*, in Athanasius, *Syn.* 15

⁴¹⁵ "Es gilt als sicher, dass das Konzil den Begriff *homoousios* abgelehnt hat" (Chapman, "*Paul of Samosata*", x).

⁴¹⁶ Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, 195

Beweis dafür, dass vor Nicäa der Gebrauch des Begriffs unter den Katholiken eigentlich nicht richtig etabliert war, sondern für den katholischen Glauben als fremd angesehen wurde.

Warum würde aus theologischer Sicht Arius (und diejenigen seiner Gegner, von denen er annahm, dass sie vor Nicäa seine Ansichten noch teilten) der Begriff *homoousios* ablehnen? In seinem Brief an Alexander (ca. 320) verurteilte Arius zunächst den valentinianischen Emanationismus scharf, der die Idee beinhaltete, dass der Sohn eine materialistische Projektion aus der Substanz des Vaters sei.⁴¹⁷ Arius verurteilte darin auch die manichäische Lehre scharf, dass der Nachkomme "ein *homoousios* [ein wesensgleicher Teil] des Vaters sei". Gegen Ende seines Briefes verbindet Arius den Begriff *homoousios* mit dem Emanationismus (wiederum nicht überraschend), und diese Elemente mit der Idee, dass Gott materiell und der Sohn ein Teil der Materie des Vaters sei. Wenn man weiß, wie sehr der Osten Origenes verpflichtet war und wie seine berühmte Beharrlichkeit, dass Gottes Wesen immateriell sei, gerühmt wurde, dann ist es nicht überraschend, dass Arius ein solches Denken offen anprangern würde. Für Arius deutete die Verwendung des Ausdrucks "vom Vater" und *homoousios* darauf hin, dass Gott materiell, teilbar und veränderlich sei.⁴¹⁸ Die allgemeine Abneigung des Ostens gegen den materialistischen Emanationismus und das Wort *homoousios*, Ideen, die typischerweise solche Konnotationen mit sich brachten, ist der Grund, warum Arius diese Punkte in seiner Verteidigung gegenüber Alexander anführt - er will damit zeigen, dass er sich nicht den theologischen Elementen anschließt, die sie beide verurteilen. Wie G. L. Prestige einmal schrieb: "Wir können daher schlussfolgern, dass bis zum Konzil von Nicäa *homoousios* 'aus einem Stoff' oder 'aus einer Substanz' bedeutete; und dass es, wenn es auf die göttlichen Personen angewandt wurde, eine Metapher vermittelte, die von materiellen Objekten abgeleitet war, genau wie die feindlichen Kritiker behaupteten."⁴¹⁹

⁴¹⁷ Arius, "Letter to Alexander (ca. 320)", 1.2, erhalten in Athanasius, *Syn.* 16. Wie wir in den kommenden Abschnitten sehen werden, lehnte Arius auch die Theologie des westlichen Theologen Tertullian aus dem 3. Jahrhundert ab, der um 240 n. Chr. starb.

⁴¹⁸ Prestige, *God in Patristic Thought*, 209–210.

⁴¹⁹ Ebd., 209

Die Bischöfe und *Homoousios*

Athanasius, Eusebius von Cäsarea und Marcellus von Ancyra konnten sich letztlich alle auf die Sprache des Nicänischen Glaubensbekenntnisses einigen. Die Tatsache, dass jeder dieser Theologen sehr unterschiedliche Theologien vertrat, deutet darauf hin, dass jeder von ihnen die umstrittene *homoousios*-Sprache auf unterschiedliche Weise interpretierte. Diesen Eindruck erhalten wir sicherlich von Eusebius, der in einem Brief an seine Anhänger fleißig daran arbeitete, seine eigene Unterschrift "wegzuerklären", indem er seine persönliche Interpretation des Glaubensbekenntnisses betonte.⁴²⁰ Aber warum sollten die Bischöfe jemals der Verwendung eines derart umstrittenen Begriffs zustimmen, obwohl sie realisierten, dass er auf unterschiedliche Weise verstanden werden könnte?

Es scheint offensichtlich, dass der Wert, den die Konzilsteilnehmer in dieser absichtlich nebulösen Sprache sahen, darin lag, dass sie den Unruhestifter Arius, der seine Missbilligung dieses Artikels öffentlich gemacht hatte, aus der Versammlung drängen konnten. Während *homoousios* typischerweise materialistische Konnotationen trug und in der Tat den Beigeschmack des Gnostizismus aufwies, den Arius ihm zuschrieb, konnte er dennoch verschiedene Bedeutungen erhalten. Wir wissen dies zumindest durch sein bereits erwähntes begrenztes Auftreten in sabellianischen Kreisen im 3. Jahrhundert als Identifikationsbegriff. Je nachdem, wie man den Begriff *ousia* verstand, hätten die Bischöfe *homoousios* tatsächlich auf verschiedene Weise verstehen können, und Dale Tuggy hat mindestens neun mögliche Interpretationen des Wortes katalogisiert, die den Bischöfen in Nicäa zur Verfügung standen.⁴²¹ Mit dieser Flexibilität im Blick und da die Anti-Arianer wussten, dass Arius das Wort öffentlich angeprangert hatte und es niemals akzeptieren würde, scheint *homoousios* das perfekte Werkzeug gewesen zu sein, um Arius

⁴²⁰ Richard E. Rubenstein, *When Jesus Became God, The Struggle to Define Christianity During the Last Days of Rome*, 83

⁴²¹ 1. Dieselbe individuelle Entität; 2. dieselbe universelle Essenz; 3. dieselbe individuelle Essenz; 4. dieselbe *Haecceitas* [ein lat. Kunstbegriff, der so viel wie "Dieses-Sein" bedeutet]; 5. dieselbe Art von Materie; 6. derselbe Teil der Materie; 7. dieselben Teile; 8. ähnliche Wesen; 9. das Selbst und sein Handeln. Siehe Dale Tuggy, *What is the Trinity?*, 71-93

loszuwerden und sich gleichzeitig keine zu engen theologischen Beschränkungen aufzuerlegen.

Barnard hob die "Mehrdeutigkeit der im Glaubensbekenntnis verwendeten Begriffe" hervor und kam schließlich zum Schluss, dass "die Bischöfe *homoousios* auf unterschiedliche Weise verstanden hatten; für Anti-Arianer, wie Athanasius, bedeutete es die persönliche Identität des Sohnes mit dem Vater und schloss damit den Arianismus aus; für andere trug es lediglich die Idee einer umfassenderen Identität in sich; wieder andere waren verwirrt, unterzeichneten aber trotzdem das Glaubensbekenntnis auf Geheiß des Kaisers. Jeder las seine eigene Theologie in das Glaubensbekenntnis hinein; es gab keine 'nicänischen' Theologen *per se*."⁴²²

In Anbetracht der umstrittenen Karriere des Wortes *homoousios* nach dem Konzil von Nicäa haben Gelehrte folgende Vermutung geäußert: Warum vermied der sogenannte Verfechter von Nicäa, Athanasius, es absichtlich, fünfzehn Jahre lang nach dem Konzil überhaupt von *homoousios* zu sprechen? Athanasius wusste, dass dem Begriff ein "übler Geruch" anhaftete, und er wollte keine Angriffe aus der feindlich gesinnten Öffentlichkeit provozieren, indem er damit herumspielte.⁴²³ Was war der Grund für einen solchen Geruch, und warum sollte deswegen die christliche Öffentlichkeit ihm gegenüber feindselig sein? In der Tat, warum hatte Eusebius das Bedürfnis, seine Zustimmung zu dem Wort seinen vermutlich ablehnenden Anhängern gegenüber zu erklären?⁴²⁴

Wie wir gesehen haben, hatte der Begriff *homoousios* seinen Ursprung in heidnischen und gnostischen Theologien.⁴²⁵ Und um es nochmals zu sagen, der Begriff war schon lange vor Nicäa von einem angesehenen christlichen Konzil im Jahr 268 n. Chr. verboten worden.⁴²⁶ Warum sollte Konstantin diesen umstrittenen und

⁴²² Leslie W. Barnard, *Council of Serdica 343 A.D.*, 19–20

⁴²³ Kelly zitiert von Barnard, *Council of Serdica 343 A.D.*, 87

⁴²⁴ Rubenstein, *When Jesus Became God*, 83

⁴²⁵ Stead, *Divine Substance*, 190, 201–202, 204

⁴²⁶ "Auch vonseiten der Orthodoxen gab es ein gewisses Misstrauen gegenüber diesem Wort wegen seiner früheren Assoziation mit dem Gnostizismus und ebenfalls mit dem Manichäismus. Sogar seine Verteidiger gerieten in eine gewisse Verlegenheit über diesen Begriff infolge seiner

unorthodoxen Ausdruck in das Glaubensbekenntnis einfügen? Selbst wenn das Credo ihnen die Macht gegeben hätte, einen wahrgenommenen Störenfried auszuschließen, warum sollten die Bischöfe es jemals unterschreiben, solange der Begriff in einem solch schlimmen Nebel blieb? Gibt es irgendwelche Beweise dafür, dass Konstantin das Wort *homoousios* bewusst aus heidnischen und gnostischen Quellen entnommen hatte?

Konstantin und *homoousios*

Beatrice wies 2002 nach, dass Konstantin den Begriff tatsächlich aus seinem Hermetischen Hintergrund bezog, wobei er die Präsenz des Wortes *homoousios* in *Poimandres* besonders hervorhob.⁴²⁷ Auch in *Poimandres* werden der erste Gott, Gott der Vater, und der *logos*, sein Sohn, als zwei Entitäten unterschieden. Beide besitzen dieselbe göttliche Vollkommenheit (oder göttliche Natur), und der *logos* war aus dem Vater hervorgegangen. Das Wort *homoousios* diente speziell dazu, ihre Beziehung als eine von verwandter Substanz zu beschreiben.⁴²⁸ Die Verwandtschaft mit dem Nicänischen Credo ist sicherlich auffällig, aber wo genau liegt die Möglichkeit, die Theologie Konstantins mit *Poimandres* zu verbinden?

In seiner *Oratio* [seiner Rede], die er wahrscheinlich nur wenige Monate vor Nicäa niederschrieb, rechtfertigte Konstantin seine eigene christliche Theologie, indem er sich auf Platon berief. Er sagt: "Denn Platon selbst ... erklärte mit Wahrheit einen Gott, der über jedes Wesen erhaben ist, aber zu ihm fügte er auch einen zweiten hinzu, indem er

Identifizierung mit den verurteilten Ideen des Paulus von Samosata [im Jahr 268 n. Chr.]" (Erickson, *God in Three Persons*, 82-85)

⁴²⁶ Beatrice, „The Word Homoousios“, 243-272; siehe auch Beatrice, „Eusebius and Marcellus“, 172-178

⁴²⁷ Siehe *Corpus Hermeticum* 1.6, 10. In gnostischen Kreisen wurde dieser Begriff, wie Ezigbo anmerkt, ursprünglich verwendet, "um 'die Beziehung zwischen Wesen zu beschreiben, die aus verwandter Substanz zusammengesetzt sind'" (Ezigbo, *Introducing Christian Theologies*, 155)

⁴²⁸ Constantine, *Orat.* 9. Tarmo Toom übersetzt dies als "der Gott über dem Sein, dann einen zweiten diesem untergeordnet (θεον ... τον ὑπερ του ουσιαν . . . ὑπεταξε δε τουτω και δευτερον)," (Toom, "Constantine's *Summus Deus*," 120)

sie als zwei unterschied, obwohl beide eine Vollkommenheit besaßen, und das Wesen der zweiten Gottheit aus der ersten hervorging".⁴²⁹ Aber war es wirklich Platon, auf den sich der Kaiser berief? Wie Beatrice enthüllte, hat Konstantins Erklärung "offensichtlich überhaupt keine Beziehung zu Platons wirklicher Lehre".⁴³⁰ In der Tat ist "der von Konstantin heraufbeschworene Platon nur ein Name, der er verwendete, um genau die ägyptische und hermetische Theologie der 'Konsubstantialität' [= Wesensgleichheit] des Logos-Sohnes mit dem Nous-Vater zu verdecken".⁴³¹ Mit anderen Worten, Konstantins Erklärung basiert auf einer *hermetischen Interpretation* von Platon.

Digester wies darauf hin, dass keiner der Orte, die Konstantin als Mitglied von Diokletians Hof bereiste - Nassius, Salona, Trier, Babylon, Memphis, Nikomedien – besonders dafür bekannt ist, hermetische Kreise zu beherbergen, aber wie Digester einräumt, "ist es äußerst schwierig, festzustellen, wo hermetische Kreise im 3. und 4. Jahrhundert existierten."⁴³² Mit der Schlussfolgerung, dass es einen engen Berater oder Lehrer gegeben haben muss, der Konstantin in die Hermetik einführte, waren sich sowohl Beatrice als auch Digester natürlich einig, dass die hermetische Quelle des Kaisers Lactantius war.

In der Tat haben wir bereits gesehen, wie Lactantius Konstantin durch seine *Divinae Institutiones* mit dem Hermetismus vertraut machte und ihn unterwies, dass dieser in seiner monotheistischen Lehre im Wesentlichen mit dem Christentum vereinbar sei. Lactantius zitiert vierzehn Mal begeistert aus *Poimandres*,⁴³³ und auch in der griechischen Ausgabe des *Asclepios*, die er ebenfalls zitiert, entdecken wir eine Lehre von der Wesensgleichheit zwischen dem Vater und dem Sohn.⁴³⁴ Vor allem aber finden wir bei Lactantius einen Verweis auf Platon, den Konstantins Bezug in seiner theologischen Begründung widerspiegelt: Lactantius sagt, dass "Platon über den

⁴²⁹ Beatrice, "The Word 'Homoousios,'" 265

⁴³⁰ Ebd.

⁴³¹ Digester, "Platonism in the Palace," 52

⁴³² Lactantius, *Inst.* 1.11; 2.11, 13, 15; 4.6; 5.65; 6.25; 7.4, 9, 13; 9; 16

⁴³³ Der Terminus *homoousios* erscheint in Fragmenten der verlorenen griechischen Version von *Ascl.*

19-20; siehe Digester, "Platonism in the Palace", 51

ersten Gott und den zweiten Gott sprach“,⁴³⁵ und er kommt zum Schluss, dass Platon nur der antiken Lehre des Hermes folgte.⁴³⁶ Mit Blick auf Lactantius' großes Ziel, eine Verwandtschaft zwischen Platonismus, Hermetik und Christentum herzustellen, wird es leicht zu glauben, dass er als Konstantins religiöser Berater diese Empfindungen und Einsichten mit dem Kaiser geteilt hatte. Professor Beatrice postulierte schließlich, dass "Lactantius in den Jahren des Ausbruchs der Arianischen Kontroverse bei der Beeinflussung von Konstantins hermetischer Interpretation von Platons Theologie und folglich bei der Entscheidung des Kaisers, den Begriff *homoousios* in das Glaubensbekenntnis von Nicäa einzufügen, eine entscheidende Rolle gespielt haben könnte".⁴³⁷

Wir werden nun weitere Beweise unter die Lupe nehmen, die Konstantin mit der griechisch-ägyptischen Theologie verbinden, sowohl vor als auch nach Nicäa.

Der Gottesgedanke – *the Divine Mind* – und das ägyptische Tal der Könige

Im Jahr 326 unserer Zeitrechnung, angeblich weniger als ein Jahr nach dem Konzil von Nicäa, ermöglichte Konstantin einem heidnischen Mystiker namens Nikagoras, eine Reise nach Ägypten zu unternehmen. Nikagoras reiste zum Tal der Könige, der berühmten Begräbnisstätte der alten Pharaonen, und legte Wert darauf, die unterirdischen Tunneln zu besuchen, die als die *Syringen* bezeichnet wurden. Ob Konstantin diese Reise persönlich in Auftrag gegeben oder nur gesponsert hatte, ist noch unbekannt. Ungeachtet dessen

⁴³⁵ Lactantius, *Epit.* 37,4

⁴³⁵ Lactantius, *Epit.* 17.4

⁴³⁶ Beatrice, "The Word 'Homoousios,'" 266

⁴³⁷ Inschrift im Tal der Könige, Theben, Ägypten (IGLT 1265), zitiert von Lee, in *Pagans and Christians*, 90

⁴³⁸ Diese Inschrift, ursprünglich von einem Priester namens Antiochus aus Heliopolis verfasst, wurde von einem monophysitischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts von den Wänden der *Syringen* kopiert, der sie in das fünfte Orakel seiner *Theosophia* aufnahm. Für eine Rekonstruktion, siehe Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia*, 22; siehe auch Beatrice, "The Word 'Homoousios'", 261

hinterließ Nikagoras, während er dort war, Inschriften auf einem Stein: Seine Reise nach Ägypten, so hielt er fest, ahmte dieselbe Reise nach, die Platon einst Hunderte von Jahren zuvor dorthin unternommen hatte. Tatsächlich besagten griechische Legenden, dass Platon nach Ägypten gereist war, um die ägyptische Geheimtheologie zu studieren, und nun war Nikagoras von Konstantin in die Lage versetzt worden, in seine Fußstapfen zu treten. Nikagoras erwähnt Konstantin in seiner Inschrift mit Namen. Er schreibt: "Ich ... Nikagoras. erforschte die Gräber viele Lebenszeiten nach dem göttlichen Platon aus Athen, und ich staunte und dankte den Göttern und dem höchst frommen Kaiser Konstantin, der mir dies ermöglichte."⁴³⁸

Indem Konstantin die Reise des Nikagoras ermöglichte, zeigt er vielleicht ein Interesse an einer Verbindung zwischen Platon und Ägypten. Wir rufen uns natürlich in Erinnerung, dass der Hermetismus weitgehend eine Verschmelzung von Platonismus und ägyptischer Religion ist. Wir werden auch an Konstantins hermetische Lektüre von Platon erinnert. Um die Verbindung zwischen Nikagoras' Reise und dem nicänischen *homoousios* weiter zu untermauern, müssen wir noch eine weitere Inschrift betrachten, die in den unterirdischen Tunnels im Tal der Könige entdeckt wurde. In die Steinwände war das griechische Wort *homoousios* eingraviert worden; die vollständige Inschrift erinnert uns erneut an das Nicänische Glaubensbekenntnis: "Es gab einen einzigen Geist ... von ihm [kam] der intelligente Logos ... [der] ewig unverwesliche Sohn, Abglanz des intelligenten Vaters, eins mit dem Vater. Vom Vater nur dem Namen nach unterschieden, aber eins mit dem Vater und eins von einem ... *homoousios*, ewig unvergänglichen [Wesen]."⁴³⁹

Die Affinität sowohl zu Nicäa als auch zu Konstantins hermetischer Lektüre von Platon ist offensichtlich. Die hermetische Tradition liefert weiterhin die direkteste Verbindung zwischen Konstantin und dem Wort *homoousios*, und andere ägyptische Quellen liefern weitere Beweise in dieser Richtung: In der ägyptischen Festung von Kom Ombo finden wir zum Beispiel die Inschrift: "Sie nennen den Logos 'Sohn Gottes' und 'Gott-Logos': eine gemeinsame Göttlichkeit ist im

⁴³⁹ *Theosophia* 1.41. Siehe Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia*, 21

⁴⁴⁰ *Theosophia* 1.42

Sohn und im Vater.⁴⁴⁰ Und in einer anderen Schrift aus Koptos lesen wir über Gott und seinen Sohn-Logos: "Die beiden sind eins, der Vater und der erhabene Sohn."⁴⁴¹ Wie Beatrice bemerkt, zeigt der Korpus an Belegen, "dass der spezifisch theologische Gebrauch von *homoousios* auf seine realen ägyptischen, vorchristlichen Wurzeln zurückgeführt werden kann."⁴⁴² Und es ist letztlich "sehr wahrscheinlich", so schlussfolgert er, "dass es Lactantius war, der Konstantin zu der christlichen Neuinterpretation der hermetischen Theologie führte, mit der sie beide vertraut waren."⁴⁴³ Konstantins Doktrin von Nicäa stellt also eine Hermetische Lehre dar, die vom Kaiser und seinem Berater "in einem christlichen Sinne umgearbeitet" wurde.⁴⁴⁴

Konstantins Christologie im Hinblick auf Nicäa

Wir wenden uns nun Konstantins persönlichem Gebrauch von *homoousios* zu, und seinem Verständnis in der Periode vor Nicäa über die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn [Konstantins Christologie]. Vor dem Konzil hatte der Kaiser die Christen ermahnt, sich (und das Imperium) nicht mit christologischen Nuancen zu behelligen. Er schrieb an die streitenden Alexandriner: "Wir müssen ... es vermeiden, in solchen Dingen geschwätzig zu sein".⁴⁴⁵ Aber Konstantin würde letztlich seinen eigenen Rat, über das zu spekulieren, was "jenseits des Verstehens"⁴⁴⁶ liegt, nicht beherzigen. Offensichtlich hatte der Kaiser seine eigenen Meinungen über das Wesen Jesu Christi und seine Beziehung zum höchsten Gott entwickelt, Ansichten, die nun mit seiner wachsenden Verbundenheit mit dem Christentum und seiner eigenen Verwicklung in ihre Konflikte reiften und durch ein gewisses Maß an kaiserlicher philosophischer Bildung unterstützt wurden. Er hätte es natürlich vorgezogen, dass die technischen Besonderheiten seiner und jeder

⁴⁴¹ Beatrice, "The Word 'Homoousios'", 263

⁴⁴² Ebd., 176

⁴⁴³ Ebd., 176

⁴⁴⁴ Eusebius, *Vit. Const.* 2.69

⁴⁴⁵ Toom, "Constantine's *Summus Deus*," 113

⁴⁴⁶ Ebd., 116

⁴⁴⁷ Ebd., 104

anderen monotheistischen Lehre von Gott privat gehalten werden, und zweifellos wären seine eigenen Ansichten vertraulich geblieben, wenn die Arbeit von Nicäa sie nicht in die Öffentlichkeit gezwungen hätte.

Es ist wahr, dass wir vielleicht nie in der Lage sein werden, zu einem endgültigen Verständnis von Konstantins Christologie während dieser Periode zu gelangen, dank der Unzulänglichkeit der verfügbaren Quellen und der politischen Komplexität ihres Kontextes. Einige haben sogar argumentiert, dass Konstantin in seinen christologischen Äußerungen absichtlich irreführend oder vage war, um "die Herstellung eines erhofften Konsenses auf dem großen Konzil von Nicäa vorzubereiten".⁴⁴⁷ Dennoch glaube ich, dass ein klareres Bild als das bisher gezeichnete erreichbar ist. Was sagen uns die verfügbaren Quellen über die "allmählich präzisere" Christologie des Kaisers?⁴⁴⁸

In der Konstantinischen Rede sagt der Kaiser, dass seine eigene Lehre mit der Lehre des großen Platon übereinstimmt, von dem er sagt, dass er "mit Wahrheit" die folgenden "gesunden" Empfindungen gelehrt habe.⁴⁴⁹

- Es gibt zwei Götter, "die sich anzahlmässig als zwei unterscheiden".
- Beide besitzen "eine Perfektion".
- Das "Wesen des zweiten Gottes geht aus dem ersten hervor".
- Die zweite Gottheit ist der "gehorsame Agent" des ersten Gottes.
- Die zweite Gottheit, der Sohn und *logos*, trägt ebenfalls den „Namen" Gott.

Konstantin selbst spricht von der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Vater wie folgt:

⁴⁴⁸ "Denn Platon selbst ... erklärte in Wahrheit einen Gott, der über jedes Wesen erhaben ist, aber zu ihm fügte er auch einen zweiten hinzu, indem er sie als zwei unterschied, obwohl beide eine Vollkommenheit besaßen, und das Wesen der zweiten Gottheit aus der ersten hervorging" (Constantine, *Orat.*, erhalten in Eusebius, *Vit. Const.* 9)

- Gott hat keine "Herkunft oder Ursprung, deshalb hat er keinen Anfang."
- Die Zeugung des Sohnes "war nicht begleitet von einer Verringerung der Substanz des Vaters."
- Alles hat eine Ursache, und "der Vater ist die Ursache des Sohnes."
- Der Sohn "hat eine ewige Natur."

Eusebius reflektiert in seinem Brief an seine Anhänger, in dem er die Ergebnisse des Nicänischen Konzils beschreibt, weiter über Konstantins Gebrauch des Begriffs *homoousios*.⁴⁵⁰ Er sagt, dass der Kaiser in einer Rede den Bischöfen Folgendes erklärt habe:

- Eine *ousia* ist nicht gleich dem menschlichen Körper.
- Der gezeugte Sohn ist nicht getrennt oder abgeteilt vom Vater (was bedeutet, dass er eine Emanation [Ausströmung] ist, welche in keiner Weise die Substanz des Vaters verringert).
- Die Göttliche Natur ist:
 - Immateriell / unstofflich
 - Intellektuell / existiert im spirituellen Bereich
 - Körperlos / nicht in einem Körper

⁴⁵⁰ "[Konstantin] interpretierte [*homoousios*] nicht im Sinne der körperlichen Affektionen, noch als ob der Sohn vom Vater subsistierte, in der Art der Teilung oder irgendeiner Abtrennung; denn, dass die immaterielle und intellektuelle und unkörperliche Natur nicht Gegenstand irgendeiner körperlichen Affektion sein konnte, sondern dass es uns zukam, solche Dinge auf eine göttliche und unaussprechliche Weise zu begreifen. Und so lauteten die theologischen Ausführungen unseres weisesten und frommsten Kaisers. Außerdem schien es nicht unangebracht, die Aussage "bevor er gezeugt wurde, hat er nicht existiert" zu verurteilen, denn jeder bekennt, dass der Sohn Gottes existierte, *bevor* er dem Fleisch nach gezeugt wurde. An diesem Punkt der Diskussion versicherte unser frommster Kaiser, dass der Sohn vor allen Zeiten existierte, sogar nach seiner göttlich inspirierten Zeugung, da er, noch bevor der Akt der Zeugung vollzogen wurde, in der Potentialität beim Vater war, noch bevor er von ihm gezeugt wurde, da der Vater immer Vater ist, genauso wie er immer König und immer Erlöser ist; er hat die Potentialität, alle Dinge zu sein, und bleibt genau derselbe für immer und ewig" (Eusebius, "Letter to his Constituents" - Brief an seine Anhänger).

- Die Existenz des Sohnes ging seiner Geburt durch Maria voraus, da er "gezeugt vor aller Zeit" ist.
- Der Sohn Logos war Gott innewohnend und "potenziell" beim Vater. Gott ist seit Ewigkeit ein Vater, da er das Potential [im Sinne von Möglichkeit] besass, ein Vater zu sein, so dass er die Potentialität [die Möglichkeit, wirklich zu werden] hat, "alles zu sein."
- Es ist falsch zu sagen, dass es eine Zeit gab, zu der Gott der Vater des Sohnes *wurde*, da Gott unwandelbar ist und sich nie verändert.
- Wir sollten im Grunde die Beziehung des Sohnes zu Gott auf "eine göttliche und unaussprechliche Weise" denken.

Im Lichte all dieser Zeugnisse glaube ich, Konstantins persönliche Theologie zu der Zeit des Konzils von Nicäa folgendermaßen formulieren zu können. Für ihn hatte es zunächst einen transzendenten, immateriellen und einsamen Gott gegeben, der irgendwann aus seiner individuellen immateriellen Substanz eine zweite Entität, den *Logos*, emanierte ["ausströmen liess" oder "hervorbrachte"]. Es gab keine buchstäbliche "ewige Zeugung" *per se* - der *Logos* war Gott immanent und existierte - bis zu seiner Zeugung, nicht wirklich als eine eigenständige Entität (dennoch muss gesagt werden, dass Gott in gewissem Sinne ewig ein Vater war, aufgrund seines "Potentials"[oder seiner Fähigkeit], ein Vater zu sein, und weil Gott unveränderlich ist). Dieses zweite Wesen war aus demselben immateriellen Stoff gemacht wie der erste Gott, obwohl seine Zeugung die Substanz des ersten Gottes in keiner Weise minderte. Es gab letztlich zwei Götter, *homoousios* (aus demselben Stoff gemacht, wesensgleich), und der Sohn war der untergeordnete Vertreter des Vaters. Auf diese Weise ähnelt Konstantins Christologie, vielleicht wenig überraschend, der seines Beraters Lactantius, der predigte, dass Gott einen "zweiten Gott" "gemacht" und "geschaffen" habe.⁴⁵¹

Das Glaubensbekenntnis von Nicäa [das Nicänum] verflucht jedoch eindeutig jeden, der sagt, dass der Sohn nicht ewig war (mit anderen Worten, anathema ist jeder, der sagt, dass es eine Zeit gab, in der Gott nicht ein Vater war). Wie konnte angesichts der Christologie des

⁴⁵¹ Lactantius, *Inst.* 4.6.4.

Kaisers ein solches Glaubensbekenntnis gutgeheißen werden? Durch den Brief des Eusebius sehen wir, dass sogar Konstantin die Sprache des Glaubensbekenntnisses, um der Einheit willen, auf seine eigene Weise gelesen zu haben scheint. Während des Verlaufs des Konzils konnte er sehen, dass die Mehrheit der Bischöfe sagen wollte, dass der Sohn ewig existierte und dass Gott ewig ein Vater war, also interpretierte er, wie Eusebius und andere, die Formulierung, um seinen Ansichten entgegenzukommen.

Sara Parvis hat in die entgegengesetzte Richtung argumentiert, dass "Konstantin immer darauf bestand, dass der Sohn keinen zeitlichen Anfang habe". Sie verweist auf zwei Passagen aus Konstantins *Oratio*, in denen gesagt wird, der Sohn habe eine "ewige (*αἰδιος*) Ursache" und sei von "ewiger (*αιώνιος*) Natur".⁴⁵² Aber ein genauerer Blick zeigt, dass wir diese Passagen nicht lesen müssen, wie wenn Konstantin glaubte, der Sohn selbst habe buchstäblich und persönlich von Ewigkeit her existiert.

In der ersten Passage [von Parvis zitiert] sagt Konstantin, dass der Sohn nicht durch eine geschlechtliche Vereinigung erzeugt wurde, sondern durch "die Wirkung einer ewigen Ursache". Er führte das Argument ins Feld, dass, weil "nichts ohne eine Ursache existiert, notwendigerweise die Ursache der existierenden Substanzen ihrer Existenz vorausging ... der Vater ist die Ursache des Sohnes und ergo der Sohn die Wirkung dieser Ursache." Für Konstantin war der Vater die vorangehende Ursache, die den Sohn erzeugte, so wie Christus die vorangehende Ursache war, welche "die Welt und alle Dinge, die sie enthält, erzeugte." Mit anderen Worten, die vorangehende ewige Ursache, welche die Prolation [lat. die Hervorbringung] des Sohnes bewirkte, war der Vater. In Bezug auf die zweite Passage sagt Konstantin, dass "als die Zeit kam, er einen irdischen Körper annahm, ... seine ewige Natur den Anfang einer zeitlichen Existenz erhielt: eine sinnliche Form einer geistigen Essenz, eine materielle Manifestation einer unkörperlichen Heiligkeit, erschien." Gewiss, die göttliche Natur des Sohnes wurde von der ewigen Natur des Vaters abgeleitet, und so könnte man sagen, dass der Sohn eine "ewige Natur" hatte. Das muss nicht unbedingt bedeuten, dass der Sohn selbst von Ewigkeit her

⁴⁵² Parvis, *Marcellus of Ancyra*, 130, emphasis mine; see Constantine, *Orat.*

persönlich neben oder bei dem Vater existierte. Es war die "ewige Natur", die einen "Anfang der zeitlichen Existenz" erhielt, nicht der "ewige Sohn".

Eine aufschlussreiche Analogie findet sich bei Tertullian; er glaubte ebenfalls, dass es eine Zeit gab, in welcher der Sohn nicht persönlich existierte. Aber dennoch anerkannte Tertullian, dass das göttliche Material des Sohnes ewig war, da es vom Vater abgeleitet wurde.⁴⁵³ Etwas anders formuliert war für Tertullian die Substanz oder die Natur des Sohnes ewig, aber die Persönlichkeit des Sohnes war es nicht.⁴⁵⁴ In gleicher Weise hatte der Sohn für Konstantin eine göttliche, folglich eine ewige Natur, da er vom Wesen des ewigen Vaters abgeleitet war, aber vor seiner Zeugung vor allen Zeitaltern existierte er nur *potenziell* [oder *virtuell*] mit oder bei Gott. Auf diese Weise sind wir in der Lage, diese Zitate aus der *Oratio* des Kaisers mit Eusebius' Zeugnis von Konstantins Rede zu harmonisieren.

Tarmo Toom jedoch führt an, dass Konstantins christologische Analogien, die den Sohn als ein "Wort aus dem Geist" beschreiben, tatsächlich "die Ko-Temporalität [die Mitzeitlichkeit] der genannten Elemente implizieren. Durch diese Implikation könnte auch die Ko-Eternalität [die Mitewigkeit] des Vaters und des Sohnes angedacht werden".⁴⁵⁵ Diese Ähnlichkeit impliziert allerdings nicht notwendigerweise Ko-Eternalität, oder dass Gott wirklich ein ewiger Vater war. Analog gesagt, wenn das Wort noch nicht gesprochen wurde, dann ist man noch nicht wirklich ein "Sprecher" - man ist nur ein *potenzieller* Sprecher aufgrund der Anwesenheit des Wortes in ihm. Auch für Konstantin war Gott potenziell ein Vater von der "vergangenen" Ewigkeit an, wie Eusebius bezeugt, und aus diesem Grund konnte er virtuell ein ewiger Vater genannt werden. Es ist vielleicht wahr, dass man sagen könnte, dass ein immanentes Wort innerhalb eines Geistes in gewissem Sinne ko-temporal ist, aber Konstantin beschreibt, wenn er vom Sohn spricht, ein gesprochenes Wort - das ist das immanente Wort (*logos endiathetos*), das zum hervorgebrachten Wort (*logos prophorikos*) geworden ist - eine

⁴⁵³ Es gab eine Zeit, als es keine Sünde und keinen Sohn gab, als Gott weder Richter noch Vater war" (Tertullian, *Herm.* 3.18). Siehe Tuggy, "Tertullian the Unitarian".

⁴⁵⁴ Bunsen, *Hippolytus and His Age*, 463

⁴⁵⁵ Toom, "Constantine's *Summus Deus*," 120

eigenständige Einheit, die, nachdem das Wort ausgesprochen wurde, nun wirklich neben/bei Gott existiert. Das Wort mag ewig sein und ewig in Gott sein, aber die unabhängige Persönlichkeit des Sohnes ist nicht ewig und nicht identisch mit Gott.

Toom argumentiert auch, dass Konstantin, weil er die anthropologische Analogie der Geburt zur Beschreibung der Erzeugung des *Logos* ablehnte, geglaubt haben muss, dass es keine "zeitliche Lücke" zwischen dem Vater und dem Sohn gibt.⁴⁵⁶ Aber was Konstantin eindeutig ablehnte, waren die materialistischen Implikationen einer solchen Analogie, nicht notwendigerweise ihre zeitlichen Implikationen; er wies insbesondere die Idee zurück, dass der erzeugte Sohn einen Teil der Mutter mit sich nimmt, was bei der menschlichen Geburt natürlich der Fall ist. Konstantin konnte darüber hinaus die menschliche Geburtsanalogie ablehnen, weil seiner Ansicht nach der präexistente Sohn keine Mutter hat, und das ist ein Argument, das Toom auch bei Konstantin erkennt.⁴⁵⁷ Toom berücksichtigt letztlich den Brief des Eusebius nicht, der sich auf Konstantins Erklärung bezieht, dass der Vater als ewig ein Vater verstanden werden kann, weil der Sohn immer potenziell mit/bei dem Vater war. Doch dies sollte nicht ausser Acht gelassen werden und muss letztlich mit den Ansichten des Kaisers in der *Oratio* in Einklang gebracht werden. Die in seiner Rede verbalisierten Auffassungen scheinen Konstantin aber eher zu einer Christologie der Subordination zu lenken.

In seinem Lob der Lehre Platons, die er eindeutig als "solide" und "wahrhaftig" bezeichnet, stimmt Konstantin zu, dass "der Gott, der

⁴⁵⁶ Ebd., 120

⁴⁵⁷ Dass der Sohn durch eine mystische Vereinigung eines himmlischen Vaters und einer Mutter oder durch ein Zusammenwirken von männlichen und weiblichen Elementen in Gott erzeugt wurde, war eine Spekulation einiger christlicher Gnostiker. Es gibt mehrere Texte, darunter das Thomas-Evangelium, das Philippus-Evangelium und das Apokryphon des Jakobus, die nahelegen, dass der Heilige Geist die "Mutter" Jesu (oder die wahre Mutter) sei. Siehe Barnstone und Meyer, *Gnostic Bible*, 34. Wie Toom berichtet, argumentiert Konstantin, dass "die Zeugung des 'Kindes' mit der Tatsache übereinstimmen muss, dass der ewige Sohn keine Mutter hat - obwohl der zeitliche, inkarnierte Sohn eine Mutter hat" (Toom, "*Constantine's Summus Deus*," 120)

über dem Sein steht, diesem dann einen zweiten untergeordnet hat".⁴⁵⁸ Toom sagt, wenn Konstantin dort aufgehört hätte, dann wäre er ohne Zweifel ein *Subordinationist* gewesen. Aber Toom weist darauf hin, dass Konstantin sagt, dass sowohl der erste als auch der zweite Gott "eine Vollkommenheit teilten und das Wesen des zweiten Gottes seine konkrete Existenz vom ersten empfang". Dies stellt nach Tooms Ansicht eine Theologie dar, die mit der "späteren trinitarischen Orthodoxie" kompatibel ist.⁴⁵⁹ Anders ausgedrückt nimmt Toom all dies so auf, dass für Konstantin der Vater und der Sohn zwei Persönlichkeiten sind, die in derselben einzigen Instanz der göttlichen *ousia* [Erscheinung] wohnen, und dass der Vater nur logische (nicht ontologische) Priorität über den Sohn hat. Aber wie wir gesehen haben, werden im frühesten theologischen Sprachgebrauch Entitäten, von denen gesagt wird, sie seien *homoousios*, in der Regel als ungleich und in Begriffen der Unterordnung dargestellt. Das Wort erforderte weder eine organische Verbindung zwischen der Emanation und ihrer Quelle, noch implizierte es eine Gleichheit des Status, obwohl es diese Dinge nicht verbot.⁴⁶⁰ Tatsächlich beziehen sich praktisch alle theologischen Anwendungen des Begriffs *homoousios* vor Nicäa auf "zwei oder mehr Wesen", die "getrennt voneinander eine einzige *ousia* haben (und nicht 'gemeinsam bilden'); das heißt ... sie haben dieselben allgemeinen oder spezifischen Eigenschaften oder dieselbe materielle Beschaffenheit".⁴⁶¹ Konstantins Glaube, dass der Vater und der Sohn *homoousios* sind, dass der erste und der zweite Gott eine *ousia* [eine Erscheinung] teilen, impliziert keineswegs eine "trinitarische" oder "orthodoxe" Doktrin von Gott. Die Position des Kaisers, dass der erste Gott potenziell schon immer der Vater des zweiten, untergeordneten Gottes war, ist sicherlich außerhalb der Grenzen der späteren Orthodoxie.

Toom hat jedoch wahrscheinlich Recht, dass die Artikulation von Konstantins Gotteslehre "eine gewisse absichtliche Vagheit behielt, die dem stets zweckmäßigen *pontifex maximus* jeder Religion und Sekte seines Reiches entgegenkam"⁴⁶² und dass seine "Äußerungen

⁴⁵⁸ Toom, "Constantine's Summus Deus," 120

⁴⁵⁹ Ebd., 121

⁴⁶⁰ Stead, "Divine Substance", 201

⁴⁶¹ Ebd., 248, 247

⁴⁶² Toom, "Constantine's Summus Deus," 103

vielleicht absichtlich so formuliert waren, dass sie je nach religiöser Präferenz gehört werden konnten."⁴⁶³ Nichtsdestotrotz glaube ich, dass Konstantin zur Zeit von Nicäa an einer Christologie der Subordination festhielt, die er privat mit der nicänischen Aussage über die Ewigkeit des Sohnes in Einklang bringen musste, und er war sicherlich nicht der Einzige, der dies tat. Eusebius liefert in dieser Hinsicht eine hilfreiche Analogie: Historiker haben lange erkannt, dass Eusebius, "während er frei anerkennt, dass der Sohn 'vor allen Zeiten', 'vor ewigen Zeiten' usw. existierte."⁴⁶⁴ Obwohl Eusebius nicht an die ewige Zeugung des Sohnes glaubte,⁴⁶⁵ konnte er bei der Beschreibung der Inkarnation immer noch davon sprechen, dass "der ewige Sohn Gottes auf der Erde sichtbar [wurde]".⁴⁶⁶ Wenn Eusebius, der nicht an die Ewigkeit des persönlichen Sohnes glaubte, einen Weg fand, nicht nur das Glaubensbekenntnis zu unterschreiben, sondern auch vom Sohn (zumindest von seiner göttlichen Natur) als in gewissem Sinne "ewig" zu sprechen, dann konnte Konstantin das

⁴⁶³ Toom, "*Constantine's Summus Deus*", 122. Robin Lane Fox porträtiert Konstantin als etwas unbeholfen und unwissend in Bezug auf die griechische Theologie und beschreibt seine Lehre als "an einem Punkt gefährlich nahe an der Sprache, die Arius erlaubt hätte: wir können uns nur an der Ironie erfreuen und darüber nachdenken, dass diese Worte ein weiterer Beweis dafür sind, dass die Rede in späteren Jahren nicht gründlich überarbeitet wurde" (Fox, *Pagans and Christians*, 654). Ein solches Porträt wird meiner Meinung nach Konstantin nicht angemessen gerecht.

⁴⁶⁴ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 226. Bei Eusebius finden wir, dass "da der Vater allein ἀγέννητος ist, 'jeder zugeben muss, dass der Vater vor dem Sohn ist und vor ihm existiert' " (Kelly, *Early Christian Doctrines*, 226).

⁴⁶⁵ Rankin, "*Arianism*", 978: "[Eusebius] konnte mit Origenes (und Paulinus von Tyrus) den Logos als einen 'zweiten Gott' beschreiben. Der Subordinationismus war für ihn die einzige Möglichkeit, eine angemessene Unterscheidung der Personen zu gewährleisten. Der Sohn ist Gott, aber nicht der eine, wahre Gott.... Der Sohn verehrt den Vater als Gott; deshalb ist der Vater [der] Gott des Sohnes ... Anders als Origenes gibt es für Eusebius jedoch keine ewige Zeugung. Die Zeugung des Sohnes ist nicht ohne Anfang. Der Sohn ist nicht "mit-ewig" mit dem Vater (*Demonstratio Evangelica*, 5.1.20). Der Vater allein ist ohne Ursprung/Anfang." Siehe auch Beatrice, "*Eusebius und Marcellus*", 169

⁴⁶⁶ Eusebius, *Orat.* 17

auch.⁴⁶⁷ Letztlich gibt es gute Gründe für die Schlussfolgerung, dass Konstantins Christologie zwar in Bezug auf die Zeugung des Sohnes, bis zu seiner Zeugung, auf einer ähnlichen Achse verlief wie die des Eusebius, er aber (zusammen mit Eusebius) das Glaubensbekenntnis so interpretiert hatte, dass es zu seiner Theologie passte, um der Einmütigkeit in Nicäa willen.

Timothy D. Barnes argumentiert, dass wir Konstantins *Oratio* auf wenige Monate vor Nicäa im Jahr 325 datieren sollten, und weist darauf hin, dass Konstantins Bezugnahme auf einen "zweiten Gott" unter Theologen, die in den frühen 320er Jahren mit "arianischen" Ideen sympathisierten, populär gewesen wäre, und dass diese Stimmungen nach Nicäa verschwanden.⁴⁶⁸ Aber wir dürfen nicht den Fehler machen, anzunehmen, dass Konstantin seine subordinationistische Theologie aufgegeben hätte, nachdem er die nicänischen Debatten gehört hatte. Der Brief des Eusebius offenbart, dass Konstantin letztlich keinen allzu großen Druck verspürte, seine eigenen Ansichten über die Zeugung des Sohnes grundlegend zu ändern, aber er stimmte öffentlich gewissen Aussagen des Glaubensbekenntnisses zu, um einen Konsens herzustellen - natürlich unter der Bedingung, dass die Bischöfe auch einigen seiner Vorlieben zustimmten, nämlich seiner Vorliebe für den hermetisch-gnostischen Begriff *homoousios*. Wir sind also nicht gezwungen, die Datierung der *Oratio* aufgrund der Christologie Konstantins auf die Zeit vor Nicäa einzuschränken - sie könnte sehr wohl, wie Harold Drake einmal vermutete, "der letzten Periode der Herrschaft Konstantins" angehören.⁴⁶⁹ Drake bemerkte schließlich, dass Eusebius diese Rede seiner Biographie Konstantins "als Beispiel für das entwickelte Denken des Kaisers" beigefügt hatte. Es scheint also klar zu sein, dass Eusebius die Ansprache an die Heiligen als einen gültigen Leitfaden für Konstantins Denken in den allerletzten Stadien seiner Herrschaft

⁴⁶⁷ Nach Ansicht einiger frühchristlicher [Kirchen]Väter scheint die Zeit ein Nebenprodukt der Bewegung der Himmelskörper zu sein. Siehe Novatian (200-258 n. Chr.), *On the Trinity - Über die Dreifaltigkeit*, 1; Pseudo-Justin, *Exhortation to the Greeks*, 33. Die Zeit ist also eine Schöpfung und Teil der natürlichen Welt und konnte dem demiurgischen Logos nicht vorausgehen. Aber der Logos, der vor der Zeit entstanden ist, folgt dennoch notwendigerweise dem Vater, der die Quelle von allem ist.

⁴⁶⁸ Barnes, *"Monotheists All"*, 153-54

⁴⁶⁹ Drake, *"Suggestions of Date,"* 348

ansah, und die Gelehrten [sollten] nicht versuchen, ihre Verwendung nur auf die eine oder andere Periode zu beschränken."⁴⁷⁰

Was auch immer *homoousios* ursprünglich bedeutet haben mag, oder sogar, was es für Konstantin persönlich bedeutete, um der Einheit willen (die, wie wir nicht vergessen dürfen, immer Konstantins Hauptanliegen war), scheint der Kaiser in Nicäa zuzulassen, dass das Wort auf neue Art und Weise interpretiert wurde. Dies zeigt sich darin, dass er den Begriff von seinem üblichen materiellen Sinn abgekoppelt hatte. Man könnte sogar sagen, dass dies die große theologische Errungenschaft Konstantins (und Nicäas) darstellt - die Verschiebung der Bedeutung von *homoousios* weg von seinen typischen materialistischen Konnotationen hin zur Immaterialität. Und es ist richtig zu sagen, dass Konstantin nicht nur diese Bedeutungsverschiebung ermöglichte, sondern auch andere Interpretationen dieser Sprache, indem er die Bischöfe ermutigte, sie auf eine "göttliche" und "unaussprechliche" Weise zu denken. Dies führt uns zu der Annahme, dass Konstantin, obwohl er die Absicht hatte, ihm vertraute Formen zu verwenden, letztlich ein nützliches

⁴⁷⁰ Drake, "*Suggestions of Date*," 349. Es ist jedoch möglich, die These aufzustellen, dass Konstantin in den letzten Jahren seines Lebens (ca. 333-337) zum Glauben an die Lehre von der ewigen Zeugung im gleichen Sinne wie Athanasius kam. Es gibt einen Brief, der von Athanasius aufbewahrt wird, in dem Konstantin seine doktrinären Ansichten in diesen Begriffen zu formulieren scheint (siehe Konstantins "Brief an Arius (ca. 333)", in Athanasius, *De Decretis*); es ist jedoch unbekannt und wurde meines Wissens nicht untersucht, ob Athanasius dieses Dokument im Kontext seiner eigenen polemischen Schrift gegen Arius getreu wiedergegeben hat oder nicht. Zumindest können wir sagen, dass die obige Zusammenfassung Konstantins Theologie um die Zeit von Nicäa repräsentiert, und diese Einschätzung wird durch einen anderen Brief aus demselben Jahr 325 (November oder Dezember) verstärkt: Hier sagt der Kaiser, dass es Gott, der Vater, ist, der ohne Anfang ist, dass "der Sohn immer im Vater existierte" (eine Aussage, die mit Konstantins angeblichem Glauben an die potenzielle Existenz des Sohnes in Gott übereinstimmt), und schließlich, dass der Sohn in einer Ausströmung gezeugt wurde, welche keine Teilung beinhaltete - er nahm keinen Teil vom Wesen des Vaters ("*Constantine's Letter to Nicomedia* [325]"). Dies ist, glaube ich, der Sinn, in dem wir Konstantins Beharren in seiner *Oratio* verstehen sollen, dass der Sohn nicht vom Vater getrennt wurde – d.h. dass keine Proliferation [im Sinne von Zellteilung oder Fortpflanzung] stattfand und die Substanz Gottes nicht verringert wurde.

Mysterium aufbaute. In der Tat war die Bedeutung von *homoousios* für die vielen Anwesenden, die ein breites Spektrum christologischer Ansichten vertraten, notgedrungen mehrdeutig. Es mag für Konstantin einen bestimmten Sinn gehabt haben, aber unter den Bischöfen herrschte keine Einigkeit - trotzdem würde es die Ablehnung von Arius erzwingen, der das Wort öffentlich als gnostisch und unbiblich abgelehnt hatte. Aber auch hier konnte die Art und Weise der Umsetzung in Nicäa immer noch Raum für diejenigen lassen, die es privat auf ihre eigene Weise interpretieren wollten. Die "Unaussprechlichkeit" von Konstantins *homoousios* ließ in der Tat die Tür weit offen für eine Vielzahl unterschiedlicher Theologien und damit für so viel theologische Einheit, wie nach einer Arianischen Zensur erreicht werden konnte.

Nachwehen

Nach Nicäa enthüllten einige der anti-arianischen Bischöfe, dass sie während des Konzils "zum Schweigen gebracht worden waren, um den Frieden zu bewahren".⁴⁷¹ Wie Pier Beatrice schlussfolgert, "bedeutet dies, dass alle Führer der anti-arianischen Partei gegen ihren Willen gezwungen waren, Konstantins Entscheidung zugunsten des Ausdrucks *homoousios* zu akzeptieren, aber dass keiner von ihnen wirklich an der Hinzufügung dieses neuen Wortes interessiert war."⁴⁷² Arianische Unterzeichner wie Eusebius von Nikomedien, so wissen wir, gestanden Konstantin später, dass sie mit ihrer Unterschrift unter das Glaubensbekenntnis nur "aus Furcht vor dir der Häresie beigetreten waren."⁴⁷³ Es war also ein Problem für Arianer und Anti-Arianer gleichermaßen, sowohl auf dem Konzil als auch in dessen Folge.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Eustathius of Antioch, in Theodoret, *Hist. eccl.* 1.8.3

⁴⁷² Beatrice, "The Word 'Homoousios'", 256

⁴⁷³ Nicetas Choniates, *Treasury of Orthodoxy*, 5.7–9. Philostorgius, *Church History*, 2.7–7b. Siehe K.A. Chandler, *Der Gott von Jesus*, Kp. 6, *Credo und Chaos*, dt. Ausgabe, übersetzt aus K.A. Chandler, *The God of Jesus*, 199

⁴⁷⁴ "Außerdem ist klar, dass es sowohl vor als auch nach dem Konzil viele Griechen gab, die das *Homoousion* als eine verräterische Neuschöpfung ansahen: wer außer Konstantin hätte sie dazu bringen können, es 325 mit

Konstantin hingegen war offensichtlich davon überzeugt, dass die christliche Lehre durch heidnische theologische Formen interpretiert werden konnte, insbesondere durch die des hermetischen Monotheismus. Er teilte zudem die Sorge der Anti-Arianer und hoffte, durch die Verwendung solcher hermetischer Kategorien die Göttlichkeit des Sohnes zu bewahren und ihn auf der Seite des göttlichen Vaters zu halten, und gleichzeitig einen theologischen Konsens zu ermöglichen. Indem er die materialistischen Vorstellungen des Begriffs abschaffte und die Bischöfe anwies, ihn in einer "göttlichen und unaussprechlichen Weise" zu denken, akzeptierten die Bischöfe die Mehrdeutigkeit des Begriffs aus politischen Gründen, nämlich um Arianer zu verdrängen und dem Kaiser zu gefallen.

Eusebius von Cäsarea scheint den Ausdruck nur widerwillig akzeptiert zu haben, weil er letztlich keinen Widerspruch zu seiner berühmten Lehre von den zwei *ousiai* [den zwei Erscheinungen] entdeckte.⁴⁷⁵ Obwohl Eusebius aus den vielen oben beschriebenen Gründen auch noch zögerte, zuzustimmen, schien ihm die Erklärung in ihrer ursprünglichen hermetisch-gnostischen Bedeutung (zwei Wesen von verwandter Substanz beschreibend) der Eusebianischen Theologie überraschend zuträglich gewesen zu sein. Der modalistische Bischof Marcellus von Ancyra schrieb gegen Eusebius und die Arianer und argumentierte mit Nachdruck, dass sie in Wirklichkeit Krypto-Hermetiker und Gnostiker seien, offensichtlich weil Eusebius' Lehre der hermetischen Erklärung von den zwei Göttern zugetan war.⁴⁷⁶ Es

solcher Einmütigkeit zu akzeptieren?" (Mark Edwards, "First Council of Nicaea", 563)

⁴⁷⁵ Hanson, *Search for the Christian Doctrine*, 185. Siehe auch Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, 16

⁴⁷⁶ "Diese lehren also drei Hypostasen, so wie [der Gnostiker] Valentinus, der Ketzer, sie zuerst in dem von ihm 'Über die drei Naturen' betitelten Buch erfunden hat. Denn er war der erste, der drei Hypostasen und drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erfand, und es wird entdeckt, dass er dies von Hermes und Platon abgekupfert hat" (Marcellus of Ancyra, *On the Holy Church*, 8-9; Logan, "Marcellus of Ancyra", 95). Der Gott des Marcellus ist eine Monade; es ist nicht möglich, dass es mehr als eine Hypostase gibt. Marcellus "lehnt die Idee einer möglichen Übereinstimmung der Bibel mit dem Platonismus völlig ab. Stattdessen will er einen theologischen Diskurs entwickeln, der ausschließlich auf der

ist interessant, dass Marcellus in seiner dramatischen Kritik davor zurückschreckte, das Wort *homoousios* direkt zu kritisieren, vielleicht wegen der Autorenschaft Konstantins und der Tatsache, dass der Kaiser der eigentliche Krypto-Hermetiker war, der aktiv das christliche Bekenntnis mit entlehnten und fremden Elementen durchsetzte. Aber Marcellus' Kritik an der vermeintlichen Krypto-Hermetisierung seiner Gegner mag uns helfen zu erklären, warum Konstantin umgekehrt so harsch auf Marcellus reagierte.⁴⁷⁷

Bischof Hosius, der Mann, den Konstantin ursprünglich berufen hatte, um die Arianische Kontroverse zu untersuchen, verließ Konstantin unmittelbar nach dem Konzil, zutiefst enttäuscht über dessen Ergebnis. Der Bischof, einst ein wichtiger Berater des Kaisers, scheint bis zum Tod sowohl Konstantins als auch seines Gegners Eusebius relativ still geblieben zu sein. Nachdem sowohl sein alter Herr und Meister als auch sein theologischer Gegner gestorben waren, kehrte Hosius zusammen mit Marcellus zurück, und sie formulierten neu ein Glaubensbekenntnis ohne das Wort *homoousios*.⁴⁷⁸ Vielleicht sollten

Exegese der Heiligen Schrift beruht" (Beatrice, *"Eusebius and Marcellus"*, 181).

⁴⁷⁷ Parvis, Marcellus of Ancyra, 130. Siehe auch Beatrice, *"Eusebius and Marcellus"*, 184, welcher ebenfalls sieht, dass "Marcellus' persönlicher Angriff auf die Mitglieder des Eusebianischen Bündnisses bei Konstantin, der seit geraumer Zeit mit der Versöhnung der gegnerischen Parteien beschäftigt war, keinen Anklang fand, und schließlich wurde Marcellus auf der Synode von Konstantinopel 336 abgesetzt."

⁴⁷⁸ Das Konzil von Sardica im Jahr 343, beeinflusst von Marcellus und Hosius, ließ Konstantins *homoousios* zugunsten von *mia hypostasis* fallen. Hosius setzte seine Kampagne gegen das Wort im Glaubensbekenntnis fort, das 351 n. Chr. in Sirmium entwickelt wurde, auch "Formel des Hosius" genannt, die sowohl *homoousios* als auch *homoiousios* verdammt. (Von Eusebius von Caesarea verwendet, bedeutet *homoiousios* "von ähnlicher Substanz". Dies steht im Gegensatz zu der nicänischen Behauptung, dass Jesus und Gott der Vater *homoousios* sind, "von gleicher Substanz". Die damaligen Christen glaubten, dass, selbst wenn sie von ähnlicher Substanz waren, das Ergebnis ein Jesus war, der nicht mit dem erlösenden Gott des Alten Testaments identisch war. Außerdem, wenn er eine ähnliche göttliche Substanz hatte, entsteht ein unmittelbares Problem mit der Doktrin des Monotheismus. Daher bekräftigte die trinitarische Kirche auf dem Konzil von Nicäa, dass Jesus und der Vater von derselben Substanz waren. Anm. d. Ü.)

wir dies als Rache von Hosius und Marcellus an Konstantins theologischer Innovation lesen, die von Eusebius, ihrem gemeinsamen Feind, akzeptiert worden war.⁴⁷⁹

Konstantins Nicäa kann als Inbild seiner Suche nach einem universellen Monotheismus gesehen werden. Es waren nicht nur die Anliegen, welche die Einberufung der Versammlung veranlassten, sondern vor allem das Endprodukt des Konzils. Das Glaubensbekenntnis [das Nicänum] veranschaulicht, dass Konstantin nicht nur glaubte, eine gemeinsame theologische Grundlage zwischen der Mehrheit der christlichen Monotheisten zu entdecken, sondern dass der heidnische Monotheismus in Form des Hermetismus und die hermetische Lektüre von Platon den Weg zu dieser gemeinsamen Grundlage weisen würden. Konstantins persönliche Überzeugung, dass die christliche Lehre durch die terminologischen Formen des heidnischen Monotheismus vermittelt werden könnte, erinnert an seinen Lehrer Lactantius. Offensichtlich war diese pluralistische Vision, gepaart sowohl mit dem unerbittlichen Einfluss des Kaisers als auch mit der Fähigkeit des Begriffs *homoousios*, in der Lage, allfällige Störenfriede – werden sie wahrgenommen – zu vertreiben. Sie war auch genug, um alle kirchlichen Bedenken bezüglich des Wortes *homoousios*, ob öffentlich oder privat, außer Kraft zu setzen.

Wenn das andauernde Donatistenproblem es nicht hinreichend deutlich gemacht hatte, so machte das brüchige theologische Bündnis, das in Nicäa erreicht wurde, die fragile Natur der Einheit der Christenheit unbestreitbar. In Zukunft würde Konstantin seine Strategie zur Lösung innerchristlicher Streitigkeiten ändern müssen. Seine Unterdrückung der christlichen "Schismatiker" und "Ketzer" ging bald über die Donatisten und Arianer hinaus. Um 326 n. Chr. schikanierte er Novatianisten, Valentinianer (Gnostiker), Marcioniten, Paulinisten (Unitarier) und Montanisten, indem er ihre

⁴⁷⁹ Beatrice, "The Word 'Homoousios'" 271. (*Homoousios* ist ein griechischer Begriff, der "von der gleichen Substanz" bedeutet. Er wurde gegen den Arianismus verwendet, um die Beziehung von Jesus und Gott dem Vater zu definieren. Sie waren von derselben Substanz, oder in anderen Worten, waren von demselben Wesen. Der gr. Begriff *heteroousios* wurde von Arius verwendet, um die Natur von Jesus zu beschreiben. Es bedeutet "von einer anderen Substanz" und der Arianismus versucht, Jesus als getrennt von Gott dem Vater zu beschreiben. Anm. d. Ü.)

Versammlungen verbot und ihren Besitz beschlagnahmte. "Die Einheit der christlichen Bewegung", so war nun klar, "sollte durch die Macht des Imperiums aufrechterhalten werden."⁴⁸⁰

Aber es bleiben wichtige Fragen: Übertrug sich Konstantins wachsende Intoleranz gegenüber vermeintlichen christlichen Abweichlern auf seine Behandlung von traditionalistischen Heiden? Wie christlich war Konstantin genau? Trotz seiner christologischen Grübeleien und seiner bedeutenden Beteiligung an offiziellen Konzilen und Verlautbarungen der Kirche, dürfen wir ihn aufgrund der übrigen Beweislage, die auf seine anhaltende Verbindung mit der heidnischen Welt hinweist, ihn einen Christen zu nennen? Und was sagen uns seine offizielle Religionspolitik, seine spätere Propaganda und seine berühmte Taufe über seine Beziehung zur christlichen Religion sowohl vor als auch nach Nicäa?

⁴⁸⁰ Robert M. Grant, *Augustus to Constantine*, 249

9. Konstantins Programm

Im Jahr 312, nach der Schlacht an der Milvischen Brücke, betrat Konstantin die Stadt Rom und trug den Kopf seines Schwagers auf einem Speiß. Das Volk strömte aus, um seinen neuen Herrn zu begrüßen und feierte mit Jubel seinen Sieg über Maxentius, den die konstantinische Propaganda als "Usurpator" bezeichnet hatte. Auf der üblichen Fahrt über die Via Sacra in Richtung Forum Romanum folgte Konstantins Wagen eine Schar von Senatoren, die ihre Unterstützung bekunden wollten - jeder von ihnen zweifellos mit der Vorstellung, was dieser abrupte Wechsel für das Römische Reich und ihre eigene Karriere bedeuten könnte. Auf seinem weiteren Weg kam Konstantin an der noch unvollendeten Basilika des Maxentius vorbei, die er später fertigstellen und mit einer vierzig Fuß hohen Sonnenstatue von sich selbst schmücken würde. Als nächstes wäre er an den massiven Bronzetüren und Porphyssäulen des Tempels vorbeigekommen, den Maxentius für seinen vergöttlichten Sohn Romulus hatte bauen lassen. Es war klar, dass die Herrschaft des Maxentius dramatisch beendet wurde, und, wie die Lieder später sagten, nicht durch das Schwert Konstantins allein, sondern durch die Hand des höchsten Gottes. Dieser Punkt sollte die Achse bilden, um die sich die gesamte konstantinische Propaganda für das nächste Vierteljahrhundert drehen würde. Aber wie viele in der römischen Menge an diesem Tag waren sich dessen voll bewusst? Sie würden es früh genug erfahren. Als Konstantin schließlich das Forum betrat, bejubelten die Massen seinen Sieg, seinen Namen und den Anbruch einer neuen Ära. Aber ich komme nicht umhin zu denken, dass Konstantins Gesicht inmitten der Fanfaren ernst blieb, sein Geist war ganz auf seine nächsten Schritte ausgerichtet. Trotz der Trompeten des Sieges wusste er, dass seine Revolution gerade erst begonnen hatte.

Konstantins unmittelbare Aufgabe war es, das religiöse Aufbegehren zu initiieren, für das ihn sein Gott beauftragt hatte. Da er wusste, dass er nicht nur die theologischen Überzeugungen und die Praktiken der Tetrarchie, sondern auch zahlloser Römer herausfordern würde, musste Konstantin sofort die Koalition der Monotheisten um sich scharen, die sowohl sein Restaurationsprogramm als auch seine Herrschaft unterstützen würden. Gleichzeitig musste er die Verbindung seines Programms mit der römischen Tradition und Identität demonstrieren. Wie würde Konstantins persönlicher

theologischer Weg seine offizielle Religionspolitik prägen? Zwang der Kaiser zu irgendeinem Zeitpunkt seiner Herrschaft das Imperium, seinen gerechten Fußstapfen zu folgen? Hat er alle Opferrituale illegal gemacht, wie einige Gelehrte entschlossen vorgeschlagen haben, und damit das traditionelle Heidentum effektiv geächtet? Wie wir sehen werden, hilft es, Konstantins Handlungen im Lichte des Strebens des Kaisers nach dem primitiven, d.h. dem ursprünglichen Monotheismus zu lesen, um die Lücken zu füllen.

Eine Politik der Intoleranz oder der Konkordanz?

Die offizielle Religionspolitik des Kaisers ist vielleicht der umstrittenste Bereich der Konstantin-Forschung. Behauptungen, er habe entweder die traditionelle heidnische Religion im Römischen Reich verboten oder den Heiden das Leben extrem schwer gemacht, werden regelmäßig denjenigen entgegengeschleudert, welche die Berichte über seine plötzliche und vollständige "Bekehrung" im Jahr 312 nicht überzeugend finden. Wir werden nun eine kurze Untersuchung dieser Behauptungen vornehmen und schließlich versuchen, die Berichte über seine Handlungen gegen das traditionelle römische Heidentum mit unserer breiteren Erzählung über Konstantins Streben nach dem Monotheismus in Einklang zu bringen.

Beginnen wir mit der Definition unserer Begriffe. Was ist religiöse Toleranz? Eine Politik der Toleranz [der Duldung] ist eine Politik, die offiziell mit bestimmten religiösen Ideen oder Gruppen nicht einverstanden ist, aber aufgrund eines Leitprinzips die Existenz solcher Gruppen zulässt, ohne aktiv daran zu arbeiten, sie zu entfernen oder anderweitig zu verändern. Bei einer solchen Politik gibt es keine Erwartung, dass sich diese Ideen oder Gruppen jemals ändern werden.

Eine Politik der *Intoleranz* ist eine Politik, die offiziell mit bestimmten religiösen Ideen oder Gruppen nicht einverstanden ist und ihre Existenz *nicht* zulässt. Eine solche Politik arbeitet aktiv daran, sie zu entfernen oder anderweitig zu verändern. Bei diesem Ansatz gibt es eine gezielte Erwartung von Veränderung.

Eine Politik der *Konkordanz* ähnelt zwar insofern einer Politik der Toleranz, als sie sich von einem Prinzip leiten lässt, das die Existenz unliebsamer religiöser Ideen und Gruppen zulässt, aber sie "arbeitet

auch auf eine endgültige Bekehrung und Einheit hin."⁴⁸¹ Wie Digeser erklärt, "hat ein Staat eine Politik der Konkordanz angenommen, wenn (1) seine Haltung der Nachsicht von einem moralischen, politischen oder sogar religiösen Prinzip diktiert wird und (2) er erwartet, dass er durch die Behandlung seiner Andersdenkenden mit Nachsicht Bedingungen schafft, unter denen sie sich schließlich ändern werden, um dem zu entsprechen, was der Staat akzeptiert."⁴⁸²

Wie wir gesehen haben, ist Lactantius' ideale Politik für seinen vorgeschlagenen monotheistischen Staat, die er in seinen *Divinae Institutiones* darlegt, eine der Konkordanz. Geleitet von dem Prinzip, dass eine Bekehrung nicht erzwungen werden kann, tritt Lactantius für Religionsfreiheit ein - sowohl für die christliche als auch für die nichtchristliche Religion - in der Erwartung, dass sich die Dinge schließlich ändern werden. Ich behaupte, dass Konstantins eigene Politik, die mutmasslich auf Lactantius' Modell aufbaute, ebenfalls auf Konkordanz ausgerichtet war. Konstantin war sicherlich mit den traditionellen Kulte nicht einverstanden, und er verachtete schließlich öffentlich ihren Götzendienst und vor allem ihre Blutopfer; dennoch erlaubte er ihnen, wie ich darlegen werde, weiter zu existieren.

Es ist wahr, dass er zu verschiedenen Zeitpunkten isolierte und begrenzte Maßnahmen gegen bestimmte heidnische Stätten und Praktiken ergriff, und wir werden diese Vorfälle im folgenden Abschnitt diskutieren. Aber an diesem Punkt können wir bereits erkennen, wie konträr eine aggressive Politik der Intoleranz zu allen Ratschlägen seines Beraters Lactantius gewesen wäre. Es scheint schwer vorstellbar, dass Konstantin mit Lactantius darin übereinstimmt, dass der Höchste Gott den Menschen mit Vernunft ausgerüstet hat und dass der Monotheismus die natürlichste und vernünftigste Theologie ist,⁴⁸³ plötzlich aber er mit seinem Berater nicht mehr einverstanden ist. Darf der Mensch seine natürliche Vernunft nicht mehr ausüben und soll stattdessen mit Gewalt zum Monotheismus gezwungen werden? Dies scheint die unbeirrbar Position einiger Gelehrter gewesen zu sein und ihre Argumente, dass

⁴⁸¹ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 110

⁴⁸² Ebd., 111

⁴⁸³ Siehe Constantine's "Letter to the Eastern Provincials in Eusebius (324 CE)," erhalten bei Eusebius, *Vit. Const.* 2.48

Konstantin eine aggressive Verfolgungspolitik gegen die Heiden betrieben habe, müssen allerdings in Betracht gezogen werden.

Verbot heidnischer Rituale?

Konstantin, der in seiner christlichen Theologie bis 325 merklich gereift war, fing an, sowohl den Götzendienst als auch die Blutopfer zu verachten. Die zunehmende Götzenverachtung durch den Kaiser steht sicherlich im Einklang mit seiner Akzeptanz des Narrativs vom Niedergang des Monotheismus. Wie Lactantius und andere Autoren identifizierte Konstantin nun das Aufstellen "falscher Götzen" als eine Praxis, die "vom Dienst des wahren Gottes wegführt".⁴⁸⁴ Der Götzendienst des biblischen Königs Nebukadnezar, sagt er, war "ungesetzliche Anbetung".⁴⁸⁵ Konstantin spottet schließlich über den menschlichen Bildhauer, der, "als ob er sich selbst vergisst, seine eigene Schöpfung vergöttert und sie als unsterblichen Gott anbetet, während er doch zugibt, dass er selbst, der Urheber und Schöpfer des Idols, ein sterblicher Mensch ist."⁴⁸⁶ Er kritisiert auch diejenigen, die denken könnten, "dass irgendeine besondere Macht in den von menschlicher Kunst geformten und gestalteten Bildern liegt; und daher eure Ehrfurcht und sorgfältige Obacht, dass sie nicht verunreinigt werden: diese mächtigen und hocharhaben Götter [sind] also von der Sorge der Menschen abhängig!"⁴⁸⁷ Für einige Hermetiker wurden Menschen tatsächlich als "Schöpfer von Göttern" verstanden, als Agenten, die in der Lage waren, einen Teil der göttlichen Essenz in ein materielles Idol hinabzurufen, um eine lebendige Gottheit zu erzeugen.⁴⁸⁸ Sicherlich hätte Konstantin durch den Kontakt mit dem biblischen Monotheismus der Christen gelernt, solche Götzen zu verachten, aber wir dürfen nicht vergessen, dass einige römische Heiden bereits verstanden hatten, dass die ursprüngliche Religion des Menschen *anikonisch* war. Auch der römische Gelehrte Varro († 27 v. Chr.) beklagte den Niedergang einer "ursprünglichen anikonischen Religion". Er sagte in seiner Sehnsucht

⁴⁸⁴ Constantine, *Orat.* 11

⁴⁸⁵ Ebd., 17

⁴⁸⁶ Ebd., 4; Constantine, *Oration of Constantine*, 563

⁴⁸⁷ Constantine, *Orat.* 12 ; Constantine, *Oration of Constantine*, 578

⁴⁸⁸ *Ascl.* 23-24, 37-38

nach einer Rückkehr zu einer "reineren" Religion in Rom sogar, dass die ältesten Römer fast zwei Jahrhunderte lang ohne Bilder angebetet hätten.⁴⁸⁹ Obwohl das Christentum die offensichtlichste Quelle bleibt und obwohl es schwierig ist zu wissen, wie verbreitet Varros Meinung im frühen 4. Jahrhundert war, sollten wir nicht ausschließen, dass die heidnische Welt in dieser Hinsicht noch einen gewissen Einfluss auf Konstantin hatte. Was auch immer Konstantins frühere Meinung über Götzen war, bevor er 312 öffentlich das Christentum annahm, es ist klar, dass er 324-325 dazu übergegangen war, den Götzendienst völlig abzulehnen. In seiner *Oratio* kommt er zum Schluss, dass diejenigen, die "selbst erdachte Bilder verehren, die nach dem Vorbild von Menschen oder anderen Lebewesen gemacht sind", zum "unvernünftigen Teil der Menschheit" gehören.⁴⁹⁰

Was Konstantins Verachtung für Blutopfer betrifft, so haben einige Gelehrte vorgeschlagen, dass sie sich erstmals in einer dramatischen Weigerung manifestierte, für Jupiter auf dem Kapitolinischen Hügel – nachdem er gegen Maxentius im Jahr 312 gesiegt hatte - das übliche Opfer darzubringen. Dies wird oft so interpretiert, dass Konstantin wirklich zum Christentum "konvertiert" war und sich bereits in jenem Jahr von der heidnischen Welt abwandte. Aber das ganze kapitolinische Szenario ist ein *argumento e silentio* (lat. eine Schlussfolgerung aus dem Schweigen).⁴⁹¹ Es stimmt, dass die

⁴⁸⁹ Harding, *Paul's Eschatological Anthropology*, 35. Siehe Augustine, *City of God*, 4.31 *Der Gottesstaat*

⁴⁹⁰ Constantine, *Orat.* 9; Constantine, *Oration of Constantine*, 567

⁴⁹¹ Frascetti führte das Argument an, dass "aufgrund des absoluten Fehlens jeglicher positiver Dokumentation es schwierig, ja sehr schwierig ist, anzunehmen, dass Konstantin anlässlich seines ersten Einzugs in Rom zum Tempel des Jupiter Optimus Maximus aufgestiegen sei" (Frascetti, *La conversione*, 76.). Es gibt einen Bericht aus dem späten 4. Jh., der ungefähr achtzig Jahre nach der Tat von dem heidnischen Historiker Eunapius († 414) verfasst wurde, der in seiner *Historia* sagt, dass der Kaiser zu einem bestimmten Zeitpunkt den Tempel auf dem Kapitolinischen Hügel besuchte, und zu anderen Zeiten sich entschieden habe, dies nicht zu tun (dieser Text ist für uns in der *Nea Historia* des heidnischen Zosimus, ca. 498-518 n. Chr., erhalten). Eunapius schreibt jedoch, dass Konstantins erste Weigerung im Jahr 313 und bei den Säkularen Spielen stattfand, nicht im Jahr 312 während seiner Siegesfeier. Moralees neuere Untersuchung der Traditionen rund um den Kapitolsberg (2018) betrachtet den Bericht des Eunapius als polemisch und unecht; siehe Moralee, *Rome's Holy Mountain*, 42, 124-125. Es ist oft

frühesten Aufzeichnungen der Feierlichkeiten von 312 keinen Beweis dafür liefern, dass Konstantins Prozession am Jupitertempel Halt machte, aber Moralee hat kürzlich gezeigt, dass neue Kaiser nicht immer auf den Kapitolshügel hinaufstiegen, und zwar aus einer Vielzahl von politischen Gründen.⁴⁹² Letztendlich spielt es vielleicht nur eine geringe Rolle, ob diese umstrittene Geschichte wahr ist oder nicht. Wir wissen mit Sicherheit, zumindest aus seinem Brief an Sapor um 324, dass Konstantin irgendwann zwischen der Schlacht an der Milvischen Brücke und Nicäa dazu kam, Blutopfer abzulehnen - eine revolutionäre Entwicklung für jeden Kaiser zu jeder Zeit.⁴⁹³ Bedeutet dies eine vollständige Abkehr vom Heidentum zum Christentum? Hätten Konstantin oder seine Untertanen die Weigerung, Jupiter zu opfern (zum Beispiel), als unleugbaren Abfall vom römischen Heidentum interpretiert?

Andere Interpretationen sind möglich. Erstens könnte Konstantin die Opferung an Jupiter auf dem Hügel abgelehnt haben, nicht weil er ein orthodoxer Christ war, der nichts mehr mit dem Heidentum zu tun haben wollte, sondern weil er ein Monotheist war, der die Erzählung vom Niedergang des Monotheismus ernst nahm. Schließlich hatte er sowohl von Lactantius als auch von einer Reihe heidnischer Schriftsteller gelernt, dass Jupiter, der Gott des Tyrannen Diokletian, gar kein Gott war, sondern in Wirklichkeit eine historische menschliche Figur, welche die Ehre des wahren Gottes für sich selbst genommen, also gestohlen hatte. Der hermetische Asclepios, der von

darauf hingewiesen worden, dass der heidnische Autor des Panegyrikums von 313, der früheste Bericht, den wir von der (Sieges)Feier haben, nicht nur jede Erwähnung eines konstantinischen Besuchs auf dem Kapitol an diesem Tag auslässt, sondern auch sagt, dass einige Römer in der Menge Konstantin tadelten, weil er "zu schnell" wieder in den Palast zurückgekehrt war. Dies könnte darauf hindeuten, dass er einige wichtige Geschäfte unerledigt gelassen hatte. Das ganze Szenario ist jedoch kein gültiger Beweis, denn es wurden mehrere gute Argumente für das Gegenteil angeführt; siehe McCormick, *Eternal Victory*, 101 Nr. 93.

⁴⁹² Moralee, *Rome's Holy Mountain*, 32–42

⁴⁹³ In seinem Brief an Sapor erklärt Konstantin, dass er persönlich "mit Abscheu vor dem Blut der Opfer zurückschreckt, vor ihrem fauligen und abscheulichen Geruch" (Konstantin, "Brief an Sapor, König der Perser (324/325 CE)"; erhalten in Eusebius, *Vit. Const.* 4.9-13; Constantine, *Oration of Constantine*, 543)

Lactantius benutzt wurde, hatte enthüllt, dass einige heidnische Monotheisten bereits angefangen hatten zu denken, dass Jupiter, das Oberhaupt des traditionellen römischen Pantheons, in Wirklichkeit nur König der geringeren Gottheiten und dem Höchsten Gott untergeordnet war.⁴⁹⁴ Aber wie kam Konstantin, ein römischer Kaiser, mit der Verweigerung der Teilnahme am traditionellen Kult davon? Hätte das Volk jemals einen Kaiser toleriert, der eine solche Respektlosigkeit gegenüber Gottheiten wie Jupiter zeigte?

Bei seinem triumphalen Einzug in Rom im Jahr 312, dürfen wir nicht vergessen, dass Konstantin nicht nur mit einer Verachtung für Jupiter kam, sondern auch mit einem starken öffentlichen Bekenntnis zum römischen Gott Sol Invictus. Angesichts der vorangegangenen numismatischen und panegyrischen Zeugnisse hatte sich seine Vorliebe für Sol zu diesem Zeitpunkt offensichtlich weit über seine eigene Armee und sein Gefolge hinaus verbreitet. In der Tat mussten die Senatoren, als sie 312 den Bau von Konstantins Bogen organisierten, nicht raten, welcher Gott oder welche religiösen Themen für ihn wichtig waren. Der Gott, den Konstantin die Via Sacra hinunterbrachte, war der bekannte Gott seines eigenen Vaters, des Kaisers Constantius Chlorus, und er war der berühmte Gönner und Beschützer des großen Kaisers Aurelian gewesen, derjenige, dem Aurelian prunkvolle Tempel in Rom gebaut und den Titel "Meister des Römischen Reiches" verliehen hatte.⁴⁹⁵ Als Elagabalus im vorigen Jahrhundert seinen großen Stein aus Syrien nach Rom schleppen ließ, hatte sein Streben nach Monotheismus nicht die Unterstützung dieses großen Erbes genossen. Aber im Jahr 312 war Konstantins Gott unbestreitbar römisch geworden.

Außerdem wissen wir, dass einige heidnische Monotheisten bereits Blutopfer verschmäht hatten zugunsten einer "rationalen" Anbetung. Im hermetischen Asclepius sollte "der eine und einzige Gott durch *noetische* *) Mittel angebetet werden. Tatsächlich ist das Verbrennen von auch nur einem Körnchen Weihrauch beim Beten eine sakrilegische Handlung (*Asclepius* 41)."⁴⁹⁶ Wie Digeser betont, hätte Konstantins Ablehnung von Blutopfern "Neoplatoniker und

⁴⁹⁴ *Ascl.* 19

⁴⁹⁵ MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, 86

⁴⁹⁶ Athanassiadi and Frede, *Pagan Monotheism*, 13; *) *noetisch* bedeutet das Denken und Erkennen von geistigen Dingen.

Hermetiker ebenso erfreut wie Christen."⁴⁹⁷ Simon Corcoran geht sogar so weit zu sagen, dass zu Konstantins Zeiten "für viele Heiden das Opfern kein zentrales Thema [mehr] war, ja, es wurde bereits missbilligt", und er zitiert dafür Porphyrios Argumente in seinem *De abstinentia*.⁴⁹⁸ Meiner Ansicht nach repräsentierte diese Art des Denkens wohl nur eine Minderheit der Römer. Dennoch sehe ich in diesem Licht keinen Grund, warum Konstantin als nicht-christlicher Monotheist nicht schon vor 312 begonnen haben könnte, eine Verachtung für Opfer zu entwickeln.

Konstantins Missachtung der langen [Blut-]Opfertradition, die er bewusst an die Öffentlichkeit trug, hat zweifellos viele überrascht und verärgert. Aber dies war ein Risiko, das er bereit war, einzugehen. Jenseits von Gründen der persönlichen Vorliebe sehe ich ein größeres Unterfangen im Gange. Leithart hat zu Recht darauf hingewiesen, dass "Diokletians Reich auf Opfern aufgebaut war, seine Verfolgungen durch nutz- und wertlose Opfer inspiriert wurden. Sobald er Maxentius besiegt hatte, machte Konstantin deutlich, dass eine neue politische Theologie im Kommen war, eine politische Theologie ohne Opfer".⁴⁹⁹ Aber Konstantin ehrte nicht nur den höchsten Gott mit der "reinen und rationalen Anbetung des goldenen Zeitalters", indem er Blutopfer abschaffte, er beseitigte auch eines der größten Hindernisse für die Einheit zwischen der heidnischen und der christlichen Welt.

Beweise für Verfolgungen?

Unter Konstantin-Forschern ist eine Debatte darüber entbrannt, ob Konstantin, unabhängig von seinen eigenen Gefühlen, jemals ein offizielles Verbot von Opfern in seinem Reich erlassen hat oder nicht. Wenn er es tat, deutet dies darauf hin, dass Konstantin als Christ

⁴⁹⁷ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 169

⁴⁹⁸ Corcoran merkt auch an: "Als Julian 'der Abtrünnige' später verschwenderischen Opfern frönte, hielt sogar sein Bewunderer Ammianus dies für unnötig ostentativ und maßlos" (Corcoran, *From Unholy Madness to Right-Mindedness*", 79-80). Siehe Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 22.12.6-7; 25.4.17

⁴⁹⁹ Leithart, *Defending Constantine*, 66

letztlich eine aggressive "antiheidnische" Haltung einnahm, wie Barnes und andere argumentieren?

Nach einem langen und blutigen Konflikt besiegte Konstantin schließlich im Jahr 324 seinen Mitkaiser Licinius.⁵⁰⁰ Eusebius berichtet uns, dass Konstantin, nachdem er zur totalen Macht über das Reich aufgestiegen war, anschließend römischen Beamten verbot, offiziellen Geschäften mit Opfern voranzugehen.⁵⁰¹ In seinem folgenden Kapitel erinnert Eusebius an eine andere Erklärung Konstantins, die, unabhängig davon, ob er Zugang zum vollständigen Text des angeblichen Edikts hatte oder nicht, der Bischof sicherlich so verstand, dass sie das totale Verbot neuer Kultobjekte und heidnischer Opfer beinhaltete.⁵⁰² Dieser Punkt hat ein wichtiges Substrat für Barnes' Vision des Kaisers als aggressiver Gegner des Heidentums. Barnes' Interpretation von Eusebius ist jedoch heftig angefochten worden.⁵⁰³

Ein Grund, an der Existenz eines konstantinischen Gesetzes zu zweifeln, welches das Opfern völlig verbot und damit die Ausübung des traditionellen Heidentums effektiv gestoppt und sogar die Verfolgung von Heiden gefördert hätte, ist die Tatsache, dass wir kein solches Gesetz im *Codex Theodosianus* aufgezeichnet finden. Ein weiterer Grund steht in Konstantins eigenem Brief an die östlichen

⁵⁰⁰ Bevor Konstantin ihn tötete, könnte Licinius von seinem Schwager zum Monotheismus ermutigt worden sein. "Zweifellos von Konstantin inspiriert", schreibt Odahl, "hatte Licinius auf seiner Reise einen Traum, in dem ihm ein Engel sagte, er solle Hilfe beim 'Höchsten Gott' suchen. [Licinius' Gegner] Maximian hingegen legte ein Gelübde ab, dass er im Falle eines Sieges seiner Truppen die Christen vollständig vernichten würde . . . Vor der Schlacht führte Licinius seine Armee im Gebet zum *Summus Deus*" (Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 120). Obwohl er gemeinsam mit Konstantin im Jahr 313 das so genannte Edikt von Mailand erließ, das den Christen und allen Römern die Freiheit gab, den *Summus Deus* auf ihre eigene Weise zu verehren, scheint seine Toleranz gegenüber den Christen gegen Ende seiner Herrschaft (vielleicht wegen ihrer Verbindung zu seinem Rivalen Konstantin) verloren gegangen zu sein. Laut Eusebius wurden schließlich Christenverfolgungen in seinem Gebiet angeordnet (Eusebius, *Hist. eccl.* 1.3)

⁵⁰¹ Eusebius, *Vit. Const.* 2.44

⁵⁰² Ebd., 245

⁵⁰³ Errington, "Constantine and the Pagans," 309–318

Provinzialen, der ebenfalls von Eusebius zitiert wird.⁵⁰⁴ Datiert auf das Frühjahr oder den Sommer 325, bekräftigt der Brief die Notwendigkeit des Friedens im Römischen Reich, und dass Toleranz sowohl den Christen als auch den Heiden gewährt werden sollte. Konstantin erklärt:

Diejenigen, die im Irrtum sind, wie auch die Gläubigen, sollen die Wohltat des Friedens und der Ruhe freudig annehmen. Denn diese Süße der Gemeinschaft wird wirksam sein, um alle zu verbessern und sie auf den rechten Weg zu bringen. Keiner möge den anderen belästigen; jeder möge das behalten, was seine Seele begehrt, und es praktizieren. Diejenigen, die sich selbst zurückhalten [von der Wahrheit], sollen, wenn sie wollen, ihre Heiligtümer der Falschheit behalten.⁵⁰⁵

Wie bereits angedeutet, reagierte Konstantin in diesem Brief wahrscheinlich auf die örtlich begrenzte Intoleranz gegenüber Heiden, die von übermäßig aggressiven Christen initiiert wurde, die durch ihren jüngsten politischen Erfolg ermutigt, aber nicht ganz zufrieden waren.⁵⁰⁶ Konstantins Botschaft stellt somit einen Appell dar, zu dem weitgehend toleranten Zustand zurückzukehren, den das frühere Edikt von 313 vorsah (das so genannte Edikt von Mailand, das Konstantin gemeinsam mit dem heidnischen Licinius erlassen hatte). Vor allem aber offenbart sich in diesem Brief Konstantins Politik der Konkordanz: Der traditionelle Kultus war weiterhin erlaubt, trotz des Kaisers vehementer Ablehnung. "Denn es ist eine Sache, den Kampf um die Unsterblichkeit freiwillig aufzunehmen", schreibt er, "[es ist] eine andere, ihn mit Strafe zu erzwingen." Weiter sagt er, dass er diese Worte geschrieben hat, um seine Politik öffentlich zu verdeutlichen, "weil ich höre, dass einige Leute sagen, die Tempelbräuche und die Macht der Finsternis seien weggenommen worden. Ich hätte in der Tat allen Menschen genau das geraten, wenn nicht der heftige Widerstand des bösen Irrtums in einigen Seelen übermäßig verankert wäre."⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Eusebius, *Vit. Const.* 2.48–60

⁵⁰⁵ Constantine, "Letter to the Eastern Provincials (324 CE)", erhalten in Eusebius, *Vit. Const.* 2.48–60; Lenski, *Constantine and the Cities*, 232

⁵⁰⁶ Errington, "Constantine and the Pagans," 118

⁵⁰⁷ Constantine, "Letter to the Eastern Provincials (324 n. Chr.)", erhalten in Eusebius, *Vit. Const.* 2.48–60; Drake, *Constantine and the Bishops*, 303

Letztlich "betet[e] er aber, dass auch sie denselben Segen erhalten und so jene herzliche Freude erfahren, die die Einigkeit des Gefühls hervorruft."⁵⁰⁸ In der Tat kann es sein, so schließt Konstantin, "dass die Wiederherstellung der Süße der Gemeinschaft ... sie auf den geraden Weg führen wird".⁵⁰⁹ Wie Drake richtig vermutete, "hatten Gerüchte oder Missverständnisse einige Personen zu der Annahme veranlasst, dass Konstantin gegen heidnische Riten gehandelt hatte oder handeln würde. Um die Sache richtig zu stellen und um Gewalttaten gegen die Tempel zu verhindern oder zu unterbinden, gab Konstantin eine unmissverständliche Erklärung seiner Politik ab."⁵¹⁰ Diese Politik ist sicherlich eine der Eintracht [der Konkordanz], nicht der Intoleranz. All dies spricht stark gegen diejenigen, die so ernsthaft argumentiert haben, dass Konstantin ein aggressiver antiheidnischer "Kreuzzügler" war, der das Heidentum effektiv verbot, indem er die traditionellen Opfer untersagte.

Eusebius' *Lobrede auf Konstantin*, die dem Kaiser am Ende seines Lebens im Jahr 335 gehalten und in einer gemischten Gesellschaft von Heiden und Christen vorgelesen wurde, bekräftigt diese Einschätzung.⁵¹¹ Der Bischof erklärt der Versammlung, dass Konstantins Gott einer ist, dem sich jeder nähern kann, und der tatsächlich von jedem angesprochen wird. Er sagt, dass "die gesamte Familie der Menschheit ... obwohl sie in ihren Meinungen über andere Angelegenheiten verschieden sind, in diesem einzigen Punkt völlig übereinstimmen: den einen und einzigen Gott anzurufen, im Gehorsam gegenüber der Logik, die ihnen eingepflanzt wurde, aus den natürlichen Impulsen ihres eigenen Verstandes."⁵¹² Dies deutet darauf hin, dass Konstantins Gesinnung auch am Ende seiner Regierungszeit in Bezug auf religiöse Toleranz weiterhin die des Lactantius widerspiegelte, da es angeblich öffentlich bekannt war, dass der Kaiser den Monotheismus als die natürlichste und vernünftigste Religion ansah, und somit als eine, die nicht erzwungen werden muss. "Konstantin", sagt Eusebius, "demonstriert einen frommen Geist in jeder Handlung seines Lebens und vermittelt allen seinen Untertanen

⁵⁰⁸ Ebd.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Drake, *Constantine and the Bishops*, 303

⁵¹¹ Für eine Datierung siehe Drake "De Laudibus Constantini", 345-356

⁵¹² Eusebius, *Laud. Const.* 1.3

das Wissen von dem, der jedermanns souveräner Herr ist."⁵¹³ "Und Konstantin kommuniziert dieses Wissen nicht durch den Speer, sondern durch den Hirtenstab. Dieser Kaiser ist kein religiöser Tyrann wie Diokletian. Konstantin nimmt nicht die Rolle des Schlächters ein, sondern die des Hirten des römischen Volkes, der es leitet und beeinflusst durch sein eigenes Beispiel, ihre gottgegebenen Sinne [ihren Verstand] zu benutzen, um mit dem göttlichen Geist zu kommunizieren. Wie Eusebius dem Hof erzählt, hat ihr frommer Kaiser, den er mit einer "strahlenden Sonne" vergleicht, die jeden seiner Untertanen mit ihren Strahlen wohlwollend berührt, das Opfer der erstgeborenen Lämmer durch ein Opfer der menschlichen Seelen gegenüber Gott ersetzt, die "Seelen der Herde, die in seiner Obhut ist, jene vernünftigen Geschöpfe, die er zur Erkenntnis und gerechten Anbetung Gottes führt".⁵¹⁴

Dennoch muss der Rest der Beweise, die von denjenigen angeboten werden, die glauben, dass Konstantin ein antiheidnischer Tyrann gewesen sei, sorgfältig geprüft werden. Es trifft zu, dass Eusebius einen Katalog von Konstantins Aktionen gegen heidnische Stätten und Rituale liefert, einschließlich der Reinigung eines zukünftigen Kirchengeländes von Elementen des Aphrodite-Kults⁵¹⁵ und der Schließung der kultischen Prostitution in Phönizien sowie bestimmter Heilungsrituale in Kilikien.⁵¹⁶ Aber wenn Eusebius diese Bewegungen gegen spezifische heidnische Örtlichkeiten und Praktiken erzählt, wird kein allgemeines Gesetz gegen Opfer erwähnt, und auf jeden Fall hätte ein solches Gesetz nicht alle diese Aktionen gerechtfertigt.⁵¹⁷ Konstantins Aktivitäten können daher auf verschiedene Weise interpretiert werden: Zum Beispiel könnten mehrere dieser Fälle lokale kommunale Probleme oder Fragen des Geschmacks und des öffentlichen Anstands widerspiegeln.⁵¹⁸ Es ist interessant, dass Eusebius sagt, Konstantins Entscheidung, einen rituellen Prostitutionskomplex zu schließen, habe die lokalen Bürger gelehrt, "Selbstbeherrschung zu üben."⁵¹⁹ Ständen faktisch Fragen der Moral

⁵¹³ Eusebius, *Laud. Const.* 5.8

⁵¹⁴ Eusebius, *Orat.* 2.6, 3.4

⁵¹⁵ Eusebius, *Vit. Const.*, 3.26

⁵¹⁶ *Ebd.*, 3.55-58

⁵¹⁷ Errington, "Constantine and the Pagans," 313

⁵¹⁸ *Ebd.*, 317

⁵¹⁹ Eusebius, *Vit. Const.*, 3.55.5

und des Anstands und andere bürgerliche Belange im Mittelpunkt von Konstantins Handeln und nicht rivalisierende Doktrinen über Gott? In diesem Licht betrachtet und wie T. G. Elliott und R. Errington geschickt konstatiert haben, scheint es, dass Eusebius mit seinem Hinweis auf ein totales Opferverbot mit Absicht einen falschen Eindruck von Konstantins realer und "langfristiger" Politik erwecken wollte.⁵²⁰

Spätere Verweise auf die Politik Konstantins waren ebenfalls wichtig für diese Debatte. Zum Beispiel hielt Libanius, ein Heide, geboren 314, im Jahr 386 ein großes Plädoyer an den Kaiser Theodosius für den Erhalt heidnischer Tempel. Hier reflektiert Libanius positiv über den allgemeinen Frieden von Konstantins Herrschaft und sagt schließlich, dass Konstantin "absolut keine Änderungen an den traditionellen Formen der Anbetung vornahm".⁵²¹ Er gibt zwar zu, dass Konstantin die Schatzkammern der heidnischen Tempel plünderte, um seine neue Stadt Konstantinopel zu bauen, aber Libanius bestätigt dennoch, dass die Tempelrituale weitergeführt wurden.⁵²² Barnes kommt jedoch zu dem Schluss, dass Libanius einfach gelogen hat, indem er seinen eigenen Hinweis in seiner Autobiographie auf einen Onkel des Crispinus von Herakleia zitiert. Dieser habe "durch sein ostentatives Heidentum den Tod riskiert und 'jenes böse Gesetz und seinen ungläubigen Gesetzgeber verhöhnt'".⁵²³ Doch bezieht sich dies auf ein Gesetz von Konstantin oder auf ein Gesetz dieser Art, das später von seinen Söhnen Constans und Constantius II. im Jahr 341 erlassen wurde? Im Jahr 341 stellten die beiden Brüder nämlich ihr eigenes totales Opferverbot in Kraft, sicherlich nur als Verstärkung des Gesetzes ihres Vaters.⁵²⁴ Auf den ersten Blick erscheint dies als ein guter Beweis dafür, dass ein solches Verbot tatsächlich von Konstantin erlassen worden sei. Aber wenn dies der Fall gewesen wäre, dann war Konstantins ursprüngliches Verbot anscheinend nicht sehr wirkungsvoll durchgesetzt worden, wie das Bedürfnis seiner Söhne Constans und Constantius II nahelegt,

⁵²⁰ Elliott, "Eusebian Frauds," 169; Errington, "Constantine and the Pagans," 315

⁵²¹ Libanius, *Autobiography*, Orat. 30.6; Bradbury, "Constantine and the Problem," 120–39

⁵²² Libanius, *Autobiography*, Orat. 30.6

⁵²³ Barnes, *Constantine*, 6

⁵²⁴ *Codex Theodosianus*, 16.10.2

dieses reichsweite Opferverbot zu bekräftigen, und zwar in der schärfsten und klarsten Sprache. Selbst wenn ein totales Verbot tatsächlich irgendwann im Jahr 324 von Konstantin unterzeichnet worden wäre, könnte es nur ein paar Monate gedauert haben, bevor es durch den *Brief an die östlichen Provinzialen* "stillschweigend ersetzt" wurde.⁵²⁵ Constans und Constantius II waren viel eher bereit als ihr Vater, die heidnische Welt öffentlich abzulehnen; sie könnten die Befehle ihres Vaters auch zitiert haben. Schließlich hatte Libanius in seinem Plädoyer an Theodosius Konstantins öffentliches Auftreten offensichtlich als nützlich empfunden, um Theodosius zu einer ähnlichen Politik der Toleranz gegenüber dem Heidentum zu ermutigen. Constans und Constantius II sowie Eusebius hingegen "benutzten Konstantin als rhetorisches Mittel, um gegen das Heidentum gerichtete Programme zu unterstützen. Dieser Sachverhalt macht es schwierig zu wissen, welcher Autorität man trauen kann".⁵²⁶

Die meisten modernen Gelehrten sind letztlich zu dem Schluss gekommen, dass Eusebius in seiner Beschreibung des totalen Verbots neuer Kultobjekte und Opfer durch Konstantin "auf der Grundlage isolierter Angriffe auf heidnische Kulte verallgemeinert" habe.⁵²⁷ So glauben die meisten Gelehrten, dass Konstantin während seiner gesamten Regierungszeit sein Programm religiöser Toleranz fortsetzte, wenngleich er es auch vielleicht von Zeit zu Zeit infolge seiner Ungeduld und Leidenschaft unterbrochen haben mag.

Aber was ist mit Kevin Wilkinsons Beweisen von *Palladas*, die Barnes so enthusiastisch einsetzte, um sein im Wesentlichen Eusebianisches Porträt von Konstantin als einem *christlichen* Kaiser, der stolz gegen die heidnische Welt marschierte, zu rechtfertigen?⁵²⁸ Wilkinson hatte argumentiert, dass einige der Schriften von *Palladas*, einem heidnischen griechischen Epigrammatiker, entgegen der vorherrschenden Meinung zwischen 325-335 verfasst wurden, und dass sie repräsentativ für die allgemeine heidnische Trauer über den Sieg des Christentums in Konstantins Reich sein müssen.⁵²⁹ Der Heide *Palladas* schreibt: "Wir Hellenen sind zu Asche reduzierte Männer,

⁵²⁵ Errington, "Constantine and the Pagans," 315

⁵²⁶ Lenski, Constantine and the Cities, 232

⁵²⁷ Bradbury, "Constantine and the Problem," 122

⁵²⁸ Barnes, *Constantine*, 16

⁵²⁹ Wilkinson, "Palladas and the Age of Constantine," 36-60

die sich an die mit den Toten begrabenen Hoffnungen festhalten; denn alles ist auf den Kopf gestellt worden".⁵³⁰ Barnes nimmt dies so auf, dass die traditionelle heidnische Religion im Wesentlichen "bereits unter Konstantins ernsthaftem Angriff" auf das Heidentum "untergegangen" war.⁵³¹

Einige Gelehrte zweifelten jedoch an Wilkinson's Beweisen sowie an seiner Behauptung, die Palladas in die Zeit Konstantins zurückdatierte, und "stellten ihn viel weniger stark dar als Wilkinson selbst".⁵³² Ungeachtet dessen hat das alles überraschend wenig Gewicht für die grundlegende These dieses Buches. Selbst wenn es wahr wäre, dass Konstantin ein bedeutendes und sogar dauerhaftes Verbot neuer Götzen und traditioneller Opfer erlassen hat, was bei Heiden wie *Palladas* offenkundig Bestürzung hervorrief, könnten solche Änderungen immer noch in ein konstantinisches Streben nach einem universellem Monotheismus passen: Seine Ablehnung von Kultgötzen wäre verständlich im Lichte des anikonischen Geistes, der den jüdischen, christlichen und den heidnischen Monotheismus (wenigstens einiger Stämme) antrieb. Seine Beseitigung des Blutopfers war eine riskante, aber notwendige Massnahme. Mit ihr konnte das Haupthindernis ausgelöscht werden, das die Einheit zwischen Christen und Heiden verhinderte. Wiederum hätte Konstantins Verbot von Blutopfern "Neoplatoniker und Hermetiker ebenso erfreut wie Christen".⁵³³ So könnte Konstantin die heidnische Welt schrittweise von ihren niederen Anhängseln gereinigt haben, die vor langer Zeit in Unwissenheit erworben wurden und nun im Licht der Wiederherstellung der wahren Religion unangemessen erschienen. Digeser weist darauf hin, dass "nichts in den Definitionen von Toleranz oder Konkordanz von einem Staat verlangt, alles Religiöse zu erlauben, das er für schädlich hält. Selbst die liberaleren Verfassungen können einige Sanktionen gegen die Religion rechtfertigen: Die Verfassung der Vereinigten Staaten garantiert die Religionsfreiheit, aber diese Garantie schützt nicht jede Praxis oder

⁵³⁰ Palladas, *Anth. Gr.* 10.90; Wilkinson, "Palladas and the Age of Constantine," 36–60

⁵³¹ Barnes, *Constantine*, 16

⁵³² Dijkstra, Review of *New Epigrams of Palladas*, 370–73

⁵³³ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 169

Handlung, die als religiös bezeichnet wird."⁵³⁴ Tatsächlich ist es zum Beispiel dem mormonischen Fundamentalismus erlaubt, in den Vereinigten Staaten zu existieren, aber seine polygamen Praktiken sind es nicht. Digeser schlussfolgerte: "[Konstantins] Gesetzgebung versuchte, den Monotheismus, insbesondere das Christentum, zu fördern, ohne den Polytheisten die Möglichkeit zu nehmen, ihre Praktiken fortzusetzen, aber einige Dinge wurden nun als schädlich angesehen, die es in der Vergangenheit nicht gewesen waren".⁵³⁵ Würden bestimmte traditionelle heidnische Riten entfernt, wäre die Bestürzung gewisser traditioneller Heiden wie *Palladas* sicher nicht überraschend.

Sollte Konstantin während seiner Herrschaft die heidnische Welt vollständig abgelehnt haben - was ich für nachweislich falsch halte - gibt es noch eine andere Möglichkeit, eine solche Schlussfolgerung mit unserer allgemeinen These über das Streben des Kaisers nach universellem Monotheismus in Einklang zu bringen. Konstantin, schockiert von der christlichen Intoleranz, die sich in den Donatistischen und Arianischen Kontroversen zwischen 313-324 zeigte, könnte seine eigene christliche Theologie noch verschärft haben. Er könnte gleichzeitig zu der Überzeugung gelangt sein, dass sein anfänglicher religiöser Spielraum und seine Hoffnungen, dass die Bischöfe als Leuchtfeuer für die wahre Religion fungieren würden, keine ausreichenden Kräfte für Veränderungen waren. Er hätte die Dinge selbst in die Hand nehmen und versuchen können, die Bekehrung des Reiches zum Monotheismus zu beschleunigen – schon 324, durch einen progressiven christlichen Monotheismus. Sollten wir entdecken, dass Konstantin tatsächlich ein aufrichtiger und orthodoxer Christ war, dessen Änderungen in der Politik wir als eine totale Ablehnung der heidnischen Welt (einschließlich des heidnischen Monotheismus) zu interpretieren gezwungen sind, würde das immer noch nicht ausschließen, dass sein heidnischer Monotheismus und andererseits seine Suche nach einem ursprünglichen Monotheismus die eigentliche Motivation für Konstantins Umarmung des Christentums waren.

⁵³⁴ Ebd., 119

⁵³⁵ Ebd., 128

Am Ende dieser Überlegungen kann unsere zentrale These über die Gründe für Konstantins Bekehrung fest neben einer Vielzahl von Interpretationen seiner späteren Politik in Bezug auf Götzendienst und Opferriten stehen. Auf der einen Seite, wenn ein für alle Mal bewiesen wäre, dass Konstantin keine signifikanten Änderungen im heidnischen Kult im Römischen Reich vornahm, könnte dies nur repräsentativ für seine Überzeugung (und die des Lactantius) sein, dass die Welt nicht zum Monotheismus gezwungen werden sollte. Auf der anderen Seite, wenn es bewiesen ist, dass er tatsächlich weitreichende Änderungen am heidnischen Kult vornahm, würde dies die Plausibilität eines konstantinischen Strebens nach einem monotheistischen Staat immer noch sehr wenig beeinflussen, obwohl der von Christen und Heiden unterstützt wurde. So etwas würde bedeutende und beispiellose Reformen erfordern, und diese Reformen würden zweifellos durch Experimente und Kompromisse zustande kommen. Angebliche politische Veränderung(en) bezüglich traditioneller heidnischer Riten [vor allem in der älteren Literatur als Konstantinische Wende bezeichnet, Anm. d. Ü.] die zwischen 324-325 stattfand, könnte in diesem Licht gelesen werden.

Unsere These über den Monotheismus und die Gründe für Konstantins Bekehrung übersteht diese spezielle Debatte unbeschadet. Wir dürfen letztlich nicht den Fehler machen, zu denken, wie es einige ernsthafte und brillante Gelehrte getan haben, dass die öffentlichen Aktionen gegen das traditionelle Heidentum - seine Heiligtümer, seine Götzen und seine Blutopfer - unwiderlegbar beweisen, dass Konstantin mit seiner Hinwendung zum Christentum sich und das Imperium Romanum vollständig von der heidnischen Welt löste. Für Konstantin hatte diese Welt immer noch viel zu bieten und zu bewundern.

10. Konstantin, der Christ

Was bedeutet es, zu einer Religion zu konvertieren? Zu Beginn dieses Buches betrachteten wir A. D. Nocks Definition der Konversion als "die Neuorientierung der Seele eines Individuums, seine bewusste Hinwendung von der Gleichgültigkeit oder von einer früheren Form der Frömmigkeit zu einer anderen, eine Hinwendung, die das Bewusstsein impliziert, dass das Alte falsch war und das Neue richtig ist".⁵³⁶ Gegenwärtig scheint es wenig Grund zu geben, nach einer besseren Definition zu suchen, aber wir müssen vorsichtig sein, mit welchem psychologischen Modell der religiösen Konversion wir sie verbinden. Nähmen wir das ältere Paradigma an, würden wir im Leben Konstantins vergeblich nach "einer plötzlichen 180-Grad-Wende in der religiösen Anschauung" suchen.⁵³⁷ Unsere zeitgenössische Definition von Bekehrung erlaubt uns jedoch, Konstantins Erfahrung mit dem Christentum als eine ausgedehnte Suche nach Sinn zu erkennen. Wie wir in den vorangegangenen Kapiteln gesehen haben, gibt es keinen Beweis dafür, dass Konstantin nach seiner angeblichen Vision im Jahr 312 dem heidnischen Monotheismus unmittelbar den Rücken gekehrt hat, und daher ist es nicht hilfreich, seine berichtete Erfahrung in jenem Jahr als eine abrupte Rechts-um-Kehrt-Wende von 180-Grad, von "einer früheren Form der Frömmigkeit zu einer anderen," mit "dem Bewusstsein, dass das Alte falsch war und das Neue richtig ist" zu identifizieren. Jedoch um festzustellen, ob es so angemessen ist, wie es scheint, Konstantins Konversion zum Christentum als eine "allmähliche Bekehrung" zu darzustellen, bedarf es mehrerer Überlegungen. Wir müssen zunächst feststellen, dass Menschen in der Spätantike in der Lage waren, sich eine solche religiöse Erfahrung der Umkehr vorzustellen; und wir müssen darüber hinaus mehr als einen Wendepunkt in Konstantins Glaubensleben beobachten, um eine Reihe von Erweckungen oder Erleuchtungen zu etablieren; und schließlich müssen wir einen Endpunkt für den Bekehrungsprozess ausfindig machen, einen Punkt, an dem er wirklich sein früheres Leben als Heide aufgegeben hatte und sich fortan der christlichen Gemeinschaft anschloss.

⁵³⁶ Nock, *Conversion*, 7. Siehe Kp. 2 dieses Buches.

⁵³⁷ Drake, *Constantine and the Bishops*, 187

Das zeitgenössische Paradigma im 4. Jahrhundert

Lactantius' Konzept der Bekehrung hat eine große Affinität zu dem Konzept der "schrittweisen Bekehrung", das als zeitgenössisches psychologisches Musterbeispiel so oft diskutiert worden ist. Wie schon bemerkt wurde, war für Lactantius "die Bekehrung kein plötzliches Ereignis, sondern eine Reihe von Schritten der Erleuchtung".⁵³⁸ Diese seriellen Erweckungen führen schließlich zu einer dramatischen Veränderung, aber da "es viele Stufen sind, durch die man zum Wohnsitz der Wahrheit gelangt", schreibt Lactantius, "ist es für niemanden leicht, zum höchsten Ort emporgetragen zu werden, ganz gleich für wen." Er fährt fort:

Nun, der erste Schritt ist, sich bewusst zu werden, dass es unwahre Religionen gibt. Die pietätlose Anbetung von Dingen, die von Menschenhand gemacht sind, ist aufzugeben; der zweite Schritt ist sicherlich, mit der vernünftigen Seele festzustellen, dass es einen einzigen größten Gott gibt ... der dritte ist, seinen Diener und Gesandten kennenzulernen, den er auf der Erde beauftragt hat.⁵³⁹

Auf diese Weise war Lactantius in der Lage, alle Römer nicht nur als potenzielle Christen zu sehen, sondern tatsächlich viele Römer als bereits irgendwo im Prozess des Christwerdens befindlich zu erachten.⁵⁴⁰ Heidnische Monotheisten wie die Hermetiker, wären nach seiner Meinung also sehr nahe daran, Christen zu sein, denn sie "brauchten nur noch zuzugeben, dass die Gestalt, die sie gelernt hatten, Hermes zu nennen, in Wirklichkeit Christus war".⁵⁴¹ Um von Lactantius als wahrer Christ anerkannt zu werden, müsste diese Person natürlich zumindest dem Götzendienst, der Anbetung vieler Gottheiten und den Kultopfern abschwören. Interessanterweise hätten die Hermetiker bereits einen ähnlichen Weg beschritten, als sie in ihrer eigenen Religion vorankamen: Im *Asclepios* erfahren wir, dass der Hermetismus eine gewisse Verachtung für das Darbringen von

⁵³⁸ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 78

⁵³⁹ Lactantius, *Wrath of God*, 2.1–2; Digeser, *Making of a Christian Empire*, 79

⁵⁴⁰ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 79

⁵⁴¹ Ebd., 83

Weihrauch und Opfern an Gott gezeigt hatte.⁵⁴² "Es ist auch wahrscheinlich", sagt Digeser, "dass Hermetiker lernen konnten, anders über diese 'Götter' zu denken, während des Fortschritts zur *Gnosis*. Während Eingeweihte sich immer mehr auf ihre Beziehung zu dem Einen konzentrieren, konnten sie lernen, ... dass es falsch ist, eine Vielzahl von Göttern zu verehren."⁵⁴³ "Es ist schließlich sehr gut möglich, " wie Digeser argumentiert, dass "Lactantius jene Hermetiker als christlich betrachtete, die Christus als eine Inkarnation von Hermes-Thoth, dem *Logos*, sahen."⁵⁴⁴

Lactantius' Konzept der schrittweisen Bekehrung, dass er in seinen Schriften präsentiert, scheint eine Verschiebung weg von früheren Vorstellungen der christlichen Konversion darzustellen, wie sie durch die dramatische und plötzliche Bekehrung des Apostels Paulus im Neuen Testament mehrfach erzählt wurde. Darin gleicht sie anderen zeitgenössischen Paradigmen.⁵⁴⁵ Wie Digeser beobachtet: "Obwohl Konvertiten in der Antike eine Vielzahl von Situationen erlebt haben müssen, die sie zum Christentum führten, verstanden die meisten christlichen Autoren vor Lactantius die Bekehrung als eine

⁵⁴² *Ascl. 41.1-5*

⁵⁴³ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 70; siehe auch C.H. X, 24; *Ascl.* 38. In der Hermetik steht der Mensch in der göttlichen Hierarchie über den Göttern, und dies wird durch die Fähigkeit des Menschen belegt, tatsächlich die göttliche Essenz herabzurufen, um materielle Götzen zu füllen und sie in lebende Götter zu verwandeln. Der Mensch steht über den Göttern, weil er die größte Schöpfung des Höchsten Gottes ist und [selbst] ein Schöpfer von Göttern ist.

⁵⁴⁴ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 83, Hervorhebung durch die Autorin.

⁵⁴⁵ "In der Apostelgeschichte des Lukas wird die Bekehrung als ein Geschenk Gottes verstanden, weil sie als Reaktion auf ein außergewöhnliches Ereignis geschieht (2,1-4,4) ... der Verfasser einer Clemens zugeschriebenen Predigt wurde Zeuge, wie ein Christ ein Wunder vollbrachte, und wollte dieser Person nacheifern (*Hom. Clem.* 7.8). Diese Bilder des plötzlichen Wandels setzen sich in der Literatur der lateinischen Kirche fort. [Während] die griechischen Autoren die Rolle der rationalen Argumentation betonen, kann ihr üblicher Gebrauch der *Protreptik* [= Aufmunterung, Ermahnung zum Studium] zeigen, dass sie die Bekehrung eher als Ausübung einer Wahl oder Abgabe eines Urteils sahen als einen Prozess der allmählichen Transformation" (Digeser, *Making of a Christian Empire*, 80-81).

unmittelbare, rapide Veränderung, die durch einen Akt Gottes herbeigeführt wurde, nicht als eine allmähliche Erleuchtung."⁵⁴⁶ Interessanterweise sahen demgegenüber sowohl Lactantius als auch "Hermetiker und Neoplatoniker drei Stufen vor, um die *Gnosis* zu erreichen und mit Gott eins zu werden"⁵⁴⁷ und "diese Ähnlichkeiten ... sind vor allem deshalb interessant, weil sich die *Divinae Institutiones* in dieser Hinsicht von allen früheren Schriften über den Bekehrungsvorgang unterscheiden."⁵⁴⁸

Lactantius stellt auch eine Veränderung der Bedeutung gegenüber früheren christlichen Autoren dar, indem er behauptet, dass die Bekehrung (unter den richtigen Bedingungen) individuell durch die natürliche Vernunft des Menschen erreicht werden kann.⁵⁴⁹ Wunder, Exorzismen, Visionen oder solche göttlichen "Schauspiele" sind für Lactantius keine notwendigen Elemente des Bekehrungsprozesses. Generell geht er davon aus, dass fromme Heiden durch ein bewusstes Streben und Sehnen - durch eine individuelle Suche nach Gott - zur Wahrheit kommen werden. Da der Monotheismus inhärent rational ist und eine wahre Bekehrung einen bewussten Akt des freien Willens, ja, eine Reihe solcher Akte, beinhalten muss, sind gemäss Lactantius Gewalt oder jede Art von Zwang kein akzeptables Mittel der Evangelisation. Die wahre und gute Religion muss durch "Worte und nicht durch Wunden" verwirklicht werden, sagt er. So "lehren wir [Christen], wir beweisen, wir erklären".⁵⁵⁰

Diese theologischen Richtlinien bilden die Grundlage für Lactantius' Politik der Konkordanz [des Einvernehmens, der Eintracht], die er für den in seinen *Divinae Institutiones* beschriebenen monotheistischen Staat vorschlägt, theologische Standards, die auch die Basis der Religionspolitik Konstantins bilden sollten.

⁵⁴⁶ Digeser, *Making of a Christian Empire*, 80

⁵⁴⁷ Ebd., 81, Hervorhebung durch die Autorin.

⁵⁴⁸ Ebd., 83

⁵⁴⁹ Ebd., 89

⁵⁵⁰ Lactantius, *Inst.* 5.19.8, 14

Die Transition – der Übergang

Peter Leithart behauptete in seiner Polemik von 2010 kurz und bündig, dass das, was Konstantin im Jahr 312 widerfuhr, "eine religiöse Bekehrung" war.⁵⁵¹ Ebenso sagt Charles Odahl, der über die Erkenntnis des Kaisers nachdenkt, dass der christliche Gott der *Summus Deus* war, dass es "in diesem Moment" war, dass Konstantin ein christlicher Konvertit wurde.⁵⁵² Die Beweise erlauben es uns jedoch nicht, die Bekehrung des Kaisers auf eine einzige Nacht im Oktober oder sogar auf das Jahr 312 zu beschränken. Wie die Fakten zeigen, lebte der Kaiser nach seinem Sieg an der Milvischen Brücke jahrzehntelang ein Leben in zwei Welten.

Nach dem Jahr 312 erkennt man klar, dass Konstantin sich dem traditionellen Heidentum nicht völlig verschlossen hatte. Ein berühmter Beleg aus dem Jahr 320 ist seine fortgesetzte Praxis heidnischer *Haruspices*, d.h. seine Zustimmung zur rituellen Untersuchung der Eingeweide von Opfertieren und um Blitzschläge vorauszusagen oder zu deuten.⁵⁵³ Zwar scheint das Christentum schon in den Jahren nach 312 in signifikanter Weise in seine Politik eingeflossen zu sein: Gladiatorenspiele wurden abgeschafft; christlichen Führern wurden Rechte zugestanden, die in früheren Zeiten nur heidnische Priester genossen hatten; Geschenke und Bauprojekte zugunsten der Christen gab es im Überfluss. Und schließlich zeichnete sich in seiner Politik eine neue Haltung gegenüber dem herkömmlichen Heidentum ab: kaiserliche Baugelder wurden zum Beispiel für christliche Projekte verwendet und dagegen dem Bau neuer heidnischer Tempel vorenthalten.⁵⁵⁴ Aber Konstantin tolerierte offensichtlich weiterhin heidnische Opfer (obschon er seine persönliche Abneigung gegen Opfer kundtat).⁵⁵⁵ Es ist wahr, dass er gelegentlich mehrere heidnische Stätten plünderte und permanent verschloss,⁵⁵⁶ aber die Plünderungen hatten möglicherweise weniger mit dem Christentum zu tun als vielmehr mit der Beschaffung von

⁵⁵¹ Leithart, *Defending Constantine*, 96

⁵⁵² Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, 106, 117

⁵⁵³ Lenski, *Constantine and the Cities*, 232

⁵⁵⁴ Gerberding and Cruz, *Medieval Worlds*, 28

⁵⁵⁵ Brown, *Rise of Christendom*, 60. Siehe Constantine's "Letter to Macarius (325 CE)," erhalten in Eusebius, *Vit. Const.* 3.53

⁵⁵⁶ MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*

Geld für den Bau von Konstantinopel.⁵⁵⁷ Wie beobachtet wurde, "waren auch andere heidnische Kaiser bereit gewesen, aus Edelmetallen gefertigte Statuen einzuschmelzen, um Armeen oder Paläste zu bezahlen".⁵⁵⁸ Es ist wahrscheinlich naheliegend, dass Konstantin Statuen zerstörte, sie zu Gold- und Silberbarren eingeschmolzen hat, andererseits aber die Messing-, Holz- und Marmorstatuen in Ruhe ließ und sie sogar zur Dekoration seiner neuen Stadt einsetzte.

Als im Jahr 330 Konstantinopel eingeweiht wurde, lud man die Göttin Tyche offiziell ein, in der Stadt zu wohnen. Mehrere prominente Heiden und Philosophen waren anwesend. Und Konstantin schmückte eine weitere Statue von sich selbst mit der Sonnensymbolik des Sol Invictus. Er gab sich selbst die Strahlenkrone und stellte die Statue auf die große Säule im Forum der Stadt. Obwohl Eusebius berichtet, dass Konstantinopel eine rein christliche Stadt und völlig ohne heidnische Tempel und Statuen war, wies die Stadt doch heidnische Elemente auf.⁵⁵⁹ Wilkinson beobachtet eine Reihe solcher Elemente, von den "quasi-heidnischen Denkmälern wie dem neuen Tychaion, über die Präsentation von Victoria und anderen konventionellen Figuren, bis hin zum Helios-Bildnis von Konstantins Statue auf dem Forum. Das Vorhandensein dieser und ähnlicher Merkmale kann nicht geleugnet werden und scheint der Behauptung des Eusebius zu widersprechen." In der Tat, wie Wilkinson schlussfolgert, "wenn 'heidnisch' und 'christlich' als reine Kategorien zu behandeln sind, dann kann es keinen Zweifel daran geben, dass Konstantinopel ein 'gemischtes' oder sogar 'widersprüchliches' religiöses Umfeld enthielt".⁵⁶⁰ Wilkinson bemerkte auch den Vorschlag von Krautheimer, dass "weil Konstantin selbst bekennend christlich war, alles, was er im Bereich der öffentlichen Religion in seiner Stadt befürwortete, zwangsläufig auch christlich sein musste".⁵⁶¹

Nichtsdestotrotz ist es wahr, dass Konstantins öffentliches Interesse an den traditionellen Gottheiten des römischen Pantheons um 317

⁵⁵⁷ Kirsch, *God Against the Gods*, 184

⁵⁵⁸ Ebd.

⁵⁵⁹ Eusebius, *Vit. Const.* 3.47

⁵⁶⁰ Wilkinson, "Palladas and the Foundation," 193–194. Siehe Richard Krautheimer, *Three Christian Capitals*, 60–67

⁵⁶¹ Wilkinson, "Palladas and the Foundation," 194

sichtlich abgenommen hatte, was durch ihr Verschwinden von seinen Münzen in und nach diesem Jahr belegt wird, während Sol Invictus bis 325 auf seinen Münzen noch blieb, bis dann auch er verschwand. Sol wurde schließlich durch Bilder ersetzt, die Konstantin selbst betonten, der oft mit Blick gen Himmel gezeigt wurde, und durch die feierliche Symbolik des römischen Staates.⁵⁶² Stephenson bemerkt, dass "das Verschwinden von Sol daher so allmählich war wie Konstantins Bekehrung und erst in seinem letzten Jahrzehnt (der Regierung) absolut wurde".⁵⁶³ Spätestens 325, während er Platon in vielen Punkten der Lehre lobt, kann man ihn dabei ertappen, wie er Platon dafür kritisiert, dass er "eine Vielzahl von Göttern einführt, denen er jeweils bestimmte Formen zuweist".⁵⁶⁴ Es ist daher anzuerkennen, dass Barnes in gewisser Hinsicht Recht hatte: Konstantin bewegte sich tatsächlich vom [heidnischen] solaren Monotheismus zum Christentum und zum Anikonismus und nahm eine immer weniger freundliche Haltung gegenüber der traditionellen Religion ein. Aber diese Aussage erfordert etwas mehr Nuancierung: Konstantin scheint sich vom [heidnischen] Sonnen-Monotheismus zum christianisierten solaren Monotheismus um 312 und zu einer exklusiveren Form dieses christianisierten solaren Monotheismus um 317 entwickelt zu haben. Im Jahr 324 scheint er in den christlichen Aspekten seiner Theologie bis zu dem Punkt vorgedrungen zu sein, an dem er begann, den traditionellen Kultus offen zu verachten, obwohl er vielleicht, wie ich vermute, immer noch davon überzeugt war, dass der heidnische und der christliche Monotheismus im Grunde doch kompatibel seien.

Es kann durchaus sein, dass ein Sonnenmonotheist wie Konstantin schrittweise zu der Einsicht gelangte, dass sogar bestimmte römische Sonnengottheiten, die er einst verehrt hatte, wie Apollo, verworfen werden sollten, während bestimmte andere Inkarnationen, wie Sol Invictus, weiterhin mit dem höchsten Gott identifiziert werden sollten. Warwick Ball sagt uns in der Tat, dass, während im 3. Jahrhundert

⁵⁶² Lenski, *Constantine and the Cities*, 38. Es ist möglich, dass Konstantins Blick gen Himmel seine tiefe Verbundenheit mit der Höchsten Gottheit symbolisieren sollte.

⁵⁶³ Stephenson, *Constantine*, 173-74. Ob dies als "absolute" Bekehrung zu qualifizieren ist, ist natürlich völlig umstritten.

⁵⁶⁴ Constantine, *Orat.* 9

Sol, Apollo und Mithras manchmal austauschbar waren, "unter Konstantin Sol als oberster Gott auftauchte".⁵⁶⁵ Wiederum im Licht der numismatischen Beweise scheint diese Degradierung oder sogar Auslöschung anderer traditioneller Sonnengottheiten wie Apollo in Konstantins Theologie um 317 stattgefunden zu haben. Während dieser Schritt durch den zunehmenden Einfluss des Christentums auf seine Doktrinen gefördert worden sein mag, wissen wir, dass Konstantin nicht der erste römische Monotheist war, der dies tat. Bereits im 2. Jh. n. Chr. lesen wir von einem Heiden namens Theophilus, der einst zum Orakel des Apollo in Claros reiste, um sich nach dem höchsten Gott zu erkundigen, und dort fragte er Apollo, vielleicht etwas unbesonnen: "Bist du, oder ist ein anderer, Gott?" Darauf antwortete Apollo bescheiden: "Aus sich selbst geboren, ungelehrt, mutterlos, unbeweglich, nicht in einem Namen enthalten, sondern viele Namen tragend, im Feuer wohnend - das ist Gott. Wir Engel sind nur ein Teilchen dieses Gottes."⁵⁶⁶ Später bekennt Apollo, dass er selbst, Seite an Seite mit den Menschen, "den König des Himmels" anbetet, und dass er dies "gemäß der Tradition" tut.⁵⁶⁷ Im Hinblick auf Apollos Selbstidentifikation sowohl als "Teilchen des einen Gottes" als auch als "Engel, der Gott untergeordnet ist", ist es unklar, ob wir sie als völlig getrennte Wesen denken oder sie uns im Sinne des monotheistischen Emanationismus vorstellen sollen. Nichtsdestoweniger bezeichnen auch die Griechischen Magischen Papyri [PGM] aus den ersten drei Jahrhunderten Apollo als den "ersten Engel" Gottes und identifizieren ihn mit den biblischen Engeln Michael und Gabriel.⁵⁶⁸ Trotz Konstantins zunehmender Bevorzugung von Sol gegenüber Apollo wissen wir, dass die heidnische Vision des Kaisers im Jahr 310, die vom Panegyriker von 311 als eine Vision von Apollo interpretiert wurde, für Konstantin weiterhin wichtig war, wie seine konsequente Selbstdarstellung als Sonnengott beweist. Dessen ungeachtet scheint er seinen

⁵⁶⁵ Ball, *Rome in the East*, 444

⁵⁶⁶ Zitat aus Athanassiadi, *Mutations of Hellenism*, 60

⁵⁶⁷ Athanassiadi, *Mutations of Hellenism*, 60

⁵⁶⁸ *Greek Magical Papyri*, 1.300. Siehe Pachoumi, *Concepts of the Divine*, 103. [Möglicherweise besteht ein Zusammenhang mit Apg. 19,19; 1 Tim 5,13, gr. *periergos* - magische oder vorwitzige Künste. Anm. d. Ü.]

Monotheismus während seiner gesamten Karriere weiter zu verdeutlichen.

In Anbetracht seiner öffentlichen Kritik an Platon wegen der Einführung einer Vielzahl von Göttern scheint es richtig, Konstantins Monotheismus in seinem letzten Jahrzehnt als ein Bestreben zu identifizieren, das an der Existenz des nur einen Gottes festhält. In seiner *Oratio* (ca. 325) argumentiert er energisch gegen die herkömmlichen Götter, mit der Begründung, dass "sie Krieg führen, der Macht des Schicksals unterworfen sind und den Verlust ihrer eigenen Kinder beklagen" - alles Beweise für ihre Machtlosigkeit und "ihre Unfähigkeit, nicht nur Fremden nicht zu helfen, sondern auch denen nicht, die ihnen am meisten am Herzen liegen".⁵⁶⁹ In Bezug auf jene Heiden, die versuchen, ihre jüngste Verfolgung von Christen als Taten zu rechtfertigen, die zu Ehren der Götter geschehen, sagt Konstantin: "*Welche Götter sind das? Oder welche würdige Vorstellung habt ihr von der göttlichen Natur? Glaubst du, dass die Götter zornigen Leidenschaften unterworfen sind wie ihr selbst? Wäre es so, dann wäre es besser für dich gewesen, dich über ihre bizarre Entschlossenheit zu wundern, als ihrem grausamen Befehl zu gehorchen, als sie dich zum bösen Abschlachten unschuldiger Menschen aufforderten.*"⁵⁷⁰ Konstantin liefert ein zusätzliches und skurriles Argument gegen die Existenz der traditionellen Götter: Er behauptet, dass, wenn die Götter wirklich existierten und unsterblich wären und ständig Nachkommen produzierten, wie ihre Anhänger sagen, dann würde kein Himmel groß genug sein, um die Menge an unsterblichen Göttern zu enthalten, die produziert wurden. Unabhängig von der Kraft seiner Argumente, scheint es mir, dass Konstantins Monotheismus zu diesem Zeitpunkt nicht die Art von Monotheismus war, welche die Existenz von selbst solch geschlechtslosen und nichtigen Gottheiten, wie er sie den Traditionalisten zuschreibt.⁵⁷¹ Tatsächlich scheint er an diesem Punkt nicht bereit zu sein, zu akzeptieren, dass die traditionellen Götter sogar untergeordnete Gottheiten unterhalb des höchsten Gottes sein könnten, da er Platon dafür tadelt, dass er einfach "eine Vielzahl von

⁵⁶⁹ Constantine, *Orat.* 10; Constantine, *Oration of Constantine*, 567

⁵⁷⁰ Constantine, *Orat.* 22

⁵⁷¹ Auch Toom ist dieser Meinung; siehe "Constantine's *Summus Deus*", 114, Nr. 86

Göttern einführt", was impliziert, dass sie eine Herausforderung für den Status des einzig wahren Gottes darstellen. Auch scheinen diese anderen Gottheiten keine wirklichen Emanationen Gottes zu sein, da Konstantin kühn "den wahren Gott und seine ungeteilte Souveränität" bekräftigt.⁵⁷² Gleichwohl bleiben seine Kommentare völlig im Einklang mit einem heidnischen Monotheismus, der einen einzigen Höchsten Gott bekennt, eine einheitliche Entität, die unter verschiedenen Namen anerkannt wird. Toom sagt zu Recht, dass sich der Kaiser "allmählich vom inklusiven Monotheismus zum exklusiven Monotheismus mit einem christlichen Dreh weg bewegt hat."⁵⁷³ Aber wir müssen aufpassen, dass wir den heidnischen Monotheismus nicht aus diesem Gespräch ausschließen. Wiederum könnte eine Form des heidnischen Monotheismus mehrere Gottheiten zu einer einzigen zusammenfassen. Indem er einen Ansatz von "some-are-equally-right"-Modell ("...und einige haben gleichermaßen recht") für den religiösen Pluralismus verfolgte, konnte Konstantin die Existenz geringerer Gottheiten verneinen, doch gleichzeitig behaupten, dass hermetische, solare, jüdische und christliche Monotheisten in Bezug auf den Monotheismus gleichermaßen richtig wären.⁵⁷⁴ Unabhängig von allen vorherigen Meinungen sollten wir verstehen, dass Konstantins Monotheismus um 325, obwohl er nun sicherlich christlicher beeinflusst war als je zuvor, eine wesentliche Kompatibilität mit mindestens einer Form des heidnischen Monotheismus beibehielt.

Der Nachweis für Konstantins hartnäckiges Interesse am solaren Monotheismus zieht sich in der Tat durch seine gesamte Karriere, und es ist wichtig, diese Konsistenz im Auge zu behalten: Bevor er sich öffentlich für das Christentum interessierte, waren Sonnenbilder bei seinen heidnischen Panegyrikern von 310 und 311 reichlich vorhanden; im Jahr 313 ist der Sonnengott auf seinen goldenen Medaillons abgebildet und die solare Quadriga findet sich auf Konstantins Schild; 315 wurde der Bau von Konstantins Bogen vollendet, der mit Sonnenbildern gefüllt war und den Kaiser mit Sol Invictus identifizierte; Konstantin benutzte weiterhin Sonnenmetaphern, um sich in seinen Briefen auf Gott zu beziehen;

⁵⁷² Constantine, *Orat.* 23

⁵⁷³ Toom, "Constantine's *Summus Deus*", 115

⁵⁷⁴ Stenmark, "Religious Pluralism," 21–35

321 führte der Kaiser den Sonnentag [*dies solis*] als den offiziellen Ruhe- und Feiertag ein; Konstantins Sol-Invictus-Münzen wurden bis 325 geprägt, und in jenem Jahr kleidete sich Konstantin in Nicäa in ein flammenfarbenedes Gewand, das die Sonne nachahmte, und verkündete sich selbst als Gottes Vertreter, der nun dazu benutzt wurde, diejenigen, welche die göttliche Sonne nicht kannten, "zum vollkommenen Glanz des ewigen Lichts" zu führen.⁵⁷⁵ Im Jahr 330 stellte Konstantin im zentralsten Teil von Konstantinopel eine Statue von sich selbst auf, die in Nachahmung von Sol Invictus die Strahlenkrone trug. Im Jahr 336, dem Jahr vor seinem Tod, hielt es Eusebius noch für angebracht, das kaiserliche Kollegium öffentlich mit der Sonnenquadriga zu vergleichen - das Bild von Konstantin, der den Sonnenwagen fährt, das zum ersten Mal 315 auf seinem heidnischen [Triumph]Bogen angebracht wurde, manifestierte sich noch mehr als zwanzig Jahre später.⁵⁷⁶ All dies deutet darauf hin, dass bestimmte religiöse Ideen, die Konstantin als Sonnenanbeter geschätzt hatte, für ihn während seiner gesamten Karriere weiterhin wichtig waren. In der Tat zeigt sein unermüdlicher Wunsch, sich selbst als Sonnengott darzustellen, sogar in seiner Statue von 330, dass Konstantins heidnische Vision von 310, in der er angeblich sein eigenes Gesicht im Antlitz der Gottheit sah, für seine öffentliche Propaganda und seine Selbstidentität ebenso bedeutsam blieb wie jeder spätere Traum von Jesus.⁵⁷⁷ Die Tatsache, dass die Ausdrucksweise durch Bilddarstellungen des heidnischen Monotheismus neben der christlichen Bildsprache und Politik, die er nach 312 zunehmend förderte, bestehen blieb, ist letztlich kein Beweis für einen "Widerspruch" in Konstantins Religion, sondern für eine tief verwurzelte Überzeugung, dass der heidnische und der christliche Monotheismus auf einer elementaren Ebene kompatibel waren.

Wir wissen jetzt, dass der heidnische Sonnenverehrer Maternus, der weiter oben in diesem Buch (in Kp. 2) besprochen wurde und der während der Herrschaft von Konstantin (306-337 n. Chr.) lebte,

⁵⁷⁵ Lenski, *Constantine and the Cities*, 51

⁵⁷⁶ Ebd. Wie Eusebius im Jahr 336 dazu meinte: "Die Zügel hoch über ihnen haltend, reitet [Konstantin] dahin, alle Länder gleich durchquerend, auf welche die Sonne blickt, selbst überall anwesend, alles überwachend" (Eusebius, *Orat.* 3.87)

⁵⁷⁷ Siehe *Pan.* VII, 21.5

schließlich zum Christentum konvertierte. Maternus stellt somit ein Beispiel für einen Sonnenmonotheisten dar, der sich um die Zeit Konstantins dem Christentum zuwandte, und bietet daher eine nützliche Analogie.⁵⁷⁸ Wie lässt sich seine Konversion mit der des Kaisers vergleichen?

Wir haben bereits seine berühmte astrologische Abhandlung *Matheseos* besprochen, die er um 336 schrieb,⁵⁷⁹ aber Maternus, nachdem er Christ geworden war, schrieb ein weiteres Buch und widmete es um 346 den Söhnen Konstantins, *De Errore Profanarum Religionum*. In seinem früheren Werk *Matheseos* hatte Maternus zur Sonne, dem höchsten Gott, gebetet. Er hatte Sol als den inspirierenden göttlichen Geist identifiziert, und zwar in einer Weise, die frappierend an frühe konstantinische Verlautbarungen erinnerte. In seinem späteren, christlichen Werk bringt er jedoch offen die Verachtung der Sonnenanbetung zum Ausdruck; er stellt sogar die Sonne dar, wie sie selbst eine dramatische Rede an ihre Mächtetern-Verehrer hält und ihnen davon abrät, sie zu verehren.⁵⁸⁰ Wie man beobachten kann, "erinnert sich [Maternus] wohl an seine frühere Sonnenverehrung; obwohl er hier erneut von der Sonne spricht, geschieht dies mit einer ganz anderen Sprache und mit einer ganz anderen Lehre."⁵⁸¹ Der Christ Maternus war zu der Überzeugung gelangt, dass "der solare Monotheismus, der einst von Aurelian anno 274 zur offiziellen Religion der römischen Welt ausgerufen und vom Neoplatonismus begünstigt wurde, eine ernsthafte Bedrohung für das Christentum

⁵⁷⁸ Wegen des abweichenden Charakters des Werkes wurde früher allgemein angenommen, dass dieses christliche Buch von einem anderen Mann namens Maternus geschrieben worden sei. Siehe Schmitz, *Geschichte der lateinischen Literatur*, 206. Die meisten Gelehrten sind sich heute einig, dass es sich um ein und denselben Maternus handelt. Siehe Maternus, *Irrtum der heidnischen Religionen*, 172-73. Siehe auch die Einleitung zu Jean Rhys Brams Übersetzung von Maternus' *Matheseos*, wo angemerkt wird, dass "Zweifel an der Einzelautorschaft der *Matheseos* und *De Errore* durch das sorgfältige Studium des Vokabulars und der *clausulae* (rhythmische Satzenden) durch Clifford H. Moore ausgeräumt wurden" (Bram, *Ancient Astrology*, 1).

⁵⁷⁹ Mommsen bestätigt diese Datierung in seinem "*Firmicus Maternus*", 468-472

⁵⁸⁰ Maternus, *De Errore*, 8.1-4

⁵⁸¹ A. Pastorino, zitiert von Maternus, *Error of the Pagan Religions*, 173

darstellte."⁵⁸² In der Tat hatten die Parallelen zwischen den beiden Glaubensrichtungen für Maternus die Sache klar gemacht, und er war mit seinen Bedenken nicht allein. Der gelehrte Bischof Eusebius von Emesa (ca. 300 - ca. 360), ein Schüler des Eusebius von Cäsarea, schrieb ebenfalls gegen die christliche Beteiligung an den Bräuchen des [traditionellen] solaren Monotheismus. In seiner Heimat Emesa war der Sonnenkult ein integraler Bestandteil des täglichen Lebens, und der Kaiser Elagabalus war in dieser Stadt Hoherpriester der Sonne gewesen.⁵⁸³ Der Bischof war daher, wie Maternus, "sehr vorsichtig, der Sonne nicht zu viel Bedeutung beizumessen".⁵⁸⁴ Aus diesem Grund hütete er sich sogar davor, die beliebte Analogie der Sonne und ihrer Strahlen zu verwenden, um die Emanationen der christlichen Gottheit zu beschreiben.⁵⁸⁵ In der Tat war die Nähe zwischen dem Christentum und dem heidnischen Sonnenmonotheismus für christliche Führer wie Maternus und Eusebius von Emesa ein Grund zur Besorgnis. Konstantin hingegen sah in diesen Parallelen kein Problem, sondern eher eine Gelegenheit, Harmonie zu schaffen. Der Kontrast zwischen Maternus und Konstantin ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Nach 312 fuhr Konstantin fort, die Sonnensymbolik zu assimilieren und zu fördern: Sein Bogen, der 315 fertiggestellt wurde, zeigte nicht nur seine enge Verbindung mit Sol Invictus, sondern auch einen Sonnenfries, wie Sol seinen vierspännigen Wagen, die Quadriga lenkt; Konstantins Münzen präsentierten Sol Invictus an prominenter Stelle und bis etwa 325 wurde Sol als der besondere Begleiter des Kaisers verkündet. Konstantin fuhr auch fort, sich selbst in dieser Sonnensymbolik zu repräsentieren, wie man in seiner eigenen Statue oben auf seinem Bogen sieht, wo er den vierspännigen Sonnenwagen lenkt. Man erkennt ihn auch in seinem Koloss sowie in seiner Sonnenstatue und der Säule von 330. Konstantin hatte ein Christentum angenommen, das Raum für solche Bilderdarstellungen zuließ. Maternus hingegen war zu einem Christentum konvertiert, das solche Bilder als "profan" und als ein "Verbrechen", nicht nur gegen den höchsten Gott ansah, sondern auch gegen die Sonne, ein Werk Gottes. In seinem christlichen Buch, das vor den Traditionen des

⁵⁸² Maternus, *Error of the Pagan Religions*, 171

⁵⁸³ Winn, *Eusebius of Emesa*, 43

⁵⁸⁴ Ebd., 44

⁵⁸⁵ Ebd., 45

Sonnenmonotheismus warnt, legte Maternus der Sonne folgende Worte in den Mund:

Einer, der mir mit gewinnendem Gerede ein wenig geschmeichelt hat, erfindet daraufhin die Geschichte, dass ich der Fahrer eines vierspännigen Wagens sei. Verwirf endlich solchen verderblichen Wahnsinn, und suche, durch heilsame Überzeugung ermahnt, den wahren Weg des Heils. Ein Feind Gottes ist derjenige, der diese Ideen entweder erdacht oder erträumt hat, und keine simple oder gewöhnliche Strafe folgt dem Verbrechen desjenigen auf dem Fuss, der die [heiligen] Geheimnisse durch profane Vorstellungen verunreinigt und solche Lügen über das glorreiche Werk Gottes erfindet.⁵⁸⁶

Seltsamerweise meint Maternus mit den beiden "heiligsten Kaisern", die er in dieser Rede anspricht, die Söhne von Konstantin (Constans und Constantinus II). Wie mögen sie sich bei einer solchen Rhetorik gefühlt haben, als sie realisierten, dass ihr eigener Vater sich schuldig gemacht hatte, die Art von verbrecherischen Dummheiten zu begehen, die Maternus gerade beschrieben hatte? Abgesehen davon haben wir in dem Vergleich zwischen Konstantin und Maternus eine Geschichte von zwei Sonnenmonotheisten: Konstantin hatte es für möglich befunden, sowohl in der Welt des [heidnischen] solaren Monotheismus als auch in der des christlichen Monotheismus zu leben; Maternus hatte das offenbar nicht vermocht.

Unsere nächste Frage sollte demnach lauten, ob Konstantin jemals die heidnische Welt wirklich hinter sich gelassen hat. Wenn Konstantins Bekehrung zum Christentum als ein längerer Prozess aufgefasst wird, wann war er dann beendet? Oder hat Konstantin seine Reise, um dem Leib Christi beizutreten, gar nie abgeschlossen?

Die Taufe

Barnes verkannte jegliche Suche nach den Gründen oder dem psychologischen Prozess hinter Konstantins Konversion und behauptete 2011, das Einzige, was wirklich zähle, sei, dass

⁵⁸⁶ Maternus, *De Erroribus*, 8.2; Maternus, *Error of the Pagan Religions*, 63.

"Konstantin sich vor der Schlacht an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312 zum Christen erklärt hatte".⁵⁸⁷ Sowohl Gelehrte als auch die breitere Öffentlichkeit beschäftigen sich jedoch nicht mehr so sehr damit, was Konstantin erklärt haben könnte - vielmehr geht es ihnen darum, was er wirklich war. Es versteht sich von selbst, dass jeder sich als Mitglied irgendeiner religiösen Gruppe deklarieren kann, ohne jemals erfolgreich die notwendigen Eigenschaften zu verkörpern, die ein authentischer Beitritt zu dieser Gruppe erfordert. Was könnten also die minimalen Kriterien sein, die Konstantin hätte erfüllen müssen, bevor wir ihn als einen echten Bekehrten zum Christentum anerkennen könnten? Dies ist eine heikle Frage. Wenn wir bei der Identifizierung der wesentlichen Kriterien nicht mit Vorsicht vorgehen, riskieren wir, ein Christentum nach unserem eigenen Bild zu konstruieren. Anerkannterweise ist für unsere Untersuchung unwichtig, was wir denken, was einen wahren Christen qualifiziert, aber es ist sehr wichtig, was die Menschen in der Spätantike darunter verstanden.

Ein wesentliches Kennzeichen eines christlichen Konvertiten im 4. Jahrhundert n. Chr. war zweifellos ein offizieller und authentischer Verzicht auf frühere Überzeugungen und die vergangene Lebensweise. Religiöse Konversionen im Allgemeinen, wie Nock richtig verstanden hat, erfordern den Austausch eines früheren Glaubens gegen einen neuen. Es kann nicht sein, dass man einfach neue Ideen an ein bereits bestehendes Glaubenssystem anhängt, ohne irgendeine Art von Austausch vorzunehmen. Das mag einfach durch "Lernen" geschehen, aber es kann kaum "Bekehrung" genannt werden. Das war tatsächlich eine der Schwierigkeiten, mit denen christliche Missionare manchmal konfrontiert wurden, als sie versuchten, Hindus zum Christentum zu bekehren: Der Missionar dachte, er habe etwas Großartiges getan, nachdem er einen Hindu dazu gebracht hatte, Jesus anzunehmen, während alles, was der Hindu wirklich tat, darin bestand, Jesus seinem bereits vorhandenen Pantheon als einen weiteren Guru oder eine Emanation Gottes hinzuzufügen. Besagter Hindu könnte sogar öffentlich erklären, ein Jünger Jesu zu sein. Aber wäre der christliche Missionar, wenn er

⁵⁸⁷ Barnes, *Constantine*, 80

erkennt, was wirklich geschehen ist, mit diesem Ergebnis zufrieden, und könnte irgendjemand dies eine *echte Bekehrung* nennen?

Das "Katholische" Christentum, dem Konstantin im 4. Jahrhundert beitrug, teilte ähnliche Bedenken bezüglich der Authentizität seiner Konversion. In der Tat hatte die Orthodoxie ein System eingerichtet, das vor falschen Bekehrungen schützte. Wenn ein "Fragesteller" konvertieren wollte, musste er zuerst eine langwierige Katechese oder "mündliche Unterweisung" durchlaufen, bevor er getauft werden konnte. Nachdem er sich für die Katechese beworben hatte, entschieden die Kirchenführer, ob der Bewerber aufgrund seines Verhaltens ein guter Kandidat für die Unterweisung war oder nicht. Erst dann, nach ihrer Zustimmung, erhielt der Katechumene theologischen Unterricht, und zwar in Doktrinen, Gebeten und Exorzismen. Vor allem wurde er geprüft, um herauszufinden, ob er seinen früheren Überzeugungen und Lebensweisen wirklich abgeschworen hatte oder nicht. Der Katechumene wurde examiniert und von der Kirche formell gefragt, ob er sich für die Demut entschieden hatte, ob er "mit zwei Köpfen" lebte, oder ob er sich unter Druck fühlte, sich zu bekehren.⁵⁸⁸ Dann wurden ihm ein oder mehrere Überwacher [lat. *monitor*] zugeteilt, die sein Verhalten benoteten und darüber berichteten. Wenn sich herausstellte, dass ein Katechumene seine nichtchristliche Lebensweise nicht bereut hatte, wurde er aus dem Programm geworfen und die Taufe verweigert. Mit anderen Worten, ihm wurde die Bekehrung aberkannt, bis er zeigen konnte, dass er bereit war, ein Leben frei von Götzendienst und Schlechtigkeit, nämlich das Leben Christi zu führen.

Da die christliche Taufe mit der Vergebung der Sünden verbunden war, wissen wir, dass viele potenzielle Christen die Bekehrung hinauszögerten, bis sie bereit waren, mit dem Sündigen aufzuhören. Im 3. Jahrhundert kritisierte Tertullian in seinem *De Penitentia* (203 n. Chr.) Heiden, welche die Wahrheit über Christus wohl anerkannt hatten, aber ihre Bekehrung aufschoben, um ihr Leben noch etwas zu genießen. Im folgenden Jahrhundert hatte sich in christlichen Kreisen eine fanatische Sorge über die Folgen der Sünde nach der Taufe entwickelt.⁵⁸⁹ So wurde im 4. Jahrhundert eine "Tendenz festgestellt,

⁵⁸⁸ *Canons of Hippolytus*, 16

⁵⁸⁹ Chadwick, "Early Christian Community," 59

die Bekehrung zum Christentum aufzuschieben, wenn möglich bis zur Stunde des Todes, um [ohne Sünde] zu sterben".⁵⁹⁰ Konstantin ist zweifellos das berühmteste Beispiel für diese Tradition, da er seine eigene Taufe bis kurz vor seinem Tod in Nikomedien im Jahr 337 hinauszögerte.

Immer und immer wieder wurde behauptet, dass Konstantin seine Taufe zurückstellte, weil er wusste, dass seine Rolle als Kaiser ihn in eine Menge - weniger als heiliger - Aktivitäten verwickeln könnte, und wie Recht hatte er damit! Im selben Jahr, in welchem er dem Konzil von Nicäa vorstand, ließ er seinen Schwager und ehemaligen Mitkaiser Licinius wegen Verschwörung hinrichten. Im folgenden Jahr ordnete er unter mysteriösen Umständen sogar die Ermordung seiner eigenen Frau Fausta und seines Lieblingssohnes Crispus an. Und er fuhr in seinen letzten Lebensjahren fort, blutige militärische Feldzüge gegen fremde Nationen zu führen. Er war gerade dabei, kurz bevor er starb, einen schrecklichen Krieg mit den Persern anzuzetteln.⁵⁹¹ Unabhängig von seinen Beweggründen ist es eine Tatsache, dass Konstantin die Taufe - und damit die offizielle Bekehrung - verhinderte. Er war noch nicht bereit, sein Leben aufzugeben, was auch immer das für ihn mit sich bringen mochte, um

⁵⁹⁰ Jeremias, *Infant Baptism*, 87

⁵⁹¹ War die Tatsache der unabdingbaren Rolle des Kaisers im Militär Vorwand genug, um Konstantin von einer offiziellen Bekehrung abzuhalten? Der zwölfte Kanon des Nicänischen Glaubensbekenntnisses scheint eine harte Bestrafung für Christen zu versprechen, die sich mit dem Militär einließen: "Wenn Personen, die durch die Gnade berufen sind, zuerst dem militärischen Beruf abgeschworen haben [*eingulum militia deposuerunt*] und dann zu ihm zurückkehren, wie Hunde zu ihrem Erbrochenen, sollen sie, nachdem sie drei Jahre lang als Hörer geduldet wurden, zehn Jahre lang Buße tun, mit der Befugnis des Bischofs, ihr Urteil nach dem Beweis ihrer Reue zu modifizieren." Wie bereits erwähnt wurde, könnte dies etwas mit dem Götzendienst zu tun haben, der mit dem römischen Militärdienst einherging. Kalantzis sagt, dass dieser Kanon keine scharfe Rückkehr zur pazifistischen Haltung der Kirche widerspiegelt und keine universelle Vorschrift war, sondern eine Regelung für einen speziellen Fall - nämlich für "jene Soldaten in den Armeen des Licinius, die zuerst die Armee verließen, weil sie nicht gewillt waren, Opfer zu bringen, und dann aber versuchten, in ihre frühere Laufbahn zurückzukehren". (Kalantzis, *Caesar and the Lamb*, 190)

in die christliche Katechese einzutreten, und die Taufe vorzunehmen und die Kommunion zu empfangen.

Alan Kreider erinnerte uns in einem aussagekräftigen Artikel von 2013 daran, dass Konstantin zwar periphere Anleitungen von christlichen Ratgebern wie Lactantius annahm. Eusebius jedoch berichtet, dass Konstantin sich das Christentum größtenteils selbst beigebracht hatte:

Laut Eusebius entschied Konstantin, dass es sicherer sei, Autodidakt zu sein. Er würde allein in seinem Palast studieren. Er wollte keinen Lehrer haben, keinen Förderer, der ihn sowohl durch sein Vorbild als auch durch Gespräche lehren würde; er wollte sich "persönlich an die göttlich inspirierten Schriften wenden." Er wollte ein christlicher Autodidakt sein. Er wollte Priester in seinem Gefolge haben, um ihn zu beraten, und er würde die Riten gebührend pflegen und die Ketzerei bekämpfen. Aber er wollte nicht getauft werden. Nach den Maßstäben der frühen Kirche, die noch in Kraft waren, war Konstantin also nicht bekehrt worden.⁵⁹²

Diese einfachen Fakten sollten uns in Bezug auf die immer wiederkehrenden Behauptungen einiger Gelehrter, Konstantin habe sich bereits im Jahr 312 "bekehrt", kritisch innehalten lassen.

Zwei Bekehrungen

Entgegen vieler populärer Darstellungen scheint Konstantin während seiner gesamten Laufbahn nicht offiziell und ausschließlich als christlicher Kaiser regiert zu haben, sondern als ein am Christentum interessierter Monotheist, ja sogar ein Monotheist, der aufrichtig an die Wahrheit des Christentums glaubte. Aber bis zu seinem Sterbebett war er noch kein offizielles Mitglied des Leibes Christi. Was war er also in den vielen Jahren zuvor gewesen? Ein inoffizieller Christ? Lactantius hatte andere heidnische Monotheisten genau mit diesen Worten identifiziert. In der Tat lehrte Lactantius Konstantin, dass die heidnischen Monotheisten bereits irgendwo im Begriff waren, Christen zu werden. Zweifellos hätte der Kaiser während seiner langen

⁵⁹² Kreider, "'Converted' but Not Baptized," 43

Regierungszeit in eine solche Kategorie gepasst, und in Lactantius' oben erwähnten Anforderungen an Bekehrte wäre Konstantin auf dem Weg zur Bekehrung weiter gewesen als andere, da er immerhin Götzen verleugnet und Jesus als Gottes Gesandten anerkannt hatte. Aber im besten Fall hätte Konstantin, während seiner Regentschaft, als "Interessierter oder Fragender" gegolten - noch nicht als Katechumene, sondern als potenzieller Christ, der noch Unterweisung, Aufsicht und Buße oder Reue benötigte.

Vor seiner Taufe hielt sich Konstantin selbst offensichtlich für einen Verehrer der christlichen Gottheit. Er wusste, dass er die rechte Hand des wahren Gottes und sein auserwählter Vertreter war, und er könnte sich sogar für einen Christen gehalten haben, trotzdem der Bischof stets auf den Taufriten beharrte. In der Tat, wozu brauchte er solche Rituale? Für ihn und für wichtige christliche Persönlichkeiten an seinem Hof war es doch offensichtlich, dass er bereits vom christlichen Gott auserwählt worden war und von ihm gut gebraucht wurde, ungeachtet dieser Riten. Würde die Taufe nicht nur seine Fähigkeit behindern, als Kaiser zu regieren, ja sogar seine Möglichkeit, die heidnische Welt zum höchsten Gott zu führen? Vielleicht meinte er den Willen der Gottheit zu spüren, außerhalb der christlichen Kirche zu bleiben, bis seine Mission erfüllt war. Wie sonst könnte er das Schwert des Imperiums (das Gott ihm eindeutig verliehen hatte) voll ausüben, und wie sonst könnte er den Heiden wirklich dienen, wenn er aus ihrem Reich in das Reich der Kirche versetzt worden wäre? So sagte er zu den christlichen Führern in Nicäa: "Ihr seid Bischöfe, deren Zuständigkeit innerhalb der Kirche liegt. Aber ich bin auch ein Bischof, von Gott geweiht, um diejenigen zu beaufsichtigen, die außerhalb der Kirche sind."⁵⁹³ Vielleicht konnte er erst, als er realisierte, dass seine Mission in der heidnischen Welt ihrem Ende zuzuging war, persönlich diese Welt verlassen und in eine andere verpflanzt werden. Leithart und andere haben Konstantin schon vor seiner Taufe zu einem "ernsthaft christlichen Herrscher" gezählt.⁵⁹⁴ Aber Konstantin war noch nicht "ernsthaft" genug, um eine Katechese zu erdulden oder sich taufen zu lassen oder sogar die Kommunion zu empfangen - etwas, das [wahren] Christen vorbehalten war. Wie Kreider es ausdrückt: "Er konnte die Bischöfe

⁵⁹³ Eusebius, *Vit. Const.* 4.24

⁵⁹⁴ Leithart, *Defending Constantine*, 82

in seinen Palast einladen und sie an seiner prächtigen, fürstlichen Tafel empfangen. Umgekehrt konnten sie ihn nicht an ihren ehrfurchtgebietenden Tisch [den Altar] einladen, um die Eucharistie zu empfangen."⁵⁹⁵

War Konstantin vor seinem Sterbebett nun ein Christ oder nicht? Für eine Antwort auf diese Frage mag es letztlich hilfreich sein, von zwei Bekehrungen Konstantins auszugehen: die Bekehrung des Glaubens und die Bekehrung der Praxis. Sicherlich waren beide Bekehrungen schon immer die Pflicht eines jeden angehenden Christen. Wie die ersten Jünger Jesu bestätigten: "Glaube ohne Werke ist tot".⁵⁹⁶ Es ist offensichtlich, dass Konstantin viel früher als 337 aufrichtig zum Glauben an die Wahrheit Christi und seines Gottes gekommen war, aber er war nicht bereit, das Leben eines Christen, bis kurz vor den letzten Momenten seines Lebens, anzunehmen. Welche Art von Christ verweigert das Leben eines Christen? Ich behaupte, nur ein *potenzieller* Christ.

Im Jahr 337, als er schon schwer krank war, nahm er schließlich den Mantel des Katechumenen an und beschloss, endlich "eine solche vorbereitende Unterweisung zu erhalten, wie sie erforderlich ist".⁵⁹⁷ Laut Eusebius war es erst "als ihm bewusst wurde, dass sein Leben zu Ende ging, als er erkannte, dass dies die Zeit war, sich zu reinigen."⁵⁹⁸ Eusebius beschreibt, was seine (erste?) formale "Beichte" seiner Sünden vor Gott zu sein scheint, als "ihm [auch] zum ersten Mal die Gebete gewährt wurden, die mit der Handauflegung einhergehen."⁵⁹⁹ Nach Nikomedien kommend, verkündet Konstantin laut Eusebius schließlich:

Dies ist der Augenblick, auf den ich lange gehofft habe, da ich danach dürstete und mich danach sehnte, das Heil in Gott zu gewinnen. Es ist auch unsere Zeit, um das Siegel zu genießen, das Unsterblichkeit bringt, Zeit, um die Versiegelung zu genießen, die Erlösung schenkt ... so ist es ein für alle Mal beschlossen, dass ich von nun an zum Volk

⁵⁹⁵ Kreider, " 'Converted' but Not Baptized," 45

⁵⁹⁶ Jakobusbrief 2:17, 20

⁵⁹⁷ Eusebius, *Vit. Const.* 4.62

⁵⁹⁸ Eusebius, *Vit. Const.* 4.61; Eusebius, *Life of Constantine*, 177

⁵⁹⁹ Ebd.

Gottes gezählt werde, und dass ich mich mit ihnen allen zusammentreffe und mit ihnen bete. Ich werde mir nun Lebensregeln aufstellen, die Gott entsprechen.⁶⁰⁰

Dies ist vielleicht die wichtigste Aussage Konstantins für die Beantwortung der Frage, wann seine Bekehrung stattfand, oder genauer gesagt, wann sein allmählicher, schrittweiser Bekehrungsprozess abgeschlossen war. Seine Rede impliziert, dass er bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht das Heil oder auch nur die Verheißung des Heils erlangt hatte, die jeder Christ genießt, und dass er auch noch kein christliches Leben geführt hatte oder gar zu den Christen gezählt werden konnte. In der Tat hatte er sich erst jetzt "entschieden", als solcher gezählt zu werden. Vor diesem Moment war Konstantin vom Leib Christi abgesondert gewesen und hatte seine Selbstkatechese und seine Gebete an den höchsten Gott allein durchgeführt. Wieder eine andere Frage: Welche Art von Christ ist nicht gerettet und kann nicht zum Volk Gottes gezählt werden? Eusebius hatte in seiner Biographie fleißig daran gearbeitet, ein Porträt von Konstantin nicht nur als dem ersten christlichen Kaiser, sondern als einem fest engagierten christlichen Herrscher seit dem Jahr 312 zu erstellen. Wie bunt und wohlklingend die eigenen Worte des Kaisers auch gewesen sein mögen, sie offenbaren, dass seine "ein für alle Mal gefasste Entscheidung", Christ zu werden, bzw. seinen "Bekehrungsweg zu vollenden", im Jahr 337 getroffen wurde.

Wie einige Gelehrte zu Recht bemerkt haben, sollte die Debatte über die Frage hinausgehen, ob Konstantin jemals Christ wurde oder nicht. Ich hoffe, ausreichend gezeigt zu haben, dass er sich schließlich doch "allmählich bekehrt" hatte. Wir sollten uns eher auf die Frage konzentrieren, welche Art von Christ der Kaiser letztendlich wurde,⁶⁰¹ und welche Art von Christentum er während seiner Herrschaft so energisch gefördert hatte. Hat sich Konstantin jemals vollständig vom Heidentum gelöst? In einem formalen und öffentlichen Sinn, ja. Offen ist, ob er nach seiner Taufe immer noch die Ansicht vertrat, dass der heidnische und der christliche Monotheismus im Wesentlichen

⁶⁰⁰ Eusebius, *Vit. Const.* 4.62; Eusebius, *Life of Constantine*, 177

⁶⁰¹ Drake, *Constantine and the Bishops*, 201; Digeser, "Platonism in the Palace," 55

miteinander vereinbar seien. Eine völlige Abkehr vom Heidentum lässt sich nicht feststellen. Wir haben jedoch eine Fülle von Hinweisen darauf, dass dieselben theologischen und historiographischen Kräfte, die in ihm als Heide ein Interesse am Christentum geweckt hatten, für Konstantin bis zum Schluss wichtig blieben.

11. Tod eines Traums

Konstantin, der wusste, dass er im Sterben lag, ordnete an, sein Grab in der Kirche der Heiligen Apostel in seiner neuen Stadt Konstantinopel herzurichten. Dieses großartige Bauwerk, das zum Zeitpunkt seines Todes im Jahr 337 noch nicht fertiggestellt war, erfuhr mehrere Renovierungen und Erweiterungen, bevor es 1461 durch die Osmanen vollständig zerstört wurde. Bis heute streiten sich die Gelehrten darüber, wie das ursprüngliche Gebäude ausgesehen haben mag und welche Bedeutung seine Architektur und seine Innenausstattung gehabt haben könnten.

Des Kaisers Grabmal

Laut Eusebius hatte Konstantin ursprünglich den Bau einer Kirche zu Ehren der zwölf Apostel Jesu angekündigt und darin zwölf leere Reliquienschreine für deren Gebeine aufgestellt. Angeblich wurden tatsächlich die Überreste mehrerer Apostel gesammelt und an diesem Ort deponiert. Erst später offenbarte Konstantin, dass er auch bei ihnen begraben werden wollte, und es wurde ein dreizehntes Grab errichtet. Laut Eusebius beabsichtigte Konstantin damit, in die Gemeinschaft der Apostel aufgenommen zu werden - *ein dreizehnter Apostel*.⁶⁰²

Einige haben diese Interpretation jedoch in Frage gestellt. J. A. McGuckin hat argumentiert, dass der Platz von Konstantins Grab in der Mitte eines symbolischen Kreises, der von den zwölf Aposteln gebildet wird, weit mehr bedeutet als Konstantins Absicht, den Rang eines *isapostolos* - eines den Aposteln Gleichgestellten - zu beanspruchen.⁶⁰³ Vielmehr hatte sich Konstantin als die neue Manifestation des göttlichen *Logos* identifiziert, mit anderen Worten, als der neue Jesus. McGuckin vermutet, dass die Dreistigkeit des Kaisers nur "geschickt und erfolgreich vom Klerus verschleiert wurde,

⁶⁰² Eusebius, *Vit. Const.* 4.60

⁶⁰³ McGuckin, "Legacy of the 13th Apostle," 276–278

durch die Ablenkung, diesen Anspruch des Kaisers in die Erklärung umzumodeln, er sei lediglich von apostolischem Rang."⁶⁰⁴

Ich schlage vor, dass Konstantins "Verdrängung" Jesu, ein im Grunde schockierender Schritt, im Lichte seines Strebens nach Monotheismus interpretiert wird. Wir erinnern uns, dass sowohl Lactantius als auch Konstantin geglaubt hatten, dass Jesus, die irdische Manifestation des himmlischen *Logos*, auf einer göttlichen Mission beruhte, um den ursprünglichen Monotheismus auf Erden wiederzubeleben. Und wiederum hatte Eusebius gelehrt, dass dieser *Logos* nun im Kaiser präsent sei, und sowohl Konstantin als auch Lactantius waren davon überzeugt, dass Konstantin auserwählt worden war, an derselben Offenbarungsmission Christi im gegenwärtigen Zeitalter teilzunehmen. Ich schlage daher vor, dass Konstantin sich selbst nicht nur als Teilnehmer an der Mission Jesu sah, die wahre Religion zu etablieren, sondern sie zu vollenden.

Etwas weniger als zehn Monate vor dem Tod des Kaisers verkündete Eusebius öffentlich, dass die gesegnete Partnerschaft zwischen dem Höchsten Gott und Konstantin und ihre große religiöse Erweckung ein Erfolg gewesen war. In seiner Rede von 336, die er ausdrücklich zum Vergnügen des Kaisers verfasste, identifizierte Eusebius "Polytheismus und Heidentum als die Hauptursache menschlicher Feindschaft und Konflikte".⁶⁰⁵ Die gesamte menschliche Rasse, so sagte er, sei "unfähig oder unwillig geworden, den Schöpfer zu betrachten", abgesehen von "Statuen und leblosen Bildern" von "geschaffenen und irdischen Objekten".⁶⁰⁶ Diese Verdunkelung des wahren Gottes war das trügerische Werk dessen, was Eusebius als "seelenmordende Dämonen, die durch die Luft fliegen", und als "Dämonen-Gottheiten" identifiziert, die menschliche Fürsten davon

⁶⁰⁴ Ebd., 277

⁶⁰⁵ Kee, *Constantine*, 75; Eusebius, *Orat.* 16.3. Es wurde vorgeschlagen, vor allem von Drake, dass die ersten zehn Kapitel dieser Rede allein die Panegyrik bilden, die zum Jubiläum des Kaisers gehalten wurde, und dass die letzten sieben aus der verlorenen Rede stammen, die als *On the Sepulcher of Christ* bekannt ist; siehe Drake, *In Praise of Constantine*, 40-45; Kee, *Constantine*, 70-71. Die Angelegenheit ist immer noch Gegenstand der Debatte.

⁶⁰⁶ Eusebius, *Orat.* 14.1-2

überzeugten, sie seien mit Blut[opfern] zu betören.⁶⁰⁷ Aus diesem anfänglichen Unheil resultierten "Entvölkerung und Gefangenschaft" und "Ehebrüche und die Vergewaltigung von Frauen" und "die Leiden von Troja und all die antiken Tragödien, die allen Völkern so gut bekannt sind".⁶⁰⁸ Die Erzählung vom Niedergang und Verfall des Monotheismus [das Narrativ] manifestiert sich hier also weiterhin, und der Raum sowie die Aufmerksamkeit, die sie in der gesamten Rede des Bischofs beanspruchen, zeigen ganz klar Konstantins anhaltendes Interesse an dieser Geschichte und an ihrer Macht als Metanarrativ [die Meistererzählung], zusammengefasst und gefördert im kaiserlichen Programm.

In seiner Rede fährt Eusebius fort, zu enthüllen, dass Gott vor langer Zeit einen umfassenden Plan zur Lösung dieser großen theologischen und sozialen Tragödie in die Wege geleitet habe. Er sagt, dass Gott der Menschheit zwei Wohltaten gegeben habe, und diese habe er "zusammen und im selben kritischen Moment" überreicht.⁶⁰⁹ Die erste Gabe war der Monotheismus (teilweise durch das kurze Wirken Jesu auf der Erde wiederhergestellt), und die andere Gabe war das Römische Reich. Dies waren die Mittel, mit denen Gott seine Revolution haben würde. Er war es, der die Welt mit dem Keim des Monotheismus wieder besäte und die menschliche Rasse geduldig unter der Art von zentralisierter Herrschaft organisierte, die für ihr Wachstum erforderlich war. Aber der irdische Feldzug Jesu war von den Juden abgebrochen worden. Doch auch dies wurde von Gott für die Wiederherstellung des Monotheismus benutzt: Der Tod Jesu war in der Tat der Schlüssel zum "Sturz der Irrtümer der Dämonenanbetung".⁶¹⁰ Eusebius sagt, dass "alle Nationen, die sich bis zu diesem Zeitpunkt eines gottlosen Aberglaubens schuldig gemacht hatten und unter der Macht unreiner und unheiliger Dämonen standen", durch das Kreuz befreit wurden und "jeder irdische und trügerische Irrtum" geschwächt wurde.⁶¹¹ Gottes Plan für den Monotheismus auf der Erde, praktisch gesehen, müsste dennoch durch einen anderen [als Jesus] vollendet werden. Eusebius sagt, dass der

⁶⁰⁷ Ebd., 7.2–7

⁶⁰⁸ Ebd., 16.2

⁶⁰⁹ Ebd., 16.4

⁶¹⁰ Ebd., 15.11

⁶¹¹ Ebd., 15.11

oberste Herrscher in der Fülle der Zeit "einen unbesiegbaren Krieger als seinen Diener eingesetzt" habe, ein Titel, den Konstantin in seiner überströmenden Frömmigkeit gerne angenommen habe.⁶¹²

Und so wurde Gottes Traum der Wiederherstellung schließlich durch seinen neuen Vertreter vollendet. Christus habe das Werk sowohl auf der spirituellen als auch auf der sterblichen Ebene begonnen. Nun besiegte Konstantin durch die Macht des Erlösers sowohl die menschlichen Herrscher, die gegen Gott und sein Volk kämpften. Er "vertrieb aus der menschlichen Zivilisation" endlich auch den Rest der verführerischen Bande böser Geister, die "seit langer Zeit" die Menschen durch ihre Bilder [Idole] geschädigt hätten.⁶¹³ Für Eusebius war [der Traum] nun offensichtlich wahr geworden, dass während der Herrschaft Konstantins die beiden Geschenke Gottes an die Menschheit ihre göttlichen Absichten erfüllt hatten:

[Nun] wurde die Erkenntnis des einen Gottes allen Menschen verkündet, und ein einziges Weltreich triumphierte ... als Kinder des einen Gottes und Vaters und mit der wahren Religion als gemeinsamer Mutter begrüßten sich alle Menschen in Bekräftigungen des Friedens. So sah die ganze Welt wie eine einzige geordnete und geeinte Familie entstand ... kurzum, die alten Orakel und Vorhersagen der Propheten wurden nun erfüllt.⁶¹⁴

Eusebius fordert die Menschen des Imperium Romanum kühn auf, "ihre Augen zu öffnen" und diese Wahrheit "nicht aufgrund von Worten, sondern von Tatsachen" zu empfangen.⁶¹⁵ Die alten Prophezeiungen der hebräischen Schriften, sagt er, welche die weltweite und friedensvolle Herrschaft des Messias auf Erden vorhersagten, seien in Konstantin wahr geworden. Eusebius zitiert jene Erwartungen des Psalmisten als erfüllt: "Er wird die Herrschaft haben von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde" (Ps 72,8); und die Vision des Jesaja: "Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln schmieden, und Nation wird nicht mehr gegen Nation das Schwert erheben, und sie werden nicht

⁶¹² Ebd., 7.2

⁶¹³ Ebd., 17.2-3; 16.9

⁶¹⁴ Ebd., 16.7

⁶¹⁵ Ebd., 16.8

mehr lernen, Krieg zu führen" (Jes 2,4b). Diejenigen, die es wagten, den von Konstantin hergestellten, offensichtlichen und weltumspannenden Frieden, anzuzweifeln, mussten "verleumderische Lippen" haben.⁶¹⁶ Es war die Kraft des auferstandenen Christus, die in den Errungenschaften des Kaisers sichtbar wurde. Und es muss Christus gewesen sein, der durch den Kaiser wirkte, betont der Bischof. Denn welche Gottheit oder welcher Held hat jemals die Menschheit in diesem Ausmaß erleuchtet, und zwar mit einer Lehre, die den "hellen Strahlen" der Sonne gleicht und alle Völker der Erde dazu veranlasst, "dem einen wahren Gott vereinte Anbetung darzubringen"?⁶¹⁷ Trotz der sichtbaren Hand Christi in diesem großen Werk, ja, zu Gottes eigenem Werk, erst Jahrhunderte nach Jesu Wirken vollendet, und zwar nicht durch Christus allein, sondern durch die willige Hand Konstantins. Neben seinem Lobpreis Gottes und Christi hat Eusebius kein Problem damit, den Kaiser zu preisen: "Welchen König oder Fürsten gibt es in irgendeinem Zeitalter der Welt, oder welchen Philosophen oder Gesetzgeber oder Propheten gibt es in irgendeinem zivilisierten oder barbarischen Land, der jemals einen so ungeheuren Grad an Vortrefflichkeit erreicht hat, nicht nach dem Tod, sage ich euch, sondern während er noch lebte?"⁶¹⁸ Ging Konstantins Leistung sogar über die des irdischen Jesus hinaus, der den breiten Erfolg seines Namens erst nach seinem Tod erlebt hatte? Vielleicht meint Eusebius so etwas; er sagt, dass Gott unter allen, die seit Anbeginn der Zeit je gelebt haben, Konstantin allein "die Macht gegeben hat, den Lauf der Menschheitsgeschichte zu reinigen".⁶¹⁹

⁶¹⁶ Ebd., 17.12

⁶¹⁷ Ebd., 17.13

⁶¹⁸ Ebd., 16.8

⁶¹⁹ "Kein sterbliches Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, noch kann der Verstand in seinem fleischlichen Gewand begreifen, was für Dinge denen bereitet sind, die hier mit den Gnaden der Gottseligkeit geschmückt wurden; Segnungen, die auch dich erwarten, frommster Kaiser, dem allein seit Beginn der Welt der allmächtige Herrscher des Universums die Macht verliehen hat, den Lauf des menschlichen Lebens zu läutern: dem er auch sein eigenes Symbol der Erlösung offenbart hat, wodurch er die Macht des Todes überwand und über jeden Feind triumphierte. Und diese siegreiche Trophäe, die Geißel der bösen Geister, hast du gegen die Irrtümer der Götzenanbetung aufgestellt und den Sieg nicht nur über alle deine gottlosen und wilden Feinde errungen, sondern auch über ebenso barbarische Gegner,

Aber damit kann nicht die Reinigung von Sünden gemeint sein; ich erachte es als unmöglich, dass der Christusbefolger Eusebius das behauptet haben könnte. Diese Läuterung des Verlaufs der Menschheitsgeschichte muss sich auf die Erlösung der Menschheit von ihrem polytheistischen Irrtum durch den Kaiser beziehen, auf Konstantins vollständige Wiederherstellung des Monotheismus. Tatsächlich sagt Eusebius in dieser Passage, dass das, was Konstantin mit seiner von Gott verliehenen Macht tat, darin bestand, das Zeichen des Höchsten Gottes (war es das Kreuz? Das *Labarum* [das Christogramm]? Das *Staurogramm*?) gegen "die Götzen des Irrtums" und die Kräfte der "gottlosen Feinde" und "Dämonen" zu setzen. Aus dieser Eusebianischen Perspektive erscheint Konstantin in seinem Leben mindestens so groß, wie Jesus in seinem Tod es war.

Aufgrund seines Gehorsams gegenüber Gott bis hin zum Tod am Kreuz, sagt das Neue Testament, dass Jesus hoch erhoben und mit einer himmlischen Herrschaft ausgestattet wurde.⁶²⁰ Konstantin, so Eusebius, sollte infolge seines eigenen Werkes auf Erden ebenfalls eine himmlische Herrschaft erhalten, die bis in die Ewigkeit andauern werde. Dies war nicht derselbe Lohn, den jeder Christ erwartet, sondern "eine höhere Belohnung".⁶²¹ Zumindest für Eusebius, so denke ich, war die Botschaft klar: Konstantin ist kein bloßer "Apostel", sondern König, und ein König für immer und ewig. Konstantin war für ihn ein himmlischer Magistrat, der mit Christus verwandt ist. Aber war dies eine Herrschaft, welche diejenige von Christus verdrängte? War es eine, die Christus ersetzt, übertrifft und überflüssig macht, wie einige angenommen haben? Ich glaube nicht, dass Konstantin dachte, er sei Christus selbst oder dass er in irgendeiner Weise die Notwendigkeit von Jesus oder gar Jesus selbst abgeschafft hätte. Wenn das seine öffentliche Botschaft gewesen wäre, dann bin ich überzeugt, dass kein Christ, nicht einmal einer wie Eusebius, jemals einen solchen Kaiser hätte loben können. Entgegen der Analyse einiger Gelehrter stelle ich die These auf, dass Konstantin als neuer Repräsentant des *Logos* nicht die Absicht hatte, den Thron Jesu an sich zu reißen, sondern als Vollbringer des Werkes Christi in

die bösen Geister selbst" (Eusebius, *Orat.* 6.21; Constantine, *Oration of Constantine*, 589).

⁶²⁰ Phil. 2,8-11; Offb. 5,12

⁶²¹ Eusebius, *Orat.* 6.10

die Geschichte einzugehen. "Gott war in Christus", hatte der Apostel Paulus gesagt, "und versöhnte die Welt mit sich selbst".⁶²² Der Kaiser glaubte, dass derselbe Gott auch in Konstantin war und etwas sehr Ähnliches tat. Und er glaubte dies bereits im Jahr 310, als der heidnische Panegyriker zum ersten Mal erzählte, dass er [Konstantin] sein eigenes Abbild in der Sonne gesehen habe. Als Agent des Höchsten Gottes, und nicht als der Urheber des christlichen Glaubens, doch sicherlich als der Vollender, war es nur angemessen, dass er im Kreise den heiligen Apostel begraben wurde, nicht nur als einer von ihnen, sondern an ihrer Spitze. Dies war allerdings eine Botschaft, welche der Kirche, einschließlich Eusebius, offensichtlich Unbehagen bereitete. Aber wie damit umgehen, war ihr Problem sowie ihre Aufgabe, es zu lösen. Konstantins Arbeit, wie er sie sah, war beendet. Die Gefühlsempfindlichkeiten der christlichen Bischöfe würden ihn nicht mehr behelligen.

Im Frühjahr 337, als er wusste, dass seine Zeit kurz war, machte sich Konstantin auf den Weg zu der Kirche, deren Bau er in Auftrag gegeben hatte. Seine Rückreise nach Konstantinopel beendete er jedoch nie. Die schwindende Gesundheit zwang ihn, in Anchyrona, Nikomedien [in der heutigen Türkei] Halt zu machen, wo er einst als Mitglied des Hofes von Diokletian gelebt hatte. Auf seinem Sterbebett ließ sich Konstantin von dem arianischen Bischof Eusebius von Nikomedien taufen.⁶²³ Er starb bald darauf und seine sterblichen Überreste wurden in einen goldenen Sarkophag gelegt. Er hatte dreißig Jahre lang das Römische Reich regiert.

Heidnischer Monotheismus nach Konstantin?

Der Tod Konstantins im 4. Jahrhundert n. Chr. erinnert in mancherlei Hinsicht an das Ableben Alexanders des Großen im 4. Jahrhundert v. Chr. Wie Konstantin war Alexander nicht nur der größte Feldherr seiner Zeit gewesen, sondern auch er hatte, nachdem er ebenfalls in

⁶²² 2. Kor. 5,19a

⁶²³ Später entwickelten sich Legenden, die besagten, ein orthodoxer Bischof, Papst Silvester, habe dem Kaiser die Taufe gespendet. Solche Zeugnisse haben sich als falsch erwiesen; sie waren zweifellos zumindest teilweise konstruiert worden, um die Tatsache zu verschleiern, dass Konstantin von einem Arianer getauft worden war.

einen goldenen Sarkophag gelegt worden war, keinen einzelnen Magistraten als Nachfolger an der Spitze seines Reiches hinterlassen. Während Alexander sein riesiges Territorium unter seinen Generälen aufteilen ließ, übertrug Konstantin die von ihm eroberten Länder seinen Söhnen. Und so wie Alexanders Männer keine Zeit damit verschwendet hatten, sich gegenseitig ihre Anteile abzujagen, machten sich die Söhne Konstantins bald an die Arbeit, ihre Konkurrenten buchstäblich abzuschlachten.⁶²⁴ Ein Unterschied zwischen diesen Geschichten liegt jedoch in der Tatsache, dass Alexanders Generäle mit der Art von Barbarei agierten, die man von heidnischen Kriegsherren beinahe erwarten würde. Konstantins Söhne regierten offen als christliche Kaiser. Doch auch sie konspirierten und mordeten. War es wegen solcher Widersprüche und Heuchelei, dass ihr Cousin Julian († 363 n. Chr.), der den kaiserlichen Purpurmantel im Jahr 355 annahm, seinen berühmten Bruch mit dem Christentum vollzog? Oder hatte Julians Abtrünnigkeit etwas mit den persönlichen Misshandlungen seines christlichen Vorgängers Constantius II zu tun, einem stark arianisch gesinnten Kaiser, der alle Verwandten Julians massakrieren ließ? Infolge des politischen und familiären Chaos nach Konstantins Tod, ist schwer zu sagen, bis zu welchem Grad Julians Entscheidung motiviert war, die alten [heidnischen] Traditionen wiederzubeleben. Ungeachtet dieser Wirren war es Julian, der letzte Kaiser der konstantinischen Dynastie,

⁶²⁴ Constantius II. wird in der Regel die Schuld dafür angelastet, dass er nach dem Tod seines Vaters das sogenannte "Massaker der Prinzen" angeordnet habe. Die Situation könnte jedoch komplizierter gewesen sein. Lieu erklärt, dass "Konstantin zwei Jahre vor seinem Tod im Jahr 337 das Reich unter seinen drei Söhnen, Konstantin II. (geb. 316), Constantius II. (geb. 317) und Constans (geb. ca. 320), und seinen Neffen Dalmatius dem Jüngeren und Hanniballianus dem Jüngeren aufgeteilt hatte. Nach Konstantins Tod wurde dieses schwerfällige Arrangement von den Führern der kaiserlichen Heere gestört, die erklärten, dass sie niemanden außer den Söhnen Konstantins als Herrscher haben wollten. Angestachelt durch das Gerücht, Kaiser Konstantin sei von seinen "Halbbrüdern" vergiftet worden, verübten die Soldaten ein Massaker an den überlebenden männlichen Mitgliedern der Familie des Constantius Chlorus sowie deren männlichen Nachkommen. Das Heer, oder ein Teil davon, befürchtete offensichtlich, dass Konstantins endgültige Anordnung einer fünffachen Teilung des Reiches kein sicheres Rezept war.

im Jahr 355, welcher der dem Untergang geweihten heidnischen Welt einen letzten Atemzug einhauchen sollte.

Julians Streben nach religiöser Wiederbelebung spiegelt in vielerlei Hinsicht das Bemühen seines Onkels Konstantin wider. In dieser letzten Generation des Heidentums lässt sich das Fortbestehen nicht nur des solaren Monotheismus, sondern auch Konstantins Verehrung des Sol Invictus als göttlicher Geist beobachten. Nachdem er privat von den besten Platonikern und Traditionalisten des Römischen Reiches ausgebildet worden war, machte Julian im Jahr 355 die verblüffende Ankündigung, dass er ein Verehrer des alten Gottes Sol sei, den er König Helios nannte. Einige haben in Julians Sonnenreligion den Einfluss des Neoplatonikers *Iamblichus* entdeckt, der 325 n. Chr. starb und für den die Sonne ein besonderes Symbol des Einen [Gottes] war.⁶²⁵ Wir müssen jedoch auch hier Vorsicht walten lassen, und die ganze Bandbreite der Sonnentradition als Hintergrund für Julians Denken betrachten.⁶²⁶ In der Tat haben einige Forscher Julian um die Zeit seiner Thronbesteigung (361 n. Chr.) als einen Eingeweihten in den mithraischen Kult identifiziert.⁶²⁷ Die Ströme der Sonnentradition, die sowohl bei Julian als auch bei Iamblichus festgestellt werden können, sind letztlich schwer auseinanderzuhalten. Aus dem Zeugnis des Macrobius wissen wir, dass Iamblichus die Sonne manchmal als Apollo, manchmal als Attis und wieder andere Male als einen allmächtigen Weltgeist sah. Darin ist auch der Einfluss des Mithraismus erkannt worden.⁶²⁸ Garth Fowden hat bei Iamblichus eine Abhängigkeit von der Hermetik

⁶²⁵ Iamblichus, *Mysteries*, 7.2.252. Iamblichus behauptete, von einer Linie von Priestern aus Emesa abzustammen, zweifellos Priester von Sol; siehe Marx-Wolf, *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority*, 121-122. Wir haben mehrere Briefe, die angeblich von Julian an Iamblichus stammen, in unserem Besitz. Gegen die langjährige Tradition, dass diese Briefe von Julian, d.h. dem römischen Kaiser Julian gehören, sind gewichtige Argumente vorgebracht worden; für eine Einführung in diese Briefe, siehe Elm, "Letter Collection", 60-64.

⁶²⁶ Für eine Diskussion von Julians Sonnenreligion und eine Warnung vor einer "übermäßig von Iamblichus beeinflussten" Lesart siehe Lecerf, "Iamblichus and Julian's 'Third Demiurge'", 184-186.

⁶²⁷ Smith, *Julian's Gods*, 129-130.

⁶²⁸ Witt, "Iamblichus as a Forerunner," 54

ausgemacht.⁶²⁹ Trotzdem können wir Julian mit Sicherheit als einen Verehrer der Sonne und einen von der neoplatonischen Tradition beeinflussten Sonnenmonotheisten identifizieren.

Im Dezember 362 verfasste Julian anlässlich von Aurelians Fest für Sol Invictus einen berühmten Hymnus an die Sonne.⁶³⁰ "Dies wenigstens darf ich ohne Sakrileg sagen", schreibt er, "dass von meiner Kindheit an eine außerordentliche Sehnsucht nach den Strahlen des Gottes tief in meine Seele eingedrungen ist".⁶³¹ Wir könnten "die Strahlen des Gottes" hier als die vielen Emanationen des Höchsten Gottes interpretieren, die alten Götter, deren Traditionen er in Rom wiederbeleben wollte. In der Tat gibt es für Julian "Götter, die mit Helios verwandt und von gleicher Substanz sind, welche die makellose Natur dieses Gottes zusammenfassen, und obwohl sie in der sichtbaren Welt in der Mehrzahl sind, sind sie in ihm eins".⁶³² Während wir den Einfluss des neoplatonischen Emanationismus erkennen könnten, fällt uns auch die elementare Theologie Konstantins auf, die in Nicäa und in seiner *Oratio* zum Ausdruck kam, in welcher der Höchste Gott Gottheiten emaniert, die mit ihm in der Substanz verwandt sind. Julian fährt fort: "Von meinen frühesten Jahren an war mein Geist so sehr von dem Licht, das den Himmel erhellt, beherrscht, dass ich nicht nur den Wunsch hatte, die Sonne intensiv zu betrachten. Ich gab ausnahmslos alles andere auf und gab mich den Schönheiten des Himmels hin." Die pluriforme [vielgestaltige] Sonne ist also auch mit der Erleuchtung der Gedanken und Sinne verbunden, wie wir schon bei Konstantin gesehen haben. Julian erklärt weiter: "Ich betrachte diesen Gott, wenn wir den Weisen glauben dürfen, als den gemeinsamen Vater der ganzen Menschheit." Julian identifiziert diese Gottheit dann weiter als "den Einen ... oder, um Platons Namen für ihn zu verwenden, den Guten [*das Gute*] ...

⁶²⁹ Fowden, *Egyptian Hermes*, 130

⁶³⁰ Liebeschuetz, "Speech of Praetextatus," 191, no. 30; cf. Hijmans, "Temples and Priests of Sol," 389

⁶³¹ Julian, "Hymn to King Helios Dedicated to Sallust," in Wright, *Works of the Emperor Julian*, 353

⁶³² Wright, *Works of the Emperor Julian*, 390–391

Helios, der mächtigste Gott", und bezeichnet ihn schließlich als "Geist" (νοῦς).⁶³³

Neben der Wiedergeburt der Ehre des römischen Pantheons finden wir bei Julian, wie schon bei Konstantin, die Sorge um die Neubelebung eines antiken solaren Monotheismus, der in letzter Zeit in Vergessenheit geraten war. Er wollte nicht nur die Riten des Sol Invictus *repristinieren* [d.h. den alten Zustand wiederherstellen, wiederbeleben], wie sie schon von den Severern und anderen geschätzt wurden, und "die Anbetung des Mithras" sowie die "Spiele zu Ehren des Helios", die er "Bräuche, die etwas jüngeren Datums sind" nennt. Er blickte aber noch weiter zurück, "in die ferne Vergangenheit", zu "den Ägyptern", deren Fixierung auf die Sonne, die er mit seiner eigenen gleichsetzte.⁶³⁴ Die Frage ist: Wäre eine Sicht zu begründen, die Julian und Konstantin als weniger diametral entgegengesetzt sehen, zumindest in diesem Sinne, als sie gewöhnlicherweise zugelassen wird? Sind die beiden Perspektiven einfach zwei Seiten derselben Medaille - eine, die ein Comeback [eine Wiederbelebung] des antiken Monotheismus unter Führung des traditionellen Heidentums, und die andere eine Neubelebung unter Führung des Christentums befürwortet?

Julian starb im Juni 363 n. Chr. im Kampf gegen die Perser, und damit starb auch sein Programm. Nachfolgende christliche Kaiser machten seine religiösen Bemühungen schnell rückgängig und die Geschichte sollte sich an Julian nicht als Reformier, sondern als Abtrünnigen erinnern. Nach Julians gescheiterter Revolution treffen wir jedoch weiterhin auf den in der schwindenden heidnischen Welt schwelenden Solaren Gottesgedanken – the *Solar Mind*. Der heidnische Aristokrat Praetextatus (ca. 315-384), der das Amt des *pontifex solis* innehatte und in die Riten des Mithras eingeweiht war, argumentiert in einer großen Rede, dass alle Gottheiten der Welt letztlich Manifestationen

⁶³³ Julian spricht von "der unbefleckten Aktivität des Geistes, der Licht in seine eigene Wohnstätte gießt". Wie Wright erklärt, "wird Geist, νοῦς, hier mit Helios identifiziert; vgl. Macrobius, *Saturnalia* 1.19.9: '*Sol mundi Mens est*' (die Sonne ist der Geist der Welt (des Weltalls); Iamblichus, *Exhortation*, 21, 115; Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 21.1.11" (Wright, *Works of the Emperor Julian*)

⁶³⁴ Wright, *Works of the Emperor Julian*, 425

einer einzigen, nämlich der Sonnengottheit seien.⁶³⁵ Hier zeigt sich, dass der solare Synkretismus weiterhin "eine Untermauerung für den Polytheismus im 4. Jahrhundert darstellte, so wie es die Stoische Interpretation der Götter als Naturkräfte während der späten Republik und des frühen Imperiums getan hatte".⁶³⁶ Als heidnischer Monotheist hatte Praetextatus kein Problem damit, an den Kulturen mehrerer Gottheiten teilzunehmen, so wie es viele seiner Kollegen im römischen Senat zu tun pflegten.⁶³⁷

Der Römer Symmachus (340-402 n. Chr.) bezieht sich ausdrücklich auf den göttlichen Geist (lat. *Mens Divina*) als die höchste Gottheit, und in der Hoffnung, die Flamme der julianischen Erweckung am Brennen zu halten, setzt sich Symmachus für diesen Gott als den inneren Vereiner aller Religionen ein. Wegen dieser großen Gottheit, so argumentiert er, können wir alles, was jeder Mensch verehrt, als ein und dasselbe betrachten. Jeder darf seinen eigenen religiösen Brauch pflegen, und diese Pluralität der Riten wird von der höchsten Gottheit selbst, dem göttlichen Geist (lat. *Mens Divina* – engl. *Divine Mind* – den vernünftigen Gottesgedanken), sanktioniert. Anno 384 verteidigte Symmachus bekanntlich die althergebrachten Gottheiten, indem er sie in gewissem Sinne als geringere Divinitäten identifizierte, die vom großen Geist zum Schutz Roms eingesetzt wurden. Wie Maijastina Kahlos hervorhebt, entsprechen diese Gottheiten (Schutzpatrone) den Ethnarchen und Schirmgöttern der Städte, die Julian in seinem Werk *Gegen die Galiläer* erwähnt.⁶³⁸ Obwohl Symmachus diesen Punkt nicht explizit anspricht, versteht Kahlos Symmachus letztlich so, dass "alle Götter Manifestationen der höchsten Gottheit sind - einschließlich des Gottes der Christen".⁶³⁹

Ein letztes Plädoyer für den Pluralismus

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts, genau im Jahr 390 n. Chr., schrieb der heidnische Maximus von Madaura einen berühmten Brief an Augustinus von Hippo († 430 n. Chr.). Maximus suchte eifrig nach

⁶³⁵ Liebeschuetz, *Speech of Praetextatus*, 203

⁶³⁶ Ebd., 203

⁶³⁷ Ebd., 203 - 204

⁶³⁸ Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, 97

⁶³⁹ Ebd.

einer gemeinsamen theologischen Basis zwischen ihnen, argumentierte schließlich für einen pluriformen Monotheismus und bestand darauf, dass dies bereits die gemeinsame Meinung der meisten vernünftigen Menschen im Römischen Reich war:

Dass der höchste Gott einer ist, ohne Anfang, ohne Nachkommen, gleichsam der große und erhabene Vater der Natur, welcher Mensch ist da so verrückt und völlig sinnentleert, als dass er das leugnen möchte. Seine durch die Welt verbreiteten Kräfte, die sein Werk sind, rufen wir unter verschiedenen Namen an, weil wir offenbar alle seinen wirklichen Namen nicht kennen. Denn der Name Gott ist allen Religionen gemeinsam. Das Ergebnis ist, dass wir mit unseren verschiedenen Gebeten zwar jeder für sich gleichsam seine Gliedmaßen ehren, aber alle zusammen ihn in seiner Gesamtheit verehren.⁶⁴⁰

Bei Maximus erkennen wir einen monotheistischen Emanationismus: Die vielen Gottheiten mögen völlig unterschiedlich erscheinen, aber sie bleiben ontologisch mit einem zugrunde liegenden Prinzip verbunden. Wie in der typischen Analogie der Strahlen der Sonne sind für Maximus die verschiedenen Gottheiten wie die ausgestreckten Glieder des einen Körpers des Höchsten Gottes.

In diesem Licht zeigt sich so etwas wie eine technische Überschneidung zwischen den Lehren von Maximus und Augustinus. Zu dieser Zeit hatte sich die christliche Trinitätslehre bereits so weit entwickelt, dass sie die Beziehung zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist im Sinne des Emanationismus darstellte. Während die Vielzahl der Entitäten, aus denen sich die Trinität zusammensetzt, völlig verschieden erscheinen mag und in gewissem Sinne auch verschieden ist, sind sie dennoch individuelle Projektionen des einen Gottes, die ontologisch verbunden bleiben. Maximus kann sagen, dass

⁶⁴⁰ Maximus von Madaura, zitiert in Augustinus, "Brief 16"; Liebeschuetz, "*Rede des Praetextatus*", 185-186. Man beachte auch die Ähnlichkeit mit dem Gott des hermetischen Asclepios: Gott ist "derjenige, der nicht genannt werden kann, oder vielmehr der, welcher mit jedem Namen genannt werden kann. Denn er ist in der Tat Einer und Alles; so dass es notwendig sein muss, dass alle Dinge mit demselben Namen wie er genannt werden, oder er selbst mit den Namen aller genannt wird."

er, wenn er eine der göttlichen Projektionen separat verehrt, die Gesamtheit des Höchsten Gottes anbetet. Augustinus kann dasselbe sagen, wenn er jedes Glied der Trinität (gr. *Hypostasen* oder lat. *Personen*) verehrt.

In seinem Brief bittet Maximus Augustinus, die Gemeinsamkeiten zwischen ihren Theologien zu sehen und ihm ein freundliches und tolerantes Gehör zu schenken. Sein Appell ist jedoch bewusst nicht technisch, und er bittet Augustinus, die philosophischen Argumente, für die er berühmt ist, für einen Moment hinter sich zu lassen und ihm klar den Gott zu zeigen, von dem die Christen behaupten, er gehöre ausschließlich ihnen. Der Höchste Gott, argumentiert Maximus, gehört allen Menschen. Welche Form dieses Gottes man genau anbetet, ist nur eine Frage des Geschmacks.

Es ist interessant, dass Augustinus die Existenz der Wesen, die seine heidnischen Zeitgenossen als Götter bezeichneten, nicht ohne weiteres leugnete, sondern diese Wesen lediglich als Dämonen und Engel verstand. Es war ihm sogar egal, ob die Heiden sie "Götter" nannten, solange jeder verstand, dass sie dem Höchsten Gott untergeordnet waren.⁶⁴¹ Für Augustinus "waren die Begriffe, die zur Beschreibung des Göttlichen verwendet wurden, irrelevant. Was zählte, war das zugrundeliegende theologische Konzept."⁶⁴² Auf einer technischen Ebene gab es also keinen Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Monotheismus. Der einschneidende Unterschied betraf die Anbetung: Jetzt, da die Heiden den Höchsten Gott erkannt hatten, mussten sie den Götzendienst abschaffen. Augustinus war der Meinung, dass nur der Höchste Gott oder die drei göttlichen Glieder, aus denen sich die christliche Trinität zusammensetzte, kultische

⁶⁴¹ Augustinus schreibt: "Wenn die Platoniker es vorziehen, Dämonen (oder alternativ Engel) als Götter zu bezeichnen und bereit sind, diejenigen als Götter zu zählen, die von dem Höchsten Gott geschaffen wurden, über den ihr Urheber und Lehrer Platon im *Timaios* geschrieben hat, dann sollen sie sich so ausdrücken, wie sie wollen, denn es gibt keinen Grund, mit ihnen einen Streit über Worte zu führen ... sie sagen dasselbe wie wir, welche Terminologie sie auch immer verwenden, um sich auszudrücken" (Augustinus, *Gottesstaat*, 9.23; Fürst, "*Monotheism Between Cult and Politics*," , 85).

⁶⁴² Fürst, "*Monotheism Between Cult and Politic*," , 85

Verehrung verdienten.⁶⁴³ Heidnische Monotheisten wie Maximus versuchten ernsthaft, Theologen wie Augustinus davon zu überzeugen, den Umfang ihrer monotheistischen Verehrung einfach auf die traditionellen Gottheiten auszuweiten. Das war nicht zu viel verlangt, dachte Maximus. Selbst wenn Augustinus nicht akzeptieren konnte, dass diese anderen Figuren wirkliche Emanationen des Einen waren, wie Jesus, warum konnten sie nicht wenigstens als untergeordnete Gottheiten verehrt werden? Warum schlossen die Christen ihre heidnischen Nachbarn wegen dieser Frage der Bevorzugung aus?

Maximus beschließt seinen Brief an den Bischof mit einem wehmütigen Seufzer: Augustinus sei ein "ausgezeichneter Mann", der sich leider "von meinem Glauben abgewandt" habe. Trotz ihrer Differenzen betet er, dass Augustinus "von den Göttern bewahrt wird, durch die wir alle, die wir Sterbliche auf der Oberfläche dieser Erde sind, mit scheinbarer Zwietracht, aber wirklicher Harmonie, den verehren und anbeten, der der gemeinsame Vater der Götter und aller Sterblichen ist."⁶⁴⁴

Im 5. Jahrhundert n. Chr. können wir das Echo, die letzten Klänge des Sonnenmonotheismus im Römischen Reich vernehmen. In Macrobius' Saturnalien finden wir, dass die hermetische Tradition weiterhin eine Rolle in der philosophischen Verehrung der Sonne spielt: Der ägyptische Theologe Hermes, so erzählt er uns, indem er sich auf ihn mit seinem lateinischen Namen Merkur bezieht, hatte schon vor langer Zeit gelehrt, dass "die Sonne der Geist des Universums ist" (lat. *Sol mundi Mens est*).⁶⁴⁵ Mehrere weitere Sonnenhymnen tragen zum

⁶⁴³ Augustinus, *Gottesstaat*, 9.23; 10.1

⁶⁴⁴ Maximus of Madaura, zitiert von Augustinus, "Brief 16"; Augustinus, "*Confessions and Letters of Augustine*," 233–234

⁶⁴⁵ "*Nam quia mentis potentem Mercurium credimus, appellatumque ita intellegimus ἀπὸ τοῦ ἑρμηνεύειν, et sol mundi mens est, summa autem est velocitas mentis, ut ait Homerus: ὡσεὶ πτερὸν ἢ ἐ νόημα. Ideo pennis Mercurius quasi ipsa natura solis ornatur*" (Macrobius, *Saturnalia*, 1.19.9). (Deutsch: Weil der mächtige Verstand Merkur so glaubte, so verstehen wir manchmal "von der Deutung", ist die Sonne der Verstand der Welt, die Summe der Geschwindigkeit des Verstandes, wie Homer sagte: "wie ein Flügel oder wie ein Gedanke..." Aus diesem Grund ist das Wesen der Sonne gleichsam mit den Flügeln des Merkur ausgestattet...)

Schlussrefrain bei: eine in den *Dionysiaca*, geschrieben von dem griechischen Dichter Nonnus (frühes 5. Jahrhundert n. Chr.); die Hymne an Helios, komponiert von dem Neoplatoniker Proclus (412-485 n. Chr.); und schließlich ein für Sol geschriebenes Lied, das in der Hochzeit des Merkur und der Philologie von Martianus Capella um 470-480 n. Chr. gefunden wurde.

Letztlich scheiterte das heidnische Bemühen um die Wiederbelebung des heidnischen Monotheismus. Überraschenderweise stolperte es auf dieselbe Weise, auf die das christliche Streben nach dem biblischen Monotheismus während der großen Verfolgungen Schiffbruch erlitten hatte. In der Tat appellierten die frühen christlichen Apologeten, die um ihr Überleben kämpften, an die gemeinsame monotheistische Grundlage, die sie mit den Heiden zu teilen glaubten. Aber die christlichen Verteidiger der Lehre wurden meist abgelehnt, zu Kriminellen gestempelt und sogar hingerichtet. Lactantius war diesem Schicksal entgangen: Er war zur richtigen Zeit geboren worden, hatte seine kaiserlichen Beziehungen gut gepflegt und das richtige Maß an Wertschätzung für heidnische Errungenschaften aufgebracht. In der Generation nach Lactantius jedoch, als sich das Blatt für die heidnischen Traditionalisten gewendet hatte und als die Heiden selbst versuchten, den Monotheismus zur Rechtfertigung des Pluralismus zu benutzen, war Lactantius' Geist der Wertschätzung weitgehend, wenn nicht sogar vollständig, von der christlichen Theologie entfernt. Indem er Symmachus' Appell an den pluralen Monotheismus zurückwies, kam der christliche Bischof Ambrosius im Jahr 384 n. Chr. zu dem Schluss: "Wir können keine Gemeinschaft mit den Irrtümern anderer haben".⁶⁴⁶ Es war in dieser Ära, als Theodosius I. († 395 n. Chr.) alle Formen des Heidentums im Römischen Reich verbot, dass der heidnische Traum vom universellen Monotheismus offiziell starb.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ "*Alieni erroris societatem suscipere non possumus*" (Ambrose, "*Letter 17*", 1.14) (Deutsch: *Wir können die Fehler anderer nicht akzeptieren.*)

⁶⁴⁷ Einblicke in den solaren Monotheismus erscheinen jedoch weiterhin losgelöst von dem Einfluss, den man im vortheodosianischen Rom genoss. Irgendwann zwischen 412-485 finden wir einen "Hymnus an Helios", geschrieben von dem Neuplatoniker Proclus; ein Hymnus an Sol erscheint auch im Werk von Martianus Capella, ca. 470-480. Siehe Liebeschuetz, "*Speech of Praetextatus*", 192.

Fazit

Wenn wir die Dinge analysieren scheint sich der Heide Konstantin anfänglich zum Christentum hingezogen gefühlt zu haben, weil er [schon immer] ein Monotheist war und weil er glaubte, das Christentum könne ihm helfen, die ursprüngliche Religion der Menschheit wiederherzustellen. Es läuft in die falsche Richtung anzunehmen, dass Konstantin bereits in seiner frühen Regierungszeit von der Verehrung einer heidnischen Gottheit, Sol Invictus, zur Anbetung des Christlichen Gottes gewechselt habe – vielmehr hatte er angefangen zu denken, Sol Invictus sei der Christliche Gott. Konstantin glaubte aufrichtig, dass diese Höchste Gottheit ihn beauftragt habe, auf der Erde den universellen Monotheismus, den Glauben an einen Gott, wiederherzustellen, und damit dem Römischen Reich bürgerliche Vorteile zu verschaffen. Wahrscheinlich waren es die Lehren des Lactantius mit seiner Betonung der Kompatibilität von heidnischem und christlichem Monotheismus und des Narrativs vom Niedergang und Verfall des Monotheismus, die Konstantin dabei halfen, zu diesen Schlussfolgerungen zu gelangen.

Während seiner Herrschaft scheint Konstantin ein Modell des religiösen Pluralismus "... und einige haben wohl ebenfalls Recht" angenommen zu haben. Er glaubte, dass die monotheistischen Religionen des Reiches in Bezug auf die Verehrung eines Gottes etwa gleich richtig lagen; in anderen Bereichen (was Blutopfer oder die Anbetung von Götzenbildern anbetrifft) konnte nur eine von ihnen Recht haben. Seine Religionspolitik strebte stets nach Eintracht, und er forderte alle Römer auf, die Wahrheit des Monotheismus durch die Ausübung der Vernunft zu erkennen und sich in "wahrer Religion und Einfachheit in Eintracht" zusammenzuschließen.⁶⁴⁸

Es ist letztlich wenig hilfreich, von einer rein "politischen" Bekehrung zu sprechen, in einer Ära, in der man stets glaubte, dass eine auferlegte religiöse Hingabe politische Vorteile mit sich bringe. Aber es ist auch nicht hilfreich, bedingungslos von Konstantins [plötzlicher] Bekehrung zum Christentum zu sprechen. In der Tat, die Reihenfolge

⁶⁴⁸ Constantine, "*Letter to Celsus* (315 n. Chr.)", erhalten in Optatus von Milevis' *Against the Donatists*; Alexander, "*Rethinking Constantine's Interaction*", 79

der Schritte ist wichtig. Das "Bekehrungserlebnis" des Kaisers kann nicht auf eine angsterfüllte Nacht im Oktober 312 beschränkt werden, wie Eusebius meint, sondern muss als ein komplexer und ausgedehnter Prozess gesehen werden. Diese Entwicklung manifestierte sich zunächst als ein aufrichtiges Bemühen, die Gemeinsamkeiten zwischen dem heidnischen Monotheismus und dem Christentum zu betonen. Sein Streben mündete schließlich in Konstantins Entscheidung, Christ zu werden.

Wie wir gesehen haben, hat der Traum vom heidnischen, universellen Monotheismus Konstantin nicht lange überlebt. In diesem Sinn vom Tod des Traums zu sprechen ist zwar richtig, da er mit Konstantin starb. In anderer Hinsicht lebte der Traum, den er hegte, jedoch weiter. Während die Verehrung der traditionellen Götter Roms in der Bedeutungslosigkeit verblasste, ist der Christliche Monotheismus die am weitesten verbreitete Religion auf dem Planeten Erde geworden. Wir dürfen diese Tatsache nicht unberücksichtigt lassen. Dabei liegt auf der Hand, dass der Triumph des Christentums zu einem guten Teil Konstantin zu verdanken ist, oder zumindest scheint der Kaiser das Christentum als Ausdruck des Glaubens an *einen* Gott identifiziert zu haben. Konstantin besaß die elementare Kraft und die Zähigkeit, den Höchsten Gott in die Welt zu bringen. Es trifft natürlich zu, dass die meisten Christen heute ihre Religion als völlig unvereinbar mit anderen Monotheismen empfinden und dass unsere religiöse Welt so zersplittert und feindselig ist, mehr noch als sie es schon immer war. Aber selbst in der vorherrschenden Form des Christlichen Monotheismus hallt das Echo des Traums vom universellen Glauben an einen Gott unterschwellig im Nicänum nach; Konstantins Einbringung des Wortes *homoousios* gilt heute in der ganzen christlichen Welt als Markstein der Orthodoxie. Letztendlich kann es kaum einen Zweifel daran geben, dass unser Planet noch immer von der konstantinischen Suche nach der wahren Religion geprägt ist. Während wir uns mit den Problemen unserer modernen religiösen Welt auseinandersetzen, fragen wir uns, welche Lehren wir aus den Erfolgen und Misserfolgen des kaiserlichen Programms der Spätantike ziehen können. Könnte diese Geschichte den Weg zur Beantwortung der Herausforderung der religiösen Vielfalt in unserer eigenen Zeit öffnen? Das bleibt abzuwarten. Klar ist zum jetzigen Zeitpunkt, dass eine weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit Konstantins Streben nach Monotheismus, mit seinem Modellansatz

"some-are-equally-right" notwendig sein wird: "...und einige haben wohl auch gleichermaßen Recht".

Bibliographie

Abramowski, Luise. "Dionys von Rom (268) und Dionys von Alexandrien (264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts." In *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982) 240–72.

Alexander, David C. "Rethinking Constantine's Interaction with the North African 'Donatist' Schism." In *Rethinking Constantine: History, Theology and Legacy*, edited by Edward L. Smither, 37–90. London: Clarke, 2014.

Armstrong, A. H., and R. A. Markus. *Christian Faith and Greek Philosophy*. London: Darton, Longman, & Todd, 1960.

Ashwin-Siejkowski, Piotr. *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. New York: T. & T. Clark, 2008.

Athanassiadi, Polymnia. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. New York: Routledge, 2016.

Athanassiadi, Polymnia and Michael Frede, eds. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Augustine. *Against Julian*. Translated by Matthew A. Schumacher. New York: Fathers of the Church, 1957.

———. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.

———. "The Confessions and Letters of Augustine." In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, edited by Philip Schaff and translated by J. G. Cunningham, 1:233–34. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Ball, Warwick. *Rome in the East: The Transformation of an Empire*. New York: Routledge, 2002.

Bardill, Jonathan. *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Barnard, Leslie W. *The Council of Serdica 343 A.D.* Sofia: Synodal, 1983.

- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. London: Harvard University Press, 1981.
- . *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011.
- . “Monotheists All.” *Phoenix* 55 (2001) 142–62.
- Barnstone, Willis, and Marvin Meyer, eds. *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*. Boston: Shambala, 2003.
- Barr, Stringfellow. *The Mask of Jove: A History of Graeco-Roman Civilization from the Death of Alexander to the Death of Constantine*. Philadelphia: Lippincott, 1966.
- Beatrice, Pier Franco. *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction*. Leiden: Brill, 2001.
- . “Eusebius and Marcellus: Conflicting Theological Discourses in the Age of Constantine.” *Theologie Historique* 124 (2017) 159–89.
- . “The Word ‘Homouosios’ from Hellenism to Christianity.” *Church History* 71 (2002) 243–72.
- Beckwith, Carl. *Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bowersock, Glen. “From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.” *Classical Philology* 81 (1986) 298–307.
- Bowlin, John R. “Tolerance among the Fathers.” In *Journal of the Society of Christian Ethics* 26 (2006) 3–36.
- Bradbury, Scott. “Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century.” *Classical Philology* 89 (1994) 120–39.
- Bram, Jean Rhys. *Ancient Astrology, Theory and Practice: Matheseos Libri VIII by Firmicus Maternus*. Park Ridge: Noyes Classical Studies, 1975.

- Brenk, Frederick E. "Philo and Plutarch on the Nature of God." *Studia Philonica Annual* 26 (2014) 79–92.
- Brown, Peter. *The Rise of Christendom*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Buell, Denise Kimber. *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Bunsen, Christian C. J. *Hippolytus and His Age*. Vol. 1 of *Christianity and Mankind: Their Beginnings and Prospects*. London: Longman, Brown, Green, & Longmans, 1854.
- Burckhardt, Jacob. *The Age of Constantine the Great*. Reprint, Los Angeles: University of California Press, 1940.
- Carcopino, Jerome. *Aspects mystiques de la Rome païenne*. Paris: L'Artisan du Livre, 1942.
- Carroll, James. *Constantine's Sword: The Church and the Jews*. New York: Houghton Mifflin, 2002.
- Chadwick, Henry. "The Early Christian Community." In *The Oxford Illustrated History of Christianity*, edited by John McManners, 21–61. Reprint, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Chandler, Kegan A. *The God of Jesus in Light of Christian Dogma*. McDonough, GA: Restoration Fellowship, 2016.
- Chapman, John. "Paul of Samosata." In *The Catholic Encyclopedia*, 11:589–90. New York: Appleton, 1911.
- Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Los Angeles: University of California, 1999.
- Coleman, Bush. *Constantine the Great and Christianity: Three Phases: The Historical, the Legendary, and the Spurious*. New York: Columbia University Press, 1914.
- Constantine. *Oration of Constantine*. Translated by Ernest Cushing Richardson. In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, edited by Philip Schaff and Henry Wace, 1:561–80. Oxford: Parker, 1890.
- Copenhaver, Brian. *Hermetica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Corcoran, Simon. "From Unholy Madness to Right-Mindedness: Or How to Legislate for Religious Conformity from Decius to Justinian." In *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, edited by Arietta Papaconstantinou et al., 79. New York: Routledge, 2015.

Corduan, Winfried. *In the Beginning God: A Fresh Look at the Case for Original Monotheism*. Nashville: B&H Academic, 2013.

Cumont, Franz. *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover, 1956.

Curta, Florin. "First Dedication to Sol Invictus in Rome (AD 158)." In *Great Events in Religion*, edited by Florin Curta et al., 1:182–84. Denver: ABC-CLIO, 2017.

Demarsin, Koen. "Paganism in Late Antiquity: Thematic Studies." In *The Archaeology of Late Antique Paganism*, edited by Luke Lavan et al., 1–40. Leiden: Brill, 2011.

Digester, Elizabeth DePalma. "Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes." *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 33–52.

———. "Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration." In *The Journal of Roman Studies* 88 (1998) 129–46.

———. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. London: Cornell University Press, 2000.

———. "Platonism in the Palace: The Character of Constantine's Theology." In *The Life and Legacy of Constantine: Traditions Through the Ages*, edited by M. Shane Bjornlie, 49–61. New York: Routledge, 2017.

Dijkstra, Jitse H. F. Review of *New Epigrams of Palladas: A Fragmentary Papyrus Codex* by Kevin W. Wilkinson. *Phoenix* 3 (2014) 370–73.

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

- Dmitriev, Sviatoslav. "Traditions and Innovations in the Reign of Aurelian" *The Classical Quarterly* 54 (2004) 568–78.
- Domach, Zachary. "Conversion of Constantine the Great (ca. AD 312-337)." In *Great Events in Religion*, edited by Florin Curta et al., 1:209–14. Denver: ABC-CLIO, 2017.
- Drake, Harold. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. London: John Hopkins University Press, 2000.
- . "Constantine and Religious Extremism." In *Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, edited by Edward Sicienski, 11–26. New York: Routledge, 2017.
- . *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. University of California Classical Studies 15. Berkeley: University of California Press, 1976.
- . "Suggestions of Date in Constantine's Oration to the Saints." *The American Journal of Philology* 106 (1985) 335–49.
- . "When Was the 'De Laudibus Constantini' Delivered?" *Historia* 24 (1975) 345–56.
- Drijvers, Jan Willem. *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill, 1992.
- Durant, Will. *Caesar and Christ: A History of Roman Civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325*. New York: Simon & Schuster, 1980.
- Dutta, Krishna, and Andrew Robinson, eds. *Rabindranath Tagore: An Anthology*. New York: St. Martin's, 1997.
- Dyck, Andrew. *A Commentary on Cicero, De Legibus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- Augustine. *Augustine: The City of God Against the Pagans*. Translated by R. W. Dyson. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ebeling, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Edwards, Mark. "Alexander of Alexandria and the Homoousion." *Vigiliae Christianae* 66 (2012) 482–502.

———. "The First Council of Nicaea." In *Cambridge History of Christianity, Vol. 1: Origins to Constantine*, edited by Margaret M. Mitchell et al., 531–67. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

———. "Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine." In *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, edited by Simon Swain et al., 211–34. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Edwards, Mark J. "Origen." <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/origen/>.

Elliott, T. G. "Eusebian Frauds in the *Vita Constantini*." *Phoenix* 45 (1991) 162–71.

Elm, Susanna. "The Letter Collection of the Emperor Julian." In *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, edited by Cristiana Sogno et al., 54–68. Oakland: University of California Press, 2017.

Elsner, Jas. "Perspectives in Art." In *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, edited by Noel Lenski, 255–310. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Erickson, Millard J. *God in Three Persons*. Grand Rapids: Baker, 1995.

Erlewine, Robert. *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*. Bloomington: University Press, 2010.

Errington, R. Malcom. "Constantine and the Pagans." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29 (1988) 309–18.

Eysturlid, Lee W. "The Long-Term Decline of the Roman Military." In *Enduring Controversies in Military History: Critical Analyses and*

Context, edited by Spencer C. Tucker, 62–64. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2017.

Eusebius. *Life of Constantine*. Translated by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Clarendon Ancient History Series. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Ezigbo, Victor I. *Introducing Christian Theologies, Vol. 1. Voices from Global Christian Communities*. Eugene: Cascade, 2013.

Faulkner, Neil. *Rome: Empire of the Eagles, 753 BC–AD 476*. New York: Pearson Education, 2008.

Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Reprint, Princeton: Princeton University Press, 1993. Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New York: Knopf, 1987.

Fraschetti, Augusto. *La conversion: dalla Roma pagana alla Roma cristiana*. Bari: Laterza, 1999.

Frede, Michael. “The Case for Pagan Monotheism in Graeco-Roman Antiquity.” In *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen, 53–81. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity.” In *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, edited by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, 41–68. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Fredriksen, Paula. Review of *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* by Larry Hurtado. *Journal of Early Christian Studies* 4 (2004) 537–41.

Freeman, Charles. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage, 2002.

Frend, W. H. C. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

- Frothingham, A. L. "Diocletian and Mithra in the Roman Forum." *American Journal of Archaeology* 1 (1914) 146–55.
- Fürst, Alfons. "Monotheism between Cult and Politics: The Themes of the Ancient Debate Between Pagan and Christian Monotheism." In *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen, 82–99. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Gerberding, Richard, and Jo Ann H. Moran Cruz. *Medieval Worlds*. New York: Houghton Mifflin, 2004.
- Grant, Robert M. *Augustus to Constantine: The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. London: Harper & Row, 1970.
- Green, Bradley G. *The Gospel and the Mind: Recovering and Shaping the Intellectual Life*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Grillmeier, Aloys. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Vol. 1 of *Christ in Christian Tradition*. Translated by John S. Bowden. Atlanta: John Knox, 1975.
- Halsberghe, Gaston H. *The Cult of Sol Invictus*. Leiden: Brill, 1972.
- Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Reprint, New York: T. & T. Clark, 2005.
- Harding, Sarah. *Paul's Eschatological Anthropology: The Dynamics of Human Transformation*. Minneapolis: Fortress, 2015.
- Harries, Jill. *Imperial Rome AD 284 to 363: The New Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Heck, Eberhard. *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*. Heidelberg: Winter, 1972.
- Heil, Uta. *Athanasius von Alexandrien. De Sententia Dionysii*. Berlin: de Gruyter, 1999.
- Heiser, Michael S. "Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an

Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible.” In *Bulletin for Biblical Research* 18 (2008) 1–30.

Hick, John. “Religious Pluralism.” In *A Companion to the Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn et al., 607–14. Blackwell Companions to Philosophy 8. Oxford: Blackwell, 1997.

Hijmans, S. E. “Temples and Priests of Sol in the City of Rome.” *Mouseion* 10 (2010) 381–427.

Homo, L. *De la Rome pa enne la Rome chr tienne*. Paris: Laffont, 1950.

Hood, Ralph W., Jr., et al. *The Psychology of Religion, Fourth Edition: An Empirical Approach*. New York: Guildford, 2009.

Horrell, David G. “Race, Nation, People: Ethnoracial Identity Construction in 1 Pet. 2.9.” In *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity*, 133–63. New York: T. & T. Clark, 2013.

Hurtado, Larry W. “The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram.” In *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson*, edited by Stephen G. Wilson et al., 271–88. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000.

Iricinschi, Eduard. “Good Hebrew, Bad Hebrew: Christians as Triton Genos in Eusebius’s Apologetic Writings.” In *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, edited by Sabrina Inowlocki et al., 69–86. Leiden: Brill, 2011.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library, 1958.

Jeremias, Joachim. *Infant Baptism in the First Four Centuries*. Eugene: Wipf & Stock, 2004.

Johnson, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2010.

- Justin Martyr. *The Dialogue with Trypho*. Translated by Arthur Lukyn Williams. London: SPCK, 1930.
- Kahlos, Maijastina. *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*. London: Duckworth, 2009.
- Kalantzis, George. *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service*. Eugene: Cascade, 2012.
- Kaufman, Peter Iver. *Redeeming Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Kee, Alistair. *Constantine Versus Christ: The Triumph of Ideology*. Eugene: Wipf & Stock, 2016.
- Keresztes, Paul. *Constantine: A Great Christian Monarch and Apostle*. Amsterdam: Gieben, 1981.
- Keri, Szabolcs, and Christina Sleiman. "Religious Conversion to Christianity in Muslim Refugees in Europe." In *Archive for the Psychology of Religion* 39 (2017) 283–94.
- Kirsch, Jonathan. *God Against the Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism*. New York: Penguin, 2004.
- Koch, Dietrich-Alex. "The God-fearers between Facts and Fiction: Two Theosebeisinscriptions from Aphrodisias and Their Bearing for the New Testament." *Studia Theologica* 60 (2006) 62–90.
- Krautheimer, Richard. *Three Christian Capitals: Topography and Politics*. Oakland: University of California Press, 1983.
- Kreider, Alan. "Converted but Not Baptized: Peter Leithart's Constantine Project." In *Constantine Revisited: Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate*, edited by John D. Roth, 25–67. Eugene: Pickwick, 2013.
- Lactantius. *Divine Institutes*. Translated by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

———. *The Divine Institutes: Books I–VII*. Translated by Mary Francis McDonald. Reprint, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2008.

———. *The Works of Lactantius, Vol. I*. Translated by William Fletcher. Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.

Lanckau, J. rg. “Hypsistos: Cultural Translation of Jewish Monotheism in the Hellenistic Period.” *Asiatische Studien* 65 (2011) 861–82.

Lecerf, Adrien. “Iamblichus and Julian’s ‘Third Demiurge’: A Proposition.” In *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, edited by Eugène V. Afonasin et al., 172–202. Leiden: Brill, 2012.

Ledegang, Fred. “Eusebius’ View on Constantine and his Policy.” In *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*, edited by Albert Geljon et al., 336–37. Leiden: Brill, 2014.

Lee, A. D. *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. Reprint, New York: Routledge, 2016.

Lefebure, Leo D. “The Reign of God and Constantine’s Disputed Legacy: Religious Freedom, Sacred Empire, and the American Experience.” In *Religion, Authority and the State: From Constantine to the Contemporary World*, edited by Leo D. Lefebure, 123–44. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

Leithart, Peter J. *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. Downers Grove: Intervarsity, 2010.

Lenski, Noel. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Leon, H. J. *The Jews of Ancient Rome*. Peabody: Hendrickson, 1995.

Liebeschuetz, Wolf. “The Speech of Praetextatus.” In *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, edited by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, 185–205. Oxford: Clarendon, 1999.

Lieu, Judith M. *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.

- . *Neither Jew nor Greek?: Constructing Early Christianity*. New York: Bloomsbury, 2015.
- Lieu, Samuel N. C., and Dominic Montserrat. *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views*. New York: Routledge, 1996.
- Ljubomirovic, Irena. “Latin Panegyrics used for Imperial Propaganda as Exemplified by Constantine the Great.” *Teme* 39 (2015) 1419–34.
- Logan, Alistair H. B. “Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus).” *Journal of Theological Studies* 51 (2000) 81–112.
- Lohse, Bernhard. *A Short History of Christian Doctrine*. Reprint, Philadelphia: Fortress, 1985.
- Louth, Andrew. “The Date of Eusebius’ *Historia Ecclesiastica*.” *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 111–23.
- MacDonald, Nathan. *Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism.”* Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- MacMullen, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire A.D. 100–400*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- . *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Magie, David. *Historia Augusta, Volume II*. London: Harvard University Press, 1924.
- Mah , J. P. *The Way of Hermes*. Reprint, Rochester: Inner Traditions, 2000.
- Marlowe, Elizabeth. “Framing the Sun: The Arch of Constantine and the Roman Cityscape.” *Art Bulletin* 88 (2006) 223–42.
- Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Burlington: Ashgate, 2005.
- Marx-Wolf, Heidi. *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Maternus. *The Error of the Pagan Religions*. Translated by Clarence A. Forbes. New York: Newman, 1970.

McCormick, Michael. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

McGuckin, J. A. "The Legacy of the 13th Apostle: Origins of the East Christian Conceptions of Church and State Relation" *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (2003) 251–88.

McKenzie, John L. "Aspects of Old Testament Thought." In *The New Jerome Biblical Commentary*, edited by Raymond E. Brown et al., 23–24. New Jersey: Prentice Hall, 1990.

Mead, G. R. S. *Thrice Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*. Reprint, Boston: Weiser, 2001.

Menzies, Allan, ed. *The Gospel of Peter, Apocalypses and Romances, Commentaries of Origen*. Vol. 9 of *The Ante-Nicene Fathers*. New York: Scribner's, 1912.

Mitchell, Roger Haydon. *Church, Gospel, and Empire: How the Politics of Sovereignty Impregnated the West*. Eugene: Wipf & Stock, 2011.

Mitchell, Stephen. "The Cult of Theos Hypsistos Between Pagans, Jews, and Christians." In *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, edited by Polymnia Athanassiadi and Michael Frede, 81–148. Oxford: Oxford University Press, 1999.

———. "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos." In *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen, 167–208. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Mitchell, Stephen, and Peter Van Nuffelen, eds. *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Mommsen, Theodore. "Firmicus Maternus" *Hermes* 29 (1894) 618–19.

Moralee, Jason. *Rome's Holy Mountain: The Capitoline Hill in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Nash, John F. "Hermeticism: Rise and Fall of an Esoteric System: Part II." *The Esoteric Quarterly* (2009) 33–42.

Nicholson, Oliver. "Constantine's Vision of the Cross" In *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 309–23.

Nixon, C. E. V., and Barbara Saylor Rodgers. *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*. Reprint, Berkeley: University of California Press, 2015.

Nock, A. D. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press, 1933.

North, John. "Pagan Ritual and Monotheism." In *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen, 34–52. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Novak, Ralph Martin, Jr. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts*. Harrisburg: Trinity, 2001.

Odahl, Charles. *Constantine and the Christian Empire*. Reprint, New York: Routledge, 2010.

Orlin, Eric M. *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*. Leiden: Brill, 2002.

Pachoumi, Eleni. *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Parkes, H. W. *Oracles of Apollo in Asia Minor*. London: Croom Helm, 1985.

Parvis, Sara. *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Peppard, Michael. *Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Plutarch. *Plutarch's Lives*, Vol. I. Translated by Bernadotte Perrin. London: Heinemann, 1914.

Pohlsander, Hans A. *The Emperor Constantine*. New York: Routledge, 2004.

———. "Philip the Arab and Christianity." *Historia* 29 (1980) 463–73.

Potter, David. *Constantine the Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. Reprint, Eugene: Wipf & Stock, 2008.

Quispel, Gilles. "The Asclepius." In *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, edited by Roelof van den Broek et al., 69–78. New York: State University of New York Press, 1998.

———. "Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism." *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 1–19.

Rankin, David. "Arianism." In *The Early Christian World*, edited by Philip Francis Esler, 2:1102–27. New York: Routledge, 2000.

Redford, Donald B. "The Monotheism of Akhenaten." In *Aspects of Monotheism: How God is One*, edited by Hershel Shanks and Jack Meinhardt, 11–26. Washington, DC: Biblical Archaeological Society, 1997.

Roberts, Alexander, and James Donaldson, eds. *Fathers of the Second Century*. Vol. 2 of *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.

———. *Justin Martyr and Athenagoras*. Vol. 2 of *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers, Down to AD 325*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1868.

Roberts, Mark. "The Origins of Christmas and Epiphany, and the Position of the Feasts in the Christian Calendar." Master's thesis, Durham University, 1996.

- Rosen, Steven. *Essential Hinduism*. Westport: Greenwood, 2006.
- Roubekas, Nickolas P. *An Ancient Theory of Religion: Euhemerism from Antiquity to the Present*. New York: Routledge, 2017.
- . “What is Euhemerism? A Brief History of Research and Some Persisting Questions.” *Bulletin for the Study of Religion* 43 (2014) 30–37.
- Rubenstein, Richard E. *When Jesus Became God: The Epic Fight Over Christ’s Divinity in the Last Days of Rome*. New York: Harcourt Brace, 1999.
- Salem, Mohamed Omar, and John Foskett. “Religion and Religious Experiences.” In *Spirituality and Psychiatry*, edited by Chris Cook et al., 233–53. London: Royal College of Psychiatrists, 2009.
- Schmitz, Leonhard. *A History of Latin Literature*. London: Collins, 1877.
- Schott, Jeremy M. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Schweig, Graham M. “Krishna, the Intimate Deity.” In *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, edited by Edwin Bryant and Maria Ekstrand, 13–30. New York: Columbia University Press, 2004.
- Scott, Roger. “Narrating the Reign of Constantine in Byzantine Chronicles.” In *Byzantine Culture in Translation*, edited by Amelia Brown and Bronwen Neil, 8–32. Leiden: Brill, 2017.
- Setaioli, Aldo. “Physics III: Theology.” In *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, edited by Andreas Heil and Gregor Damschen, 379–401. Leiden: Brill, 2014.
- Smith, Rowland B. E. *Julian’s Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian*. New York: Routledge, 1995.
- Sommer, Michael. “The Challenge of Aniconism: Elagabalus and Roman Historiography.” *Mediterraneo Antico* 11 (2008) 583–88.

- Stead, Christopher. *Divine Substance*. Oxford Scholarly Classics. Oxford: Clarendon, 1977.
- Steiner, Richard C. "On the Rise and Fall of Canaanite Religion at Baalbek: A Tale of Five Toponyms." *Journal of Biblical Literature* 128 (2009) 507–25.
- Stenmark, Mikael. "Religious Pluralism and the Some-Are-Equally-Right View." *European Journal for Philosophy of Religion* 1 (2009) 21–35.
- Stephenson, Paul. *Constantine: Roman Emperor, Christian Victor*. New York: Overlook, 2010.
- Stout, Anna, and Simon Dein. "Religious Conversion and Self Transformation: An Experiential Study among Born Again Christians." *World Cultural Psychiatry Research Review* 8 (2013) 29–44.
- Strickland, M. P. *Psychology of Religious Experience*. New York: Abingdon, 1924.
- Syme, Ronald. *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon, 1971.
- Terry, Milton S., trans. *The Sibylline Oracles*. New York: Eaton & Mains, 1899.
- Thiessen, Matthew. *Paul and the Gentile Problem*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Thompson, Glen L. "From Sinner to Saint? Seeking a Consistent Constantine." In *Rethinking Constantine: History, Theology and Legacy*, edited by in Edward L. Smither, 5–24. Eugene: Wipf & Stock, 2014.
- Timaeus of Locri. *On the Nature of the World and the Soul*. Translated by Thomas H. Tobin. Chico: Scholars, 1985.
- Toom, Tarmo. "Constantine's Summus Deus and the Nicene Unus Deus: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction." *Vox Patrum* 34 (2014) 103–22.

- Toth, István. Review of *The Cult of Sol Invictus* by Gaston H. Halsberghe. *Acta Archaeologica* 26 (1974) 447–50.
- Tuggy, Dale. “On Counting Gods.” *TheoLogica* 1 (2017) 188–213.
- . “Tertullian the Unitarian.” *European Journal for Philosophy of Religion* 8 (2016) 179–99.
- . “Theories of Religious Diversity.”
<https://www.iep.utm.edu/reli-div/>.
- . *What is the Trinity? Thinking About the Father Son, and Holy Spirit*. New York: Tuggy, 2017.
- Tzamalikos, Panayiotis. *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*. Berlin: de Gruyter, 2016.
- Van Dam, Raymond. *Remember Constantine at the Milvian Bridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Van den Broek, Roelof. “Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation.” In *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, edited by
- Roelen van den Broek and Wouter J. Hanegraff, 1–20. New York: State University of New York Press, 1998.
- Van Kooten, George H. “Pagan and Jewish Monotheism according to Varro, Plutarch and St Paul: The Aniconic, Monotheistic Beginnings of Rome’s Pagan Cult—Romans 1.19–25 in a Roman Context.” In *Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honor of Florentino Garcia Martinez*, edited by Anthony Hilhorst et al., 633–51. *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 122. Leiden: Brill, 2007.
- Van Nuffelen, Peter. “Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon.” In *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, edited by Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen, 16–33. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Varner, Eric R. *Mutilation and Transformation: Danatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*. Leiden: Brill, 2004.

Veyne, Paul. *When Our World Became Christian: 312–394*. Cambridge: Polity, 2010.

Wallraff, Martin. “Constantine’s Devotion to the Sun after 324.” *Studia Patristica* 34 (2001) 256–69.

Watson, Alaric. *Aurelian and the Third Century*. New York: Routledge, 2003.

Weedman, Mark. *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*. Leiden: Brill, 2007.

Weiss, Peter. “Die Vision Constantins.” *Colloquium aus Anlass des 80* (1993) 143–69.

———. “The Vision of Constantine.” Translated by A R. Birley. *Journal of Roman Archaeology* 16 (2003) 237–59.

White, Cynthia. *The Emergence of Christianity: Classical Traditions in Contemporary Perspective*. Minneapolis: Fortress, 2011.

Whittaker, John. “Ammonius on the Delphic E.” *Classical Quarterly* 19 (1969) 185–92.

Wilkinson, Kevin W. “Palladas and the Age of Constantine.” *The Journal of Roman Studies* 99 (2009) 36–60.

———. “Palladas and the Foundation of Constantinople.” *The Journal of Roman Studies* 100 (2010) 179–94.

Williams, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Wilson, B. R. *Religion in Secular Society*. London: Watts, 1966.

Winn, Robert E. *Eusebius of Emesa: Church and Theology in the Mid-Fourth Century*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2011.

Witt, R. E. "Iamblichus as a Forerunner of Julian." In *De Jamblique a Proclus*, edited by Heinrich D rre, 35–68. Genève: Fondation Hardt, 1975.

———. *Isis in the Ancient World*. London: John Hopkins University Press, 1971.

Wright, Wilmer Cave. *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 1. New York: Macmillan, 1913.

Yates, Frances. *Giordana Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge, 1964.