

CHRISTOPH MARKSCHIES \*

## Wann endet das ‚Konstantinische Zeitalter‘?

Eine Jenaer Antrittsvorlesung

Wann endet das „konstantinische Zeitalter“? Ich habe etwas gezögert, diese gewichtige und gegenwärtig wieder viel diskutierte Frage erneut aufzuwerfen. Gezögert, denn „grau, theurer Freund, ist alle Theorie“ – auch, ja vielleicht gerade die der Geschichtsschreibung und ihrer ewig umstrittenen Epochenbegrifflichkeiten und -abgrenzungen. Und wenn es dazu eine sehr vielen meiner Vorgänger gemeinsame Tradition der Jenaer Kirchengeschichte gibt, dann wohl die einer erzählerischen Kompetenz, die sich gerade nicht in langwierigen theoretischen Äußerungen verliert: Von Karl Hase und seinem zweiten Nachfolger Hans Lietzmann besitzen wir – wenn ich recht sehe – keine einzige selbständige Abhandlung über spezielle geschichtstheoretische Fragen; Karl Heussi stellt in diesem Fall eine Ausnahme von der Jenaer Regel dar (und man könnte durchaus fragen, ob eine glückliche). Lietzmann hat einmal treffend über seinen Vorgänger (und im Grunde auch über sich selbst) geschrieben: „Der alte Hase konnte wirklich noch erzählen und nicht bloß über der Welt schwebend philosophieren“<sup>1</sup>.

---

\* Die folgenden Ausführungen wurden als Antrittsvorlesung am 1. November 1995 in der Aula der Friedrich-Schiller-Universität Jena vorgetragen und lediglich um Anmerkungen ergänzt; die dabei verwendeten Abkürzungen entsprechen in aller Regel dem Verzeichnis der TRE (zusammengestellt von S. Schwertner, Berlin/New York <sup>2</sup>1994). Für Hilfe bei der Literaturbeschaffung danke ich meiner Assistentin, Frau Ursula Reutter. – Diese Erwägungen über einen Epochenbegriff sind Ulrich Wickert gewidmet, der in seiner Tübinger Antrittsvorlesung (Paulus, der erste Klemens und Stephan von Rom: drei Epochen der frühen Kirche aus ökumenischer Sicht, ZKG 79, 1968, 145-158) eine anregende Epochengliederung der Kirchengeschichte entworfen hat.

<sup>1</sup> Brief 745 vom 19.5.1931, vermutlich an den Kröner-Verlag, in: Glanz und Niedergang, 664; vgl. D. Wyrwa, Hans Lietzmanns theologisches Verständnis der Kirchengeschichte, in: G. Besier/Chr. Gestrich (Hg.), 450 Jahre Evangelische

Diese Tradition ließ mich, wie gesagt, zögern, erneut nach dem „Ende des konstantinischen Zeitalters“ zu fragen.

Nun gehört aber sicher gleichfalls zu den identitätsbildenden Merkmalen Jenaer kirchengeschichtlicher Tradition, keine gegenwartsferne und insofern abständige historische Wissenschaft zu betreiben: Um Hase sammelte sich ein bunter Kreis von Literaten, Künstlern und Musikern; Lietzmann betrieb mit seinen Kollegen nach 1918 erfolgreich den Zusammenschluß der neun verschiedenen Thüringer evangelischen Landeskirchen zu einer einheitlichen Organisation; Heussi versuchte 1930 als Rektor der Salana, Anliegen der klassischen deutschen Universität gegenüber einem nazionalsozialistischen Innenminister zu bewahren. Und so habe ich mich dann doch entschlossen, diese Traditionen aufzugreifen, und als Thema eine gegenwärtig nicht nur in der Thüringer Kirche und hiesigen Öffentlichkeit diskutierte, ja heftig umstrittene Frage gewählt – ein Problem, von dem ich meine, daß meine Disziplin, die Kirchengeschichte, wie kaum eine andere Institution zu einer Stellungnahme herausgefordert ist.

„Wann endet das ‚Konstantinische Zeitalter‘?“ – es liegt nahe, vor der Antwort auf diese Frage zunächst zu klären, was wir unter einem so bezeichneten „Zeitalter“ überhaupt verstehen wollen. Ein erster Abschnitt wird also dem nämlichen Begriff gewidmet sein. Im zweiten Hauptteil möchte ich dann den Versuch unternehmen, die historische Basis, auf der unsere Frage gewöhnlich diskutiert wird, etwas zu verbreitern – es soll einmal nicht nur um die sattsam bekannten politischen und juristischen Veränderungen gehen, die sich seit Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, nach der Erhebung Konstantins zum Augustus im Jahre 306, für die christliche Kirche ergaben. Ich möchte vielmehr fragen, ob diese epochale Zäsur auch zu signifikanten Veränderungen der christlichen Mentalität und Frömmigkeit führte. Diese Verbreiterung der Basis verstehe ich zugleich als Versuch, in der anfangs bemühten Jenaer Tradition historische Themen mit einer gewissen epischen Breite anzugehen – breiter mindestens als mit jenem schmalen Schlagwortensemble, mit dem es gewöhnlich traktiert wird, wenn die christliche Gemeinde zunächst im vorkonstantinischen Zeitalter ihr „Liebesmahl in Werk-

Theologie in Berlin, Göttingen 1989, 387-418 und E. Pälz, „Für Recht und Freiheit“. „Aufrichtigkeit und Treue“. Zum Lebenswerk und Vermächtnis des Jenaer Theologen Karl August von Hase (1800-1890), in: Beiträge zur Hase'schen Familiengeschichte Bd. 1, Mainz 1994, 9-46.

stätten und Katakomben“ hält und seit Konstantin dann eine triumphierende Kirche „das *Te Deum Laudamus* unter den heiteren Säulenhallen und Kuppelgewölben des Südens“ erschallen läßt – so lauten die uns allen ja wohlvertrauten Schlagworte „Märtyrer-“ und „Machtkirche“ (Peter Stockmeier), wenn man sie einmal probeweise in die für Karl von Hase so charakteristische „poetische Färbung“<sup>2</sup> bringt. Aber erst wenn neben den gern unter der Überschrift „Konstantinisches Zeitalter“ thematisierten Ereignissen und Sozialgestalten auch die Mentalitäten und Frömmigkeiten berücksichtigt sind, könnte aus einem Schlagwort vom „konstantinischen Zeitalter“ überhaupt ein ernstzunehmender Epochenbegriff werden – und erst wenn ein solcher brauchbarer Epochenbegriff erarbeitet ist, können wir ja die Frage nach dem Ende dieser Epoche sinnvoll stellen und halbwegs konsensfähig beantworten: in einem dritten und letzten Abschnitt soll dies versucht werden.

## 1. Zum Begriff

Vergleichsweise leicht ist es, die Geschichte jenes viel verwendeten Begriffs „Konstantinisches Zeitalter“ nachzuzeichnen – ich kann mich hier vor allem auf die Vorarbeiten des emeritierten Bonner Patristikers Wilhelm Schneemelcher stützen, eines Schülers von Hans Lietzmann, den meine Fakultät übrigens 1954 als Nachfolger Karl Heussis zu gewinnen versuchte. Schneemelcher hat an verschiedenen Orten darauf hingewiesen<sup>3</sup>, daß der nämliche Begriff seit einem

<sup>2</sup> Widmungsvorrede zu „Hutterus Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“ (Leipzig<sup>3</sup> 1836, IV); zum Thema „poetische Färbung“ vgl. K. v. Hase, Theologische Streitschriften, Gesammelte Werke VIII, Leipzig 1892, 234. Für P. Stockmeier vgl. seinen Aufsatz „Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität“ (HJ 82, 1963, 1-21 = ders., Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983 [78-97] 254).

<sup>3</sup> Korrespondenz Dekanat (d.i. R. Meyer)-Schneemelcher in den (nicht paginierten) Handakten des Dekanates, Hefter III Ordinariat Kirchengeschichte 1950-1964; zum Thema vgl. W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort, in: ders., Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch, Tübingen 1991, 32-50 = Kleronomia 6, 1973, 37-59; ders., Art. Konstantinisches Zeitalter, TRE XIX, Berlin/New York 1990, 501-503; ders., Kirche und Staat im vierten Jahrhundert, Bonner akademische Reden 37, Bonn 1970.

Vortrag vor nunmehr fast vierzig Jahren populär zu werden begann. Am 27. Juni 1956 sprach der damalige Generalsuperintendent der Niederlausitz<sup>4</sup>, Günter Jacob, auf einer außerordentlichen Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Berliner Marienkirche über das Leitthema dieser Zusammenkunft von hundertzwanzig gesamtdeutschen Synodalen und etwas über dreißig Kirchenführern. Jacob – wie übrigens auch der mit ihm befreundete bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger – hielt sein Referat zum Thema „Der Raum für das Evangelium in Ost und West“<sup>5</sup>; die darin vorgetragenen Gedanken, die auf der Synode selbst kaum diskutiert worden sind, haben sich nach anfänglichen, teils heftigen Widerständen in den letzten zwanzig Jahren vor der Wende von 1989 mindestens bei vielen Christen in den östlichen evangelischen Landeskirchen durchgesetzt.

Um Jacobs Bemerkungen in ihrem damaligen Kontext zu verstehen, sollten wir uns wenigstens kurz daran erinnern, wie 1956, dem Jahr des Ungarnaufstandes, „der Raum für das Evangelium“ (zumindest hinsichtlich seiner äußeren Umstände) im Osten enger und enger wurde – die Synode hat dies auch selbst thematisiert, indem sie eine sehr direkte Erklärung „Zur gegenwärtigen Lage der evangeli-

---

<sup>4</sup> Zu Jacob und der Synode vgl. u.a. J. Beckmann, *Kirchliche Zeitgeschichte 1956*, KJ 1956, Gütersloh 1957, 1-28; H. Dähn, *Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945-1980*, Wiesbaden 1982, 62f.; H. Dietzfelbinger, *Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen*, München <sup>2</sup>1985, 215f.; Th. Friebel, *Kirche und politische Verantwortung. Eine Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der evangelischen Kirchen in Deutschland*, Gütersloh 1992, 217-221; K. Herbst, *Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945*, Stuttgart 1989, 240-246; R. Solberg, *Kirche in der Anfechtung. Der Konflikt zwischen Staat und Kirche in Mitteldeutschland seit 1945*, Berlin/Hamburg 1962, 205-207; E. Wilkens, *Bekenntnis und Ordnung. Ein Leben zwischen Kirche und Politik*, Hannover 1993, 136-141.

<sup>5</sup> Text des Vortrages: Berlin 1956. Bericht über die außerordentliche Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. bis 29. Juni 1956, Hannover 1956, 17-29; ebenso im Amtsblatt der EKD 8, 1956, 17-28 und im KJ 1956, Gütersloh 1957, 9-16; zuletzt auch unter dem Titel „Das Ende des konstantinischen Zeitalters“ bei G. Jacob, *Umkehr in Bedrängnissen. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985*, Kaiser Traktate 86, München 1985, 43-59. Vgl. vom Referenten auch: *Die nachkonstantinische Situation*, FAB 8, 1954, 226-242. – Jacob schätzt die bahnbrechende Wirkung seines Vortrages in einer neuen Einleitung ähnlich ein wie Schneemelcher (aaO. p. 43), während Berger skeptisch bleibt (*Das Ende des konstantinischen Zeitalters*, *Zeitschrift für Politik* 16, 1969, 262).

schen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik“ verabschiedete<sup>6</sup>. Jacob selbst hatte offenbar den Eindruck, es drohe ein neuer Kulturkampf<sup>7</sup>. Es reicht aber für unseren Zweck, wenn ich Stichworte aus dieser Erklärung aufgreife und geringfügig ergänze: Die Synode monierte die Verletzung der durch die Verfassung der DDR gewährten Rechte auf Glaubens- und Gewissensfreiheit und ungestörte Ausübung der Religion im Bildungswesen, durch den Zwang zur Jugendweihe, durch die Verdrängung des Religionsunterrichtes aus den öffentlichen Schulen, durch die Pressezensur und bewußte Einzelaktionen, etwa die Aufhebung und Konfiskation der „weltbekannten Franckeschen Stiftungen in Halle“. Auch das „der Kirche verfassungsmäßig garantierte Recht zur Erhebung von Kirchensteuern“ klagte die Synode trotz aller Behinderung ein<sup>8</sup>.

Jacob hat in seinem Referat – kurz gesagt – die These vertreten, daß nicht etwa diese energische Begrenzung des kirchlichen Raumes durch den „marxistischen Staat“ (so seine eigenen Worte<sup>9</sup>) das eigentliche gegenwärtige Dilemma der Kirche sei; ein viel größeres Problem sah der Generalsuperintendent darin, daß das „Ende des konstantinischen Zeitalters“, die nun offensichtliche „nachkonstantinische Situation“ nicht überall als die eigentlich entscheidende Eröffnung von Raum, als Ermöglichung einer glaubwürdigeren Gestalt von Kirche begriffen und begrüßt werde. Zu Beginn seines Vortrages definierte er „in rohen Umrissen“ den Begriff, indem er als Kennzeichen des „konstantinischen Zeitalters“ nannte:

„das enge Bündnis von Staatsmacht und Kirche (Thron und Altar), die Identifizierung von Gesamtbevölkerung und christlicher Gemeinde, die Formung und Gestaltung aller Lebensbereiche im Kraftfeld einer mit allen Privilegien ausgestatteten Religion, die praktisch die Monopolstellung einer den Staat untermauernden und die herrschende Gesellschaftsschicht unterstützenden Weltanschauung von allgemein verbindlichem Charakter inne hatte“<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> „Anlage 8“ im erwähnten Synodalbericht (Berlin 1956. Bericht ..., 225-228).

<sup>7</sup> So jedenfalls ein Gesprächsbericht vom 14.7.1955 im ehem. „Institut für die Geschichte der Arbeiterbewegung, Zentrales Parteiarchiv der SED“ (IV 2/14/76), zitiert nach G. Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993, 183.

<sup>8</sup> Berlin 1956. Bericht ..., 227.

<sup>9</sup> Berlin 1956. Bericht ..., 24.

<sup>10</sup> Berlin 1956. Bericht ..., 17.

Im Laufe des Referates teilte Jacob en passant noch weitere Kennzeichen dieses „konstantinischen Zeitalters“ mit, wenn er vom „Klima einer allgemeinen und unverbindlichen Christlichkeit“, von „falschen Bindungen“ an innerweltliche Mächte (dies in Anspielung auf eine Formulierung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934<sup>11</sup>), „einer privilegierten Kirche“ und von einem „Bindestrich-Christentum“ redete. Leider schmolz dem Generalsuperintendenten im Laufe seines Vortrags diese eigentlich breiter angelegte Definition des „Konstantinischen Zeitalters“ immer mehr zu einer allein auf das Staat-Kirche-Verhältnis begrenzten These zusammen; schließlich sprach Jacob sogar abgekürzt von der konstantinischen Epoche als einem „Paktssystem“ zwischen Kirche, Bürgertum und Staat<sup>12</sup>. Im Lichte solcher Optik erstrahlte die vorkonstantinische antike Christenheit unter Jacobs Händen natürlich in hellem Lichte als sozusagen nichtpaktgebundene, blockfreie Gemeinschaft: „Sie ist einfältig und freimütig dem ... Verbot von seiten der weltlichen Mächte in der Absage an den Kaiserkult als die damaligen Form der totalen Weltanschauung, in unverbittertem Leiden ... begegnet“. Die nachkonstantinische Kirche wurde dagegen vom Referenten in den düstersten Farben gezeichnet, die einem Theologen überhaupt zur Verfügung stehen, nämlich die der Häresie: „Das konstantinische Bündnis markiert den Abbruch dieses genuinen Weges der Gemeinde Jesu Christi“<sup>13</sup>.

Ein Historiker, der heute jene Sätze Günter Jacobs liest, wundert sich natürlich außerordentlich darüber, daß alle diese beschriebenen Erscheinungen nun ausgerechnet mit dem römischen Kaiser Konstantin und dem frühen vierten Jahrhundert verbunden werden: Von einer Identität zwischen Gesamtbevölkerung und christlicher Gemeinde wird man im europäischen Raum erst für das Frühmittelalter sprechen können – zu Lebzeiten Konstantins bekannte sich beispielsweise erst eine zahlenmäßig schwer bestimmbare Minderheit der Beamenschaft und Armee zum Christentum. Eine wirkliche „Mo-

---

<sup>11</sup> These 2: „... durch ihn (sc. Jesus Christus, C.M.) widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem dankbaren Dienst an seinen Geschöpfen“.

<sup>12</sup> Berlin 1956. Bericht ..., 23. In der Einleitung zum Wiederabdruck 1985 verwendet Jacob gar den Ausdruck „tausendjährige Kopulation von staatlicher Autorität und christlicher Botschaft“ (Umkehr in Bedrängnissen, 43).

<sup>13</sup> Berlin 1956. Bericht ..., 22.

nopolstellung“ nahm die christliche Religion – wenn man sich einmal allein auf die juristische Seite kaprizieren will – frühestens unter Kaiser Theodosius am Ende des vierten Jahrhunderts ein. Konstantins Regierung zeichnete sich, trotz allen verbalen Eintretens für das Christentum, auch nach 325 gerade durch eine strenge kultische und juristische Toleranz gegenüber den paganen Religionen aus – vor allem der verstorbene Göttinger Kirchenhistoriker Hermann Dörries hat das an verschiedenen Orten längst in wünschenswerter Klarheit nachgewiesen. Konstantin schrieb beispielsweise, nachdem er zur Alleinherrschaft gelangt war, im Herbst 324 an seine neuen Untertanen in den östlichen Provinzen: „Den Kampf für die Unsterblichkeit kann jeder nur freiwillig übernehmen; hier läßt sich nichts durch Strafen erzwingen“<sup>14</sup>.

Daß Jacob nun aber ein solches Bild der frühmittelalterlichen Kirche zeichnete, es ins vierte rückprojizierte und schließlich mit dem Namen des ersten christlichen Kaisers verbunden hat, entspricht zwar nicht der historischen Wahrheit, aber einer vergleichsweise alten theologischen Tradition. Mit seinem Häresievorwurf an die Kirche des „konstantinischen Zeitalters“ kombinierte der Berliner Referent sogar, wenn man es ganz exakt analysieren will, zwei sehr verschiedene Traditionen: eine vergleichsweise neue Figur christlicher Religionskritik aus der Theologie Karl Barths und eine wesentlich ältere kritische Sicht der spätantiken Kirchlichkeit, die selbst schon auf die christliche Spätantike zurückgeht. Obwohl diese beiden theologischen Traditionen eigentlich jede für sich genommen schon genug Stoff für eine eigene Vorlesung bieten, will ich es für heute mit zwei knappen Kommentaren über sie bewenden lassen, damit wir unser eigentliches Thema nicht zu sehr aus den Augen verlieren. Zunächst zur Kritik an der verflachten, „unverbindlichen Christlichkeit“ und den „falschen Bindungen“: Sie ging im Kern auf die Legitimationsbemühungen spätantiker asketischer Bewegungen zurück, die sich mit ihrer Lebensform am Rande der Zivilisation ja schon rein geographisch vom diffusen Erscheinungsbild städtischer Christlichkeit distanzieren. Ein Beispiel: Fast genau fünfzig Jahre nach Konstantins Tod, im Jahr 386 n.Chr., hat der bedeutende

---

<sup>14</sup> Eus., V.C. II 60,1 (GCS Eusebius I/1, 72,10f. Winkelmann); vgl. H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, AAWG.PH 3/34, Göttingen 1954, 51-54 und ders., Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: ders., Wort und Stunde 1. Bd. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966, (1-117) 25-34.

lateinische Theologe und Asket Hieronymus seinen Plan beschrieben, einmal „eine größere geschichtliche Darstellung in Angriff zu nehmen“. Darin wollte er schildern (so seine eigenen Worte),

„wie und durch wen die Kirche Christi gegründet und gefördert worden ist, wie die Verfolgungen sie stark machten und die Blutzeugen sie krönten und wie, nachdem sie christliche Kaiser bekommen, ihre Macht und ihr Reichtum wuchs, während sich ihr moralischer Zustand verschlechterte“<sup>15</sup>.

Mit diesen Sätzen wurde die Darstellung von Ereignissen aus dem Leben eines syrischen Mönchs eingeleitet, dessen Geschichte Hieronymus dann als ein Probestück für die Richtigkeit seiner Ansicht über den Weg der Kirche vorstellte: Der Mönch Malchus demonstrierte jedem Leser *ad oculos*, daß man auch unter den widrigsten Umständen das einstige hohe Niveau des christlichen „moralischen Zustands“ hätte halten können. Denn der Asket ließ sich – wenn man seinem Biographen Hieronymus glauben will – von seiner mönchischen Existenzform weder dadurch abbringen, daß er von den Sarazenen gefangen genommen und in die Sklaverei geführt wurde, noch dadurch, daß ihm zwangsweise eine Frau in seine Höhle gesetzt wurde. Stets verblieb er in absoluter Keuschheit, betete unentwegt und sang Psalmen. Mit den letzten Worten seines Textes über den Mönch Malchus schärfte Hieronymus der nachkonstantinischen Kirche das Bewußtsein der christlichen Märtyrer ein: Die Leser sollten wissen, „daß man einen Menschen, der Christus dient, töten, aber nicht besiegen kann“<sup>16</sup>. Natürlich wurde damit nicht nur die asketische Lebensform als wahre Erbin der Märtyrerkirche vorgestellt und andere Lebensformen mindestens indirekt problematisiert, wurde nicht nur der alltägliche mönchische Kampf um Bewahrung dieser Lebensform gegen äußere und innere

<sup>15</sup> Hier., *Vita Malchi* 1, 33 Mierow = PL 23, 34 A. – Manfred Fuhrmann hat die *Vita* in seinem Büchlein „Christen in der Wüste“ (Drei Hieronymus-Legenden, übersetzt und erläutert von M.F., Zürich/München 1983, 23-35) behandelt.

<sup>16</sup> Hier., *Vita Malchi* 10, 60 Mierow = PL 23, 62 B: *et hominem Christo deditum posse mori, non posse superari* (vgl. für dieses geflügelte Wort Plat., *apol.* 30 c/d [freundlicher Hinweis D. Wyrwa] und dazu Th. Baumeister, „Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.“ *Apologie des Sokrates* 30 c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus, in: *Platonismus und Christentum*. FS für H. Dörrie, hg. H.-D. Blume u. F. Mann, *JbAC ErgBd* 10, Münster 1983, 58-63.



Anfechtung aus seelsorgerlichen Gründen mit dem Kampf der Märtyrer parallelisiert. Nein, Hieronymus legitimierte so auch seinen eigenen Lebensweg: Schließlich war nicht ohne boshaften Spott geblieben, daß er nach einer verlorenen Papstwahl aus der gesicherten hauptstädtischen Existenz ausgebrochen und mit zwei vornehmen Frauen in seiner Begleitung zu einer Besuchstour aufgebrochen war, die diese seltsame Reisegruppe zu den prominenten Asketensiedlungen des Ostens führte. Die Kritik an der „gegenwärtigen Verkommenheit“ der Kirche – so Hieronymus wörtlich<sup>17</sup> – entstammte also dem Versuch, eine asketische Grundhaltung zu legitimieren – und aus dieser spätantiken theologischen Tradition stammt letztlich das Vokabular bei Jacob, seine Rede von einer „unverbindlichen Christlichkeit“ und von den „falschen Bindungen“. Wie es sich dann über das Mittelalter und den Pietismus bis in die Gegenwart verbreitet hat, lohnte trotz der vielen Aufsätze zum Thema wohl immer noch die Bearbeitung – allein, uns fehlt hier die Zeit dafür, hier neben bekannten Namen (wie Gottfried Arnold) auch einmal die unbekannteren (von Ernst Salomon Cyprian bis zu Josef Hromádka und Hendrik Berkhof<sup>18</sup>) in den Blick zu nehmen – aber für diese Aufgabe wäre mein verehrter Vorgänger Eberhard Pältz schon aufgrund seiner verschiedenen Studien über den Pietismus weit besser als ich qualifiziert.

Daß der Referent auf der Berliner Synode von 1956 in diese im Kern spätantike Kritik an spätantiker Kirchenwirklichkeit dann auch die theologische Religionskritik Karl Barths einzeichnete, hat Jacob seinen Zuhörerinnen und Zuhörern nicht verschwiegen. Im Gegenteil: Seine These, das Christentum sei nach Konstantin eine bloße

---

<sup>17</sup> „Bis zur gegenwärtigen Verkommenheit (*usque ad nostri temporis faecem*)“; die Charakterisierung der Gegenwart mit dem Wort *faex* z.B. auch bei Vict.-Vit. III 7,32 (MGH. AA 3,1, 48,30f. Halm): *in nostri iam deficientis temporis faecem*.

<sup>18</sup> Übersichten zu diesen Namen finden sich in nahezu allen Aufsätzen zum Thema (dazu vgl. unten S. 171 mit Anm. 37), aber vgl. bes. W. Kahle, Über den Begriff ‚Ende des konstantinischen Zeitalters‘, ZRGG 17, 1965, (206-235) 212-226 und W. Schneemelcher, Art. Konstantinisches Zeitalter, TRE XIX, 1990, 501-503; weiter: E. Berneburg, Untersuchungen zu G. Arnolds Konstantin-Bild, zugleich ein Beitrag zu seiner Historiographie, Diss. theol. (masch.), Göttingen 1967; H. Berkhof, Die Kirche auf dem Wege zum Byzantinismus, in: G. Ruhbach (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, WdF 306, Darmstadt 1976, 22-41 = Kirche und Kaiser, Zürich 1947, 83-104; zu Berkhof vgl. G. Haendler, Das neue Bild des Kaisers Konstantin und der sogenannte „Konstantinismus“, Theologische Versuche IV, Berlin 1972, (71-87) 75f.

Religion, sei eine bloße unverbindliche Weltanschauung geworden, wird ausdrücklich mit einem Satz aus einem drei Jahre zuvor erschienenen Band der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths illustriert<sup>19</sup>. Wenn Günter Jacob also dem Christentum seit der Spätantike attestierte, es habe seine Ursprünge verlassen und sich den antiken Religionen, die es einstens bekämpfte, gleichgestaltet, dann applizierte er das vergleichsweise neue Barthsche Modell einer Unterscheidung von wahren Christentum einerseits und Religion bzw. Weltanschauung andererseits auf die alte asketische Kritik nicht-asketischer Frömmigkeit. Und so verwundert es auch nicht, wenn nahezu alle Stichworte Jacobs aus dem Jahr 1956 schon in einem Vortrag gefallen sind, den Karl Barth 1935 kurz nach seiner Entlassung aus der Bonner Professur in Basel und Bern gehalten hat. Barth sprach dort – allerdings mit einer bezeichnenden Einschränkung, die praktisch in der Literatur nie mit zitiert wird: „Man *kann* sagen“<sup>20</sup> – vom „verhängnisvollen Zeitalter Konstantins“: Was dem Christentum heute (also 1935) widerfahre, „ist die Quittung für die große Lüge, deren es sich, deutlich seit dem verhängnisvollen Zeitalter Konstantins, auf der ganzen Linie schuldig gemacht hat“<sup>21</sup>. Und als große Lüge war vorher bestimmt worden, daß die Christenheit es nicht mehr aushielt,

„die törichte, immer verschwindende Minderheit zu sein. (...) Sie wollte nicht mehr leiden. ... Und so ließ sie sich von der Welt einladen. ... So ging sie immer aufs neue den Bund ein: mit dem römischen Reich, mit der platonisch-aristotelischen Philosophie, mit dem Volks- und Brauchtum des germanischen Nordens, mit der humanistisch und später technisch bestimmten Kultur der Neuzeit“<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Berlin 1956. Bericht ..., 22: „Dem Satz Karl Barths muß zugestimmt werden (Kirchliche Dogmatik IV/1, Seite 717): „Ein in das System menschlicher Selbstrechtfertigung eingebautes, ein zur ‚Religion‘ gewordenes, ein domestiziertes Christentum hat noch nie Verfolgung auf sich gezogen“.

<sup>20</sup> Das Evangelium in der Gegenwart. Vortrag gehalten am 3. Juni in Bern und am 4. Juni 1935 in Basel, in: ders., Das Evangelium in der Gegenwart, TEH 25, 1935, (18-36) 30 (Hervorhebung von mir). – Man müßte auch einmal untersuchen, ob der Baseler Historiker Jakob Burckhardt hier auf den Baseler Karl Barth gewirkt hat.

<sup>21</sup> Das Evangelium in der Gegenwart, 30.

<sup>22</sup> Das Evangelium in der Gegenwart, 30; vgl. auch S. Laeuchli, Das „vierte Jahrhundert“ in Karl Barths Prolegomena, in: W. Dantine/K. Lüthi, Theologie zwischen Gestern und Morgen, Interpretationen zum Werk Karl Barths, München 1968, 217-234.

Barth hat sich aber insofern ein gutes Stück weiser als die späteren Propheten eines „Endes des konstantinischen Zeitalters“ verhalten, als er sofort zu erkennen gab, daß er an dieser Stelle eine scharf zugespitzte Position<sup>23</sup> und nicht seine eigene Meinung referierte: „Man kann“, sagte er, „nun denselben Sachverhalt gewiß auch ganz anders sehen“. Und es gehört weiter zur tiefen Weisheit dieses Vortrages, daß Barth ausdrücklich ein theologisches Urteil über die Entwicklung ablehnte – ob das Einlassen der Kirche auf die Welt, der Prozeß der Inkulturation des Evangeliums, „Konfusion der Menschen oder Vorsehung Gottes“ war, bleibe in diesem Äon unentscheidbar. Karl Barth taugt also – *ad bonam partem* interpretiert – nicht zum Kronzeugen einer theologischen Radikalkritik der „Konstantinischen Wende“, sondern erlaubt dem Kirchenhistoriker, seine Warnungen vor allzu schnellen theologischen Zensuren für historische Entwicklungen mit den Worten eines Systematikers zu begründen<sup>24</sup>.

Was ergibt sich nun aber aus diesen Beobachtungen zur Begriffsgeschichte für unsere Titel-Frage? Meiner Ansicht nach mindestens zweierlei. Zum einen fällt man hinter Jacob zurück, wenn man die Diskussion über die Angemessenheit des Epochenbegriffs „konstantinisches Zeitalter“ lediglich auf das Staat-Kirche-Verhältnis beschränkt. Jacob definiert – ich denke: ohne sich dessen recht bewußt zu sein – als übergeordnetes Kennzeichen der Epoche die flächendeckende Christianisierung der Gesellschaft (um sie gleich darauf als eine oberflächliche zu charakterisieren). Die übrigen Kennzeichen, also die „Formung und Gestaltung aller Lebensbereiche“ durch das Christentum, der Pakt mit der ‚herrschenden Gesellschaftsschicht‘, das Bündnis von Staat und Kirche, die Privilegierung von christlicher Kirche und ihre Allgemeinverbindlichkeit, sind dem eher nachgeordnet. Man wird die Debatte mit seinen Anfragen also nicht so führen

---

<sup>23</sup> Dies war damals insofern kein neuer Ton, als man in jenen Jahren solche harten Worte über Konstantin durch Burckhardt gewohnt war und von einer angeblichen Wirkung seiner widergöttlichen Synthese bis in die Gegenwart in kirchenhistorischen Untersuchungen und Sammelwerken über das siebzehnte Jahrhundert lesen konnte, etwa in Erich Seebergs Arnold-Auswahl, die gerade erschienen war (Gottfried Arnold in Auswahl herausgegeben von Erich Seeberg, Berlin 1934).

<sup>24</sup> Ähnlich schon W. Kahle, Über den Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters“, ZRGG 17, 1965, (206-234) 224f. u. 229 (mit n. 51); zur weiteren Geschichte des Schlagwortes im „Kirchenkampf“ vgl. die Bemerkungen von M. Berger (Das Ende des konstantinischen Zeitalters. Untersuchung eines Schlagwortes, Zeitschrift für Politik 16, 1969, [261-272] 261f.).

können, daß man immer wieder nur die Religionspolitik der Monarchen und die Obrigkeitsfrömmigkeit der Theologen hin und her wendet. Wie wir bereits sagten, muß die argumentative Basis verbreitert werden. Andererseits stellt sich natürlich angesichts der bisherigen Geschichte des nämlichen Begriffs die Frage, ob es jenseits der beschriebenen verschiedenen Legitimationsfunktionen und kaum entwirrbaren Knäuel theologischer Theorien, mit denen die Epochenbezeichnung „Konstantinisches Zeitalter“ verbunden ist, überhaupt eine nüchterne Untersuchung dieser Phänomene geben kann.

Sollte man den Epochenbegriff „Konstantinisches Zeitalter“ deswegen also überhaupt abschaffen? Als Wilhelm Schneemelcher vor über zwanzig Jahren, nämlich 1973, in Bonn als evangelischer Kirchengeschichtler öffentlich über das „Konstantinische Zeitalter“ sprach und „kritisch-historische Bemerkungen über ein modernes Schlagwort“ vortrug, waren seine Ausführungen noch über sehr weite Strecken vom aufrechten Pathos eines überzeugten Historikers getragen. Schneemelcher strahlte die Zuversicht aus, den mißverständlichen Epochenbegriff aus Wissenschaft und Kirche gleichsam wegzensieren zu können. Dem Generalsuperintendenten Günter Jacob bescheinigte der Gelehrte gleich zu Beginn ein „Minimum von historischen Kenntnissen“, aber ein „Maximum von pseudo-prophetischem Pathos“<sup>25</sup> – gewogen und für zu leicht befunden. Und nach sorgfältiger Analyse des Phänomens „Schlagwort“ und einem knappen Abriß der Geschichte der Abwertung Kaiser Konstantins in der christlichen Kirchengeschichte (daher wohl das unvertraute: „kritisch-historisch“ seines Titels) deutete Schneemelcher die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im vierten Jahrhundert unter der Überschrift „Experiment“ – und nun wörtlich: „Die Kirche war nicht präpariert für einen christlichen Kaiser in der Art, wie Konstantin ihn vorstellte. Die Folge war, daß beide, Kirche und Kaiser, in den Jahrzehnten nach 313 experimentieren mußten, um das rechte Verhältnis zueinander zu finden“<sup>26</sup>. Schneemelcher fiel es natürlich leicht, in jener Epoche Beispiele für Menschen zu bieten, die im Rahmen des Experimentes „das Wesen christlicher Verkündigung auch gegen den Kaiser verteidigten“ – ich muß hier nur knapp an exilierte Theologen unter Konstantius und das schlußendliche völli-

---

<sup>25</sup> W. Schneemelcher, *Das Konstantinische Zeitalter*, 33 = 38.

<sup>26</sup> W. Schneemelcher, *Das Konstantinische Zeitalter*, 43 = 50.

ge Scheitern von dessen antinizänischer Reichskirchenpolitik erinnern<sup>27</sup>. Selbst für die Lientheologie Kaiser Konstantins, die Schneemelchers Lehrer Lietzmann noch harsch als „eine Theologie von ziemlich primitiver Art“ abgekanzelt hatte, fand der Schüler recht freundliche Worte im Sinne der Linie, die Hermann Dörries u.a. ihm vorgezeichnet hatten: „Die Hinwendung Konstantins zum Christentum brachte zunächst Toleranz für alle Religionen mit sich“<sup>28</sup>. Nachdem Schneemelcher auch noch Jacobs Vorstellung von der flächendeckenden Christianisierung mit starken Worten ins Reich der Legende verwiesen hatte – „nun, wer eine solche Behauptung aufstellt, hat von der Zeit Konstantins und seiner Nachfolger keine Ahnung“<sup>29</sup> – schien die Arbeit am neuen Epochenbegriff beendet: Das konstantinische Zeitalter begann – jedenfalls für diesen Vortragenden – am 28. Oktober 312, als der Sieger in der Schlacht an der milvischen Brücke westlicher Alleinherrscher wurde, und endete am 28. Februar 380, als Kaiser Theodosius das neunizänisch gedeutete Nizänum, also den Glauben an die eine Gottheit der drei gleichwesentlichen Personen Vater, Sohn und heiliger Geist für alle christlichen Reichsbewohner verbindlich zu machen versuchte, *vulgo*: das Christentum zur Staatsreligion erklärte<sup>30</sup>.

Soweit eine Erinnerung an Schneemelchers Versuch von 1973: Die althistorische Zunft hat sich, wenn ich das richtig überblicke, keineswegs davon überzeugen lassen, neben Julian auch noch die illyrischen und spanischen Offiziersfamilien entstammenden Kaiser Jovian, das Brüderpaar Valentinian und Valens, den Sohn Flavius Gratianus und schließlich Theodosius terminologisch der konstantinischen Dynastie zu subsumieren. Wilhelm Ensslin hat zwar einmal diese sehr verschiedenen Kaiser unter der Überschrift „Staat und Kirche“ zusammen behandelt, aber dabei sehr deutlich davor gewarnt, allen ohne Unterschied „Cäsaropapismus“ zu unterstellen<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter, 50 = 58.

<sup>28</sup> H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche III, Berlin 1938, 151; W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter, 43 = 50.

<sup>29</sup> W. Schneemelcher, Das Konstantinische Zeitalter, 50 = 59.

<sup>30</sup> Codex Theodosianus XVI 1,2 (p. 833 Mommsen).

<sup>31</sup> W. Ensslin, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis Theodosius dem Großen, in: G. Ruhbach (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, WdF 306, Darmstadt 1976, 74-86 = Internationaler Kongreß für byzantinische Studien II, Athen 1956, 404-415; zum Thema zuletzt Ch. Piétri, La politique de Constance II: Un premier ‚césaropapisme‘ ou l’imitatio Constantini, in: Entretiens sur l’antiquité classique 34, Vandoeuvres-Genf 1989, 113-172.

Und Joseph Vogt, den Schneemelcher in diesem Zusammenhang nicht nennt, schloß seine große Konstantin-Biographie 1949 mit etwa zehn nicht sehr tiefeschürfenden Seiten über „die constantinische Epoche“, d.h. die Jahre zwischen 337 und 379 bzw. 382 n.Chr.<sup>32</sup>. In der letzten, magistralen Darstellung der Spätantike von Alexander Demandt<sup>33</sup> fehlt unsere Begrifflichkeit allerdings ganz. Allenfalls der Ausdruck „konstantinische Wende“ (bei Matthias Gelzer, Karl Hönn und Ludwig Voelkl: „Zeitenwende“) ist gebräulich – aber darüber zu sprechen, nötigte wieder, Stoff für eine eigene Vorlesung zusammenzutragen; ich möchte statt dessen nur auf einen Vortrag meines Erfurter katholischen Kollegen Gerhard Feige vom Juni 1992 verweisen: „Nützliche Erinnerungen an eine frühchristliche Wende“<sup>34</sup>. Kurz gesagt: Auch mit einer im Sinne Schneemelchers vorsichtig der historischen Wirklichkeit angepaßten Epochenbezeichnung „konstantinisches Zeitalter“ wird man bei den Altertums- und Geschichtswissenschaften wohl keine Zustimmung gewinnen können. Er bleibt eine für die wissenschaftliche Kommunikation über die Grenzen der Theologie hinaus nahezu unbrauchbare Begriffsbildung. Man wird aber ehrlicherweise auch eingestehen müssen, daß Schneemelchers Versuch einer Umprägung und Entschärfung eines Schlagwortes durch Historisierung selbst im Raum von Theologie und Kirche gescheitert ist, vielleicht schon deswegen scheitern mußte, weil der Autor die Auseinandersetzung mit den Theologien scheute, die das Schlagwort aufgebracht und verbreitet haben – vielleicht aber auch deswegen scheitern mußte, weil gegen Schlagworte ohne-

---

<sup>32</sup> Constantin der Grosse und sein Jahrhundert, München 1949, 264-276.

<sup>33</sup> A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284-565 n.Chr.), HAW III/6, München 1989.

<sup>34</sup> M. Gelzer, Altertumswissenschaft und Spätantike, HZ 135, 1927, 173-187; K. Hönn, Konstantin der Große. Leben einer Zeitenwende, Leipzig 1940 (bes. VII); L. Voelkl, Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende 306-337, München 1957; K. Dienst, Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte, JHKGv 18, 1967, 1-49 – vgl. ferner den Titel des von G. Ruhbach hg. Sammelbandes „Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende“ (WdF 306, Darmstadt 1976) und G. Feige, Nützliche Erinnerungen an eine frühchristliche Wende. Der religionspolitische Umbruch im 4. Jahrhundert, in: C.-P. März (Hg.), Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, EThSt 65, Leipzig 1993, (95-108) 95f. 107f. W.H.C. Frend spricht von „revolution“ (The Church in the Reign of Constantius II. (337-361): Mission – Monasticism – Worship, in: Entretiens sur l'antiquité classique 34, Vandoeuvres-Genf 1989, (73-111) 75.

hin kaum ein Kraut gewachsen ist. Ich könnte nun noch – um nicht in den Verdacht von westdeutscher Einseitigkeit zu geraten – einen fast zur selben Zeit erschienenen Beitrag des emeritierten Rostocker Kirchenhistorikers Gerd Haendler analysieren, der ebenfalls mit einer mehr oder weniger sorgfältigen historischen Argumentation die Rede vom „konstantinischen Zeitalter“ (Haendler spricht auch vom „Konstantinismus“) aus dem kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch zu elimieren versuchte, sogar noch deutlich radikaler als Schneemelcher, weil er sie *a limine* für unbrauchbar erklärte<sup>35</sup>; ich könnte ebenso, damit nicht nur von Protestanten die Rede ist, einen ganz ähnlich gearbeiteten Vortrag des verstorbenen katholischen Innsbrucker Patristikers Hugo Rahner heranziehen<sup>36</sup> – da diese Vorstöße aber ebenso wie der Schneemelchers ohne Erfolg geblieben sind, können wir uns hier eine nähere Analyse ihrer Argumente ebenso sparen wie Kommentare zu den vielen übrigen Literaturtiteln zum Thema<sup>37</sup>.

Ich habe mir zwar nicht die Mühe gemacht, gegenwärtige kirchliche Publizistik nach der Häufigkeit der Metaphorik vom „konstantinischen Zeitalter“ durchzusehen und eine Statistik darüber anlegen zu lassen – aber mein Eindruck läßt sich vielleicht auch so

---

<sup>35</sup> G. Haendler, Das neue Bild des Kaisers Konstantin und der sogenannte „Konstantinismus“, Theologische Versuche IV, Berlin 1972, (71-87) 83-87: „Die Fragwürdigkeit des Begriffs ‚Konstantinismus‘“.

<sup>36</sup> H. Rahner, Konstantinische Wende? Reflexionen über Kirchengeschichte und Kirchengeschichte, SdZ 167, 1960/1961, 419-428.

<sup>37</sup> Vgl. zum Komplex „Konstantinisches Zeitalter“ u.a. auch: K. Aland, Das konstantinische Zeitalter, in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 165-201; M. Berger, Das Ende des konstantinischen Zeitalters. Untersuchung eines Schlagwortes, Zeitschrift für Politik 16, 1969, 261-272; H. Dörries, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: ders., Wort und Stunde 1. Bd. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966, 1-117; R. Farina, La ‚Fine‘ dell’ epoca constantiniana, Salesianum 30, 1968, 525-547; G. Feige, Nützliche Erinnerungen an eine frühchristliche Wende (wie Anm. 34); H. Holze, War die ‚konstantinische Wende‘ tatsächlich ein Umbruch?, ThBeitr 21, 1990, 78-97; W. Kahle, Über den Begriff „Ende des konstantinischen Zeitalters“, ZRGG 17, 1965, 206-235; K. Kupisch, Bemerkungen zum Ende des konstantinischen Zeitalters, JK 541-546; H. Schmidinger, Konstantin und die „konstantinische Ära“, FZPhTh16, 1969, 3-21; P. Stockmeier, Die sogenannte konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität, HJ 95, 1975, 1-17 = ders., Glaube und Kultur, Düsseldorf 1983, 236-253; ders., Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, HJ 82, 1963, 1-21 = ders., Glaube und Kultur, 78-97.

aus eigenem Erleben bestätigen: Es handelt sich gerade in der gegenwärtigen Umbruchsituation seit 1989 wieder um eine der zentralen und sehr häufig bemühten Metaphern. Und daher kann die Aufgabe eines evangelischen Kirchenhistorikers – wenn er denn nicht gegen Windmühlen kämpfen will – wohl nicht mehr darin bestehen, immer wieder über die historische und theologische Problematik dieses in Vorschlag gebrachten Epochenbegriffs zu lamentieren. Er wird vielmehr versuchen müssen, mit seinen Mitteln das schmale historische Fundament zu vertiefen, auf dem diese Redeweise steht. Und das tun wir nun in einem zweiten Abschnitt. Zeitlich beschränken wir uns – ohne damit eine Vorentscheidung über den Ausdruck „konstantinisches Zeitalter“ vorzunehmen – der Einfachheit halber auf die sowohl von Vogt wie Schneemelcher in den Blick genommenen Jahre des vierten Jahrhunderts nach Christus.

## 2. Zur thematischen Verbreiterung des Begriffs

Sieht man die teilweise vorhin schon angesprochenen Literaturberge zum Thema „Konstantin“, „Konstantinisches Zeitalter“ und „Konstantinische Wende“ durch, fällt unangenehm auf, daß die Mentalität und Frömmigkeit der christlichen Gemeinden dieser Zeit – also der Laien – praktisch nur selten ausführlicher zum Thema gemacht worden ist. Das hängt natürlich mit allgemeinen Forschungsdefiziten auf diesem Gebiet zusammen<sup>38</sup>, verwundert aber dann doch, da Mentalität und Frömmigkeit Kaiser Konstantins und die des Bischofs Eusebius von Cäsarea/Palästina so häufig untersucht worden sind. Die alten erbitterten Streitigkeiten um die Aufrichtigkeit der sehr unterschiedlichen Frömmigkeiten beider sind, nachdem sie längst

---

<sup>38</sup> Allgemein: B. Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, ZThK 74, 1977, (464-497) 466-471; S. Grosse, Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie, ZKG 105, 1994, 178-190. – Entsprechend enttäuschend sind häufig die Beiträge: A.v. Harnack, „Griechische und christliche Frömmigkeit am Ende des dritten Jahrhunderts“ (in: ders., Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916, 47-65) referiert hauptsächlich den Brief des Porphyrius an Marcella; A.-J. Festugière, „Ursprünge christlicher Frömmigkeit“ beschränkt sich, wie der Untertitel zeigt, auf das östliche Mönchtum (Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients, Freiburg 1963).



geklärt schienen, jüngst noch einmal aufgebrochen, als mit Jochen Bleicken erneut ein kluger Althistoriker beiden politisch motivierte Unehrlichkeit ihrer christlichen Frömmigkeit unterstellte<sup>39</sup>. Natürlich geht auch diese Hermeneutik des Verdachtes im Kern wieder auf eine spätantike, christliche Sicht zurück<sup>40</sup>: Der streitbare Bischof Hilarius von Poitiers, der die mit großer Energie durchgeführte homöische Reichskirchenpolitik des Konstantin-Sohnes Konstantius II. bekämpfte, warf seinem Monarchen vor, nur „in Worten, ... im Munde“ Christus zu bekennen: „Du gibst dich fälschlich für einen Christen aus“<sup>41</sup>. Und dann erklärte er: „Aber dies hat jener, dein Vater gelehrt, ... zu bekennen ohne Glauben, zu schmeicheln ohne Freundlichkeit, zu tun, was du willst, aber ohne erkennen zu lassen, was du willst“<sup>42</sup>. Bevor wir heute solche Urteile einfach wiederho-

<sup>39</sup> Constantin der Große und die Christen, HZ. Beiheft 15, München 1992; dazu E. Bammel, Rez. Bleicken, ZKG 105, 1994, 107-109 und jetzt K. Bringmann, Die konstantinische Wende. Zum Verhältnis von politischer und religiöser Motivation, HZ 260, 1995, 21-47. – Den Vergleich, den Bammel zwischen Konstantin und dem preußischen König Friedrich Wilhelm I. vornimmt, empfinde ich allerdings als eher unpassend. Im selben Jahr erschien: G. Gottlieb, Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr., in: G. Gottlieb/P. Barceló (Hgg.), Christen und Heiden in der Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts, Schriften der philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 44, München 1992, 87-101.

<sup>40</sup> Kurt Aland hat schon vor längerer Zeit darauf hingewiesen, daß diese Diskussion nicht nur über Konstantin geführt worden ist, sondern auch über Chlodwigs Taufe und die Parteinahme von Friedrich dem Weisen für Luther: „Also haben dreimal an einem Wendepunkt der Geschichte des Christentums weltliche Herrscher bei der Entwicklung der Dinge, wie sie sich nun einmal vollzogen hat, einen wesentlichen, beinahe entscheidenden, Einfluß ausgeübt. Und alle drei Male ist die Frage verschieden beantwortet worden, ob politische Gesichtspunkte oder tatsächlich innere Überzeugungen diese Einflußnahme bestimmt haben. Dabei sind die äußeren Parallelen erstaunlich“ (Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums, TBT 5, Berlin 1961, 44f.).

<sup>41</sup> Contra Constantium Imperatorem 5 (*te in uerbis, te in ore circumfert, et omnia omnino agit ne tu ut deus, ita ut pater, esse credaris* [SC 334, 176,12f. Rocher]); 7 (*christianum te mentiris, Christi nouus hostes es* [180,7f.]).

<sup>42</sup> Contra Constantium 8 (*Sed haec ille pater tuus artifex humanarum mortium docuit uincere sine infamia, odire sine suspicione, mentiri sine intelligentia, profiteri sine fide, blandiri sine bonitate, agere quod uelles, nec manifestare quae uelis* [SC 334, 182,19-23]). Auf der anderen Seite wird am Ende des Textes dem Sohn der Vater als „orthodoxes“ (d.i. nizänisches) Vorbild empfohlen, wenn von der *paterna pietas* die Rede ist (27 [222,27]). Daß man deswegen – wie der Herausgeber André Rocher – die Stelle nach Joh 8,44 *allein* auf den Teufel bezieht (SC 334, p. 235) und nicht auch als Reflex der nizänischen Konstantin-Kritik begreift, halte ich für eine zu oberflächliche Interpretation.

len, sollten wir wenigstens kurz bedacht haben, daß wir uns, wenn wir so Schriften wie die des Hilarius gegen Konstantius II. als historische Quellen verwenden, mitten in einer heftigen theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzung befinden. Der Streit – und nicht Klio zum Zwecke gleichsam objektiver Geschichtsschreibung – führte dem exilierten Bischof die Feder<sup>43</sup>. Und den Maßstab rechter Frömmigkeit bildete für diesen antiken Autor die auf dem ersten Reichskonzil in Nizäa 325 n. Chr. normierte Trinitätstheologie; moderne Zensoren Konstantins und Eusebs operieren ähnlich mit ihren jeweils eigenen Normgrößen christlicher Frömmigkeit – dann verwundert es auch nicht, wenn antike Personen diesen modernen Mindestanforderungen an authentische christliche Frömmigkeit nicht zu genügen vermögen. Anhand jener alten, ja uralten Diskussion um die Aufrichtigkeit der Frömmigkeiten von Kaisern und Bischöfen kann also eine wesentliche methodische Forderung für jede Untersuchung der Frömmigkeit von Laien dieser Zeit abgeleitet werden: Sensibilität für die verschiedenen theologischen Normen, nach denen sie in der Antike und Gegenwart zensiert worden ist und zensiert wird.

Unter dieser Voraussetzung muß nun endlich die schon länger geführte Diskussion über die Frömmigkeit einzelner Protagonisten des „konstantinischen Zeitalters“ durch sorgfältige Analysen zur Frömmigkeit breiterer Schichten ergänzt werden, also durch mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen. Auch hier verstellen allerdings Stereotypen den Blick. Eine Reihe von Kirchenvätern vermitteln uns das Bild, daß die Frömmigkeit des vierten Jahrhunderts deutlich an Intensität verloren habe; sie diagnostizieren das Vordringen eines bloßen „Kultur- und Konjunkturchristentums“ (so der schöne Begriff Hans Freiherr von Campenhausens<sup>44</sup>). Der palästinische Metropolit Eusebius von Cäsarea beklagt beispielsweise – übrigens in seiner panegyrischen Konstantin-Vita – kurz nach 337 eine „unsagbare Scheinheiligkeit derer, die sich in die Kirche einschlichen und sich lediglich als äußerlichen Anstrich den Namen der Christen

---

<sup>43</sup> Für die in Einzelfragen kontroverse Datierung vgl. H. Chr. Brennecke, Art. Hilarius von Poitiers, TRE XV, 1986 = 1993, (315-322) 319 und J. Doignon, Art. Hilarius von Poitiers, RAC XV, 1991, (139-167) 144f.

<sup>44</sup> Griechische Kirchenväter, Stuttgart <sup>6</sup>1981, 86. Ähnliche harte Bemerkungen bei G. Bardy, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, Freiburg u.a. 1988 (= Paris 1949), 215.

zulegten“<sup>45</sup>. Etwas später hat der gefeierte Kanzelredner Johannes Chrysostomus – wahrscheinlich noch als Priester im syrischen Antiochia vor 397 n.Chr. – in einer Predigt den Abfall von der ursprünglichen Ethik der Bergpredigt als Hauptgrund für die geringe missionarische Attraktivität des Christentums vorgestellt:

„Es gäbe keinen Heiden, wenn wir wahre Christen wären; wenn wir die Gebote Christi beachteten, wenn wir Unrecht erlitten, wenn wir übervorteilt würden, wenn wir, obwohl wir beschimpft werden, segnen, wenn wir, obwohl wir Übles erleiden, Gutes täten. Keiner wäre so ein Tier, daß er nicht zur christlichen Frömmigkeit überlaufen würde, wenn es von allen so geschähe. Und damit ihr das lernt, gab es einen gewissen Paulus und dieser hat viele gewonnen. Wenn alle so beschaffen wie er wären, wieviele Welten würden wir gewinnen?“<sup>46</sup>

Die Reihe solcher priesterlichen und bischöflichen Klagen über mangelnde Aufrichtigkeit der christlichen Frömmigkeit im vierten Jahrhundert ist lang, oft noch wesentlich detaillierter als im eben zitierten Text, und könnte hier länger fortgesetzt werden. Vor allem die Chrysostomus-Predigten sind durchsetzt mit bitteren Klagen über die schlechte Gottesdienstteilnahme der Antiochener, ihre Nachlässigkeit beim Bibellesen, ihren Geiz im Umgang mit den Armen, ihre Brutalitäten gegenüber den Nächsten und ihr christusvergessenes Interesse für Volksfeste, Wagenrennen und Theateraufführungen – mit diesen, gerade in ihrer Entrüstung herrlich plastischen Stellen könnte man Bände füllen und sind ja auch Migne-Bände gefüllt.

Natürlich blieb die Wahrnehmung dieser Probleme nicht auf Theologen beschränkt; wir besitzen auch interessante Zeugnisse über die Reaktion der Gemeinden, wie ein besonders charakteristisches Beispiel zeigen kann: Im Juni des Jahres 401 befand sich der Bischof des nordafrikanischen Städtchens Hippo, Augustinus, wegen einer

<sup>45</sup> Eusebius, V.C. IV 54,2 ... εἰρωνείαν τ' ἀλεκτον τῶν τὴν ἐκκλησίαν ὑποδουομένων καὶ τὸ Χριστιανῶν ἐπιπλάστως σχηματιζόμενων ὄνομα (142,26-28 Winkelmann).

<sup>46</sup> Johannes Chrysostomus, Hom. X in 1Tim 3: Οὐδεὶς ἂν ᾔην Ἕλληνας, εἰ ἡμεῖς ἤμεν Χριστιανοὶ ὡς δεῖ· εἰ τὰ τοῦ Χριστοῦ ἐφυλάττομεν, εἰ ἡδικοῦμεθα, εἰ ἐπλεονεκτοῦμενοι εὐλογοῦμεν, εἰ κακῶς πάσχοντες εὐηρετοῦμεν, οὐδεὶς οὕτω θηρίον ᾔην, ὡς μὴ ἐπιδραμεῖν τῇ εὐσέβειᾳ, εἰ παρὰ πάντων ταῦτα ἐγίνετο. καὶ ἵνα μάθητε, εἰς ᾔην ὁ Παῦλος, καὶ τοσοῦτους ἐπεσπάσατο. εἰ πάντες ἤμεν τοιοῦτοι, πόσας οἰκουμένης οὐκ ἂν ἐπεσπασάμεθα; (PG 62, 551). – K. Beyschlag geht in seinem Artikel „Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche“ (ZThK 74, 1977, 291-322) auf die Passage nicht ein.

Synode in der Provinzhauptstadt Karthago und war – wie das Brauch war – um eine gottesdienstliche Predigt gebeten worden. Nach der eigentlichen Predigt hat der Gast dann aber einige Minuten über die Konversion eines prominenten und offenbar früher sehr gegen die Christen engagierten vornehmen Heiden gesprochen – und dabei Fragen der Gemeinde aufgegriffen, die das Ereignis offenbar sehr bewegte. Augustinus zitierte ihre Bedenken wörtlich: „Wer? Jener ein Christ? Jener ist zum Glauben gekommen?“ Allerdings griff er diese Fragen dann nicht unmittelbar auf und hat zunächst auch nicht über das Problem von Kultur- und Konjunkturfrömmigkeit gesprochen, sondern ermahnte seine Gemeinde zur Zurückhaltung:

„Das Herz eines Menschen können wir weder sehen noch vorzeigen. Gott sagt: ‚Was öffentlich ist, ist euer; was verborgen ist, meines‘ (Dtn 29,28). Der Apostel Paulus sagt: ‚Brüder, richtet nicht vor der Zeit, wartet, bis der Herr kommt, der die im Dunkeln verborgenen Dinge ans Licht bringen und die Gedanken der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten‘ (1Kor 4,5). Du kannst nicht in das Herz eines neuen Christen hineinschauen. Was? Kannst Du’s denn in das Herz eines alten?“<sup>47</sup>

Erst nach dieser allgemeinen Belehrung über den Umgang mit dem Problem widmete sich Augustinus dem Problem des „Konjunkturchristentums“; seine Gemeinde hatte offenbar gegewöhnt, der vornehme Heide sei wegen der *necessitas*, der gesellschaftlichen und politischen Notwendigkeit, Christ zu werden, konvertiert. Der Prediger schlug aber seinen karthagischen Zuhörern diesen Argwohn auf eine recht gewitzte Weise, nämlich durch theologische Argumentation, aus den Händen:

„Ihr werdet sagen: ‚Aber er ist aus reiner Notwendigkeit zum Glauben gekommen‘. Man kann über jenen damit auch das sagen, was wir in der voraufgehenden Predigt über Paulus gesagt haben, der ‚zuerst ein Lästerrer und Verfolger und Gewalttäter der Gemeinde gegenüber war‘ (1Tim

---

<sup>47</sup> Sermo Morin I 1 *Quis? ille christianus? ille credit? Cor hominis nec uidere possumus, nec ostendere. Deus dicit: ‚quae palam sunt, uobis; quae occulta, mihi‘. Paulus dicit apostolus: ‚fratres, nolite ante tempus quicquam iudicare, donec ueniat dominus, et inluminet abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis, et tunc laus erit unicuique a deo‘. Non potes inspicere cor novi christiani. Quid? cor ueteris christiani potes? (Miscellanea Agostiniana I, Rom 1930, 590,4-10; zur Datierung und Lokalisierung der Predigt A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus, Miscellanea Agostiniana Vol. II Studi Agostiniani, Roma 1931, [417-520] 497f.).*

1,13). Und jenen (Paulus) hat auch eine gewisse Notwendigkeit angestoßen: Er ist durch eine himmlische Stimme niedergestreckt worden“<sup>48</sup>.

Und nachdem der Bischof von Hippo seiner Gemeinde die Bekehrung des Paulus ausführlich so nacherzählt hatte, wie sie in der Apostelgeschichte aufgezeichnet wurde, schloß er: „Paulus ist aus Notwendigkeit zum Glauben gekommen“. Augustinus ist also nicht nur ein interessanter Zeuge für die innergemeindlichen Bedenken gegen ein allzu schlichtes Kultur- und Konjunkturchristentum, sondern auch eine interessante abweichende Stimme angesichts der weit verbreiteten Klagen über das nämliche Phänomen: Er plädierte in seiner Ansprache dafür, trotz allen gesellschaftlichen Konversionsdrucks weiter auch mit ehrlichen Konvertiten zu rechnen, das Individuum also unabhängig von seiner gesellschaftlichen Determination wahrzunehmen – in diesem speziellen Fall also ernst zu nehmen, was jener vornehme Heide, der Bankier Faustinus, vor der karthagischen Gemeinde öffentlich gesagt hatte: „Ich will gar keine besondere Würde, ich will einfach ein Christ sein“<sup>49</sup>.

Stimmt nun tatsächlich jener Eindruck, den der vorhin erwähnte Hieronymus und andere Asketen seines Schlages vermitteln wollten und den die karthagische Gemeinde, Eusebius und Chrysostomus ja auch zu bestätigen scheinen: Daß defiziente christliche Frömmigkeit, Scheinheiligkeit und Heuchelei ein Zeichen und Charakteristikum einer neuen „konstantinischen“ Epoche seien, die Pointe einer neuen Kultur- und Konjunkturfrömmigkeit breiter Massen? Peter Brown scheint, obwohl er eigentlich in fast jeder seiner Arbeiten vor dem Stereotyp einer angeblich schlichten Volksreligiosität gewarnt hat<sup>50</sup>,

<sup>48</sup> Sermo Morin I 1 *Dicturi estis: ‚Sed ex necessitate credit‘. Posset et de illo dici, de quo paulo ante loquebamur, ‚qui primo‘ fuit ‚blasphemus, et persecutor, et iniuriosus‘. Et illi enim quaedam necessitas incompacta est. Caelesti voce prostratus est. ... De necessitate credit* (590,10-17).

<sup>49</sup> Sermo Morin I 3 (p. 592,20f.) *Et magnam et deuotam uocem eius audiuiimus: ‚Maioratum nolo, christianus esse volo‘*; für Faustinus vgl. A. Mandouze, *Prosopographie de l’Afrique Chrétienne* (303-533), *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire I*, d’après la documentation élaborée par A.-M. La Bonnardière (...), Paris 1982, 386f. und O. Perler, *Les Voyages de Saint Augustin*, EAug, Paris 1969, 232-234.

<sup>50</sup> P. Brown, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*, Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, Berlin 1993 (= London 1982), 10-13; ders., *Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit*, übers., bearb. u. hg. v. J. Bernard, Leipzig 1991 (= Chicago 1981), 9-18.

die christliche Frömmigkeit der Spätantike mindestens ein wenig in dieser Richtung zu begreifen: Sie sei, schreibt er, „im wesentlichen eine Frömmigkeit unzusammenhängender Augenblicke von Zerknirschung“ gewesen<sup>51</sup>, in die offenbar Menschen aus der Christentumsvergessenheit ihres Alltags gelegentlich verfallen sein sollen. Selbst die Kaiser des späteren vierten Jahrhunderts dürften das (wenigstens teilweise) ähnlich gesehen haben: Jedenfalls unterstellten sie durch ihre gesetzgeberischen Maßnahmen christlichen Mönchen, Priestern und Bischöfen das nicht gerade sehr christliche Motiv der Steuerflucht. Steuerflucht stellte aber – ich bin versucht zu sagen: schon damals – ein verbreitetes Mittelschichtphänomen dar; den immer stärker angewachsenen Verpflichtungen für die Kurialen, also für jene Schicht, die in der Spätantike die Stadträte bildete, entkam man entweder durch den Aufstieg nach oben oder durch Abstieg nach unten<sup>52</sup>.

Im vierten Jahrhundert war die Menge der kurialen Pflichten noch einmal sehr stark gewachsen, feste Erwartungen an kommunales Sponsoring und staatliche Steuerlasten haben offenbar manche Kuriale dazu bewegt, die seit Konstantins entsprechenden Gesetzen von solchen Kurialpflichten befreiten christlichen Ämter bzw. Lebensformen anzustreben: Sie wurden Mönche, Priester oder Bischöfe und erlangten so eine Freiheit von diesen Abgaben. Unter den über zweihundert Gesetzen, mit denen die Kaiser dieser Form von Steuerflucht aus dem Kurialen-Problem Herr zu werden versuchten, befinden sich schon zwei von Konstantin selbst in den Jahren 320 und 326 erlassene Gesetze (Codex Theodosianus XVI 2,3/XVI 2,6). Der Kaiser verbot aber gleichzeitig auch, daß sich Menschen „unbedacht und scharenweise“ in den Klerus aufnehmen lassen<sup>53</sup> – sein Versuch, die spezifische spätantike Form des Wohlfahrtsstaates ab-

---

<sup>51</sup> Die Gesellschaft und das Übernatürliche, 43.

<sup>52</sup> A. Demandt, Die Spätantike, 408-410; zuletzt auch P. Brown, Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem ‚christlichen Imperium‘, DTV 4650, München 1995 (= Wisconsin 1992), 104-117.

<sup>53</sup> XVI 2,6 *temere et citra modum* (Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmundianis ed. adsumpto apparatu P. Kruegeri Th. Mommsen, Dublin, Zürich 1970/71 [= Berlin 1905], p. 836,3); vgl. H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, AAWG.PH 3/34, Göttingen 1954, 191f. und K. Bringmann, Tradition und Neuerung. Bemerkungen zur Religionsgesetzgebung der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts, in: A. Mehl/W.Ch. Schneider (Hgg.), Reformatio et Reformationes. FS Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1989, (13-64) 19-21.

zusichern und Steuerflucht zu vermeiden, berührte sich in diesem speziellen Falle also mit den christlichen Interessen, die hohe kirchliche Amtsnorm vor konjunkturchristlicher Verwässerung zu bewahren. Auch die auf Konstantin folgenden Monarchen tendierten dazu, den Eintritt der städtischen Kurialen-Schicht in den Klerus zu restringieren oder zu verbieten – wir können die weiteren Details an dieser Stelle aber getrost vernachlässigen.

Das Ensemble der Stichworte, die uns da eben begegnet sind, wirkt auf den ersten Blick natürlich sehr eindrucksvoll: Abfall von der Ethik der Bergpredigt, Glauben aus reiner gesellschaftlicher Notwendigkeit, eine „Frömmigkeit unzusammenhängender Augenblicke von Zerknirschung“ und schließlich die Steuerflucht als Motiv für den Eintritt in den christlichen Klerus. Trotzdem schiene es mir mehr ein Vorurteil, zumindest eher ein schiefes Urteil zu sein, wenn man die Pointe der Kultur- und Konjunkturfrömmigkeit breiter Massen im vierten Jahrhundert mit den Stichworten „Scheinheiligkeit und Heuchelei“ bestimmen wollte. Handelt es sich dabei nicht um allgemeine Phänomene, die zu allen Zeiten und in allen Religionen auftreten? Schon Mitte des dritten Jahrhunderts – also im Jahrhundert *vor* Eusebius und Chrysostomus, lange vor jeder „konstantinischen Wende“ – hat sich der alexandrinische Theologe Origenes mit deutlichen Worten über Menschen beschwert, die ihr Christentum nicht genügend ernst genommen haben<sup>54</sup> und ihre christliche Religiosität lediglich vortäuschten:

„Sie leben alle Tage ihres Lebens in Verstellungen und das eine sind sie, für das andere aber werden sie gehalten. Es gibt Menschen, die sind innen zügellos, von außen scheinen sie aber schamhaft zu sein, Simulanten der Zucht und Schauspielerinnen der Jungfräulichkeit; und andere sind Simulanten der Gerechtigkeit, weil sie innen ungerecht sind, und dann gibt es andere Simulanten anderer Tugenden, weil sie innen angefüllt sind mit

<sup>54</sup> *Commentariorum Series 19 zu Mt 23,23f.: etiam apud nos multos est inuenire huiusmodi peccata peccantes et ‚glutientes camelos‘, in eo quod maxima delicta committunt; et est huiusmodi homines frequenter considerare quomodo in rebus minimis religionem suam ostendant. et bene eos ‚hypocritas‘ appellat; uolentes enim religiositatem acquirere ‚coram hominibus‘, nolunt suscipere religiositatem illam quam deus iustificauit* (GCS Origenes XI, 35,15-20 Klostermann/Benz). „Man kann auch bei uns viele finden, die solche große Sünden begehen und ‚Kamele verschlucken‘ (Mt 23,24), indem sie die schlimmsten Verbrechen begehen; zugleich kann man bei diesen Leuten beobachten, wie sie in Kleinigkeiten ihre Religion zum Ausdruck bringen; mit Recht bezeichnet (Jesus) sie als Heuchler. Sie wollen nämlich Frömmigkeit vor aller Augen erwerben, sie wollen aber nicht jene Frömmigkeit empfangen, die Gott gerechtfertigt hat“.

den (jenen Tugenden) entgegengesetzten Fehlern. Ja, es gibt sogar Leute, die das Martyrium simulieren, andere das Bischofs- oder das Priester- oder das Diakonenamt oder auch die kirchliche Wissenschaft und Lehre; diese sind in der Tat die Feinde der Tugenden, die sie simulieren“<sup>55</sup>.

Nahezu alle Klagen über nachlassende christliche Frömmigkeit, die Johannes Chrysostomus Ende des vierten Jahrhunderts seinen Hörern von der Kanzel herab entgegenhielt, finden sich auch schon in den Predigten des Origenes: Auch in der Mitte des dritten Jahrhunderts gab es offenbar genügend Anlaß, über die schlechte Gottesdienstteilnahme zu klagen, über Nachlässigkeit beim Bibellesen, über Geiz im Umgang mit den Armen, über Brutalitäten gegenüber den Nächsten und christusvergessenes Interesse für Volksfeste, Wagenrennen und Theateraufführungen.

Zudem stellte nachlassendes Interesse an Frömmigkeit bis hin zur Simulation von Religiosität natürlich nicht nur für die antiken Christen ein Problem dar: Der pagane antiochenische Rhetor Libanius, Lehrer und Korrespondenzpartner einer ganzen Theologengeneration (darunter Amphilochius von Ikonium und Johannes Chrysostomus, vielleicht auch Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz<sup>56</sup>) warnte im Sommer 363 einen ihm bekannten Politiker vor dem Konjunktur-Heidentum, das die überraschende Rückwendung des Kaisers Julian zu den paganen Kulturen auslöste, und schrieb:

„Es sollte dich nicht wundern, wenn mancher, kaum daß er geopfert hat, sein Tun verabscheut und wiederum das Nichtopfern preist. Draußen folgen sie nämlich den allerbesten Ratschlägen und treten vor die Altäre, zu Hause befindet sich aber die Frau, und da gibt es Tränen und die Nacht stimmt sie um und zieht sie weg von den Altären“<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> *Commentariorum Series 24 zu Mt 23,27f.: ... omnibus diebus uitae suae in simulationibus uiuunt, et aliud quidem sunt aliud autem esse putantur. sunt lasciuu quidam ‚ab intus‘, ‚a foris‘ autem castos se esse ostendunt, simulatores castitatis et uirginitatis fictrices; et alii simulatores iustitiae, cum sint ‚ab intus‘ iniqui, et alii aliarum uirtutum simulatores existunt, cum sint ‚ab intus‘ contrariis uitis ‚pleni‘. sunt quidam et martyrii simulatores, quidam autem episcopatus uel presbyteratus uel diaconatus uel ecclesiasticae scientiae uel doctrinae, tantum personas et ostentationem uirtutum habentes, uere autem sunt inimici earundem uirtutum quas simulant (40,13-22).*

<sup>56</sup> Chr. Baur, *Der heilige Chrysostomus und seine Zeit. Bd. I Antiochien*, München 1929, 11-18.

<sup>57</sup> Ep. 1411,1 Förster: μή μέντοι θαυμάζειν εἴ τις τῶν ἄρτι τεθυκότων δεινόν τε ὁ ἔδρασεν ἐνόμισε καί πάλιν ἐπαινεῖ τὸ μή θύειν· ἔξω μὲν γάρ σοι πείθονται τὰ ἄριστα συμβουλευόντι καί προσέρχονται βωμοῖς, οἴκοι δὲ γυνή καὶ δάκρυα καὶ νύξ μεταπίθει καὶ τῶν βωμῶν ἀποσπᾶ (TuscBü p. 124 Fatouros/Krischer).



Worin lag dann aber die Pointe oder vielmehr das Problem christlicher Frömmigkeit des vierten Jahrhunderts, wenn nicht in Scheinheiligkeit und Heuchelei? Lag es vielleicht in der oft bezeugten Verbindung von christlicher Religiosität und paganer Praxis, von Mantik, Astrologie und Magie? Auch hierzu wären eigentlich viele einschlägige Texte aus dem vierten Jahrhundert anzuführen, beispielsweise aus den Predigten des erwähnten Johannes Chrysostomus. Von ihm erfahren wir etwa, daß sich antiochenische Christen „eherne Münzen des Makedoniers Alexander (sc. des Großen) um ihren Kopf und ihre Füße“<sup>58</sup> banden und von diesen Amuletten Hilfe in allen Lebenslagen erwarteten. Aber auch hier zeigen schon die verschiedenen auf Papyrus erhaltenen christlichen Amulette, daß diese Form der Frömmigkeit kein Kind eines „Kultur- und Konjunkturchristentums“ nach der „konstantinischen Wende“ darstellt, sondern daß auch schon im dritten Jahrhundert von Christinnen und Christen solche Talismane getragen worden sind<sup>59</sup>. (Nebenbei bemerkt: Also wird man es sich auch nicht so einfach machen können, wie es sich Chrysostomus noch einfach machen konnte, und bei solcher Frömmigkeit von der bloßer Namenschristen und praktizierender Heiden sprechen<sup>60</sup>).

Nochmals gefragt: Worin lagen Pointe oder vielmehr Problem der Frömmigkeit des vierten Jahrhunderts? Ich denke, wenigstens andeutungsweise gezeigt zu haben, daß alle bisher genannten Phänomene und manche andere, die wir gar nicht alle haben aufzählen können, eben kein Spezifikum christlicher Frömmigkeit des vierten Jahrhunderts und schon gar keine „schnurgerade“ Folge einer „konstantinischen Wende“ gewesen sind. Sie traten gewiß stärker in das Blickfeld der antiken Autoren (und damit in das unsrige), weil es jetzt einfach wesentlich mehr Christen als vorher gab; aber neu waren sie, wie gesagt, nicht. Nun will ich aber – wie vorhin schon angedeutet – auf der anderen Seite auch keiner Nivellierung der Unterschiede zwischen drittem und viertem Jahrhundert, zwischen

<sup>58</sup> Taufkatechesen I 22 (FChr 6/1, Freiburg 1992, 146,16-21 Piédagnel/Kaczynski).

<sup>59</sup> Vgl. aus den achtzehn Beispielen bei Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme. écrits sur Papyrus II*, PO XVIII/3 (= 88) z.B. G (= BGU III/9, 955) und R. – vgl. auch A. Kehl, *Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum*, in: J. Martin/B. Quint (Hgg.), *Christentum und antike Gesellschaft*, WdF 649, Darmstadt 1990, 103-142 = H. Frohnes/U.W. Knorr (Hgg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I: Die alte Kirche*, München 1974, 313-343.

<sup>60</sup> Taufkatechesen I 22 (FChr 6/1, Freiburg 1992, 148,7f.).

vorkonstantinischer und konstantinischer Epoche das Wort reden und so doch noch die Rede vom „konstantinischen Zeitalter“ wegzensieren: Neu war offensichtlich für das vierte Jahrhundert die Intensität, in der alle genannten Probleme nun massiert und vor aller Augen sichtbar auftraten. Diese neue Intensität wurde, wie wir sahen, in vielen Kreisen der Kirche auch als bedrohlich empfunden, als Zeichen einer allgemeinen „Identitätskrise“ des Christentums<sup>61</sup>. Es ist ja schon bemerkenswert, wie viele, theologisch durchaus sehr unterschiedlich geprägte Autoren diese Krise diagnostiziert haben: Den hochgebildeten Wissenschaftler Eusebius beispielsweise trennten Welten vom eher asketisch geprägten Johannes Chrysostomus.

Es scheint mir daher nicht falsch zu sein, für die weitere Erforschung christlicher Mentalität des vierten Jahrhunderts inskünftig zwei neue Leitbegriffe zu verwenden, mit denen sich meines Erachtens die Frömmigkeit der konstantinischen Epoche erheblich besser charakterisieren läßt als mit den bisherigen Mustern von einem neuen „Kultur- und Konjunkturchristentum“ oder einer ohnehin depravierten Volksreligiosität: Es sind dies die Stichworte „Identitätskrise“ und „Identitätsbewahrung“:

Von der „Identitätskrise“ und ihren Symptomen war nun schon lange genug die Rede – die Klagen der Theologen über die Frömmigkeit der Gemeindeglieder und gemeindliche Irritationen über angeblich Neubekehrte sind ebenso Ausdruck einer solchen Identitätskrise wie die weitere Ausbildung und außerordentliche Attraktivität asketischer und monastischer Strömungen – mein verehrter gräzistischer Kollege Jürgen Dummer hat schon auf dieses Thema hingewiesen<sup>62</sup>. Der außerordentlich große Zulauf, den die im Laufe des vierten Jahrhunderts entstandenen Eremitensiedlungen und Mönchskolonien in den ägyptischen und palästinischen Wüsten durch Beitrittswillige, aber auch durch Besucher genossen, belegt die Sehnsucht nach religiöser Orientierung und glaubwürdigen Vorbildern: Anfang der siebziger Jahre lebten beispielsweise in der nitrischen Wüste Ägyptens dreitausend, zwanzig Jahre später schon fünftausend Einsiedler<sup>63</sup>;

---

<sup>61</sup> Von einer „Identitätskrise“ spricht – freilich mit ganz anderer Bedeutung – auch Robert A. Markus (*The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 19-43).

<sup>62</sup> Der Mönch, ein unzeitgemäßer Held? (Vortrag, zur Publikation vorgesehen).

<sup>63</sup> Nach D.I. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966, 30: Rufin, H.E. II 3 (GCS Eusebius II/2, 1104,8f. Mommsen); Palladius, *Dialogus* 17 (SC 341, 340,115-119 Malingrey).

und auch die Besucherliste ist lang und enthält illustre Namen: Basilius, Eusebius von Vercelli, Hilarius, Hieronymus, Melania, Rufinus und so weiter. Mancher Pilger blieb und wurde ein Mönch<sup>64</sup>. Wenn man sich dazu vergegenwärtigt, daß in diesen Jahren eine vergleichsweise strenge Trockenperiode die Niederschlagsmenge teilweise weit unter das für Leben und Ackerbau notwendige Minimum herabdrückte<sup>65</sup>, so erstaunt einen der Massenexodus aus der bewohnten Welt in die Wüste noch mehr. Daß diese Personen am Rande des Kulturlandes zugleich auch Funktionen für die benachbarte Gesellschaft auf dem Lande und in den Städten übernahmen, hat uns Peter Brown neu sehen gelehrt<sup>66</sup>. Nicht nur – wie Brown zeigt – in Syrien, sondern auch in Ägypten gaben die Asketen wie neuzeitliche Friedensrichter oder Ombudsmänner konkrete ethische Ratschläge zu alltäglichen Problemen in den Familien, beim Geldverkehr und in Nachbarschaftskonflikten; das erhöhte aber vermutlich nur die Attraktivität ihrer Form christlicher Existenz und zeigt, daß Askese und Mönchtum nicht nur ein Symptom der Identitätskrise des Christentums im vierten Jahrhundert sind, sondern ebenso ein Versuch der Identitätsbewahrung auch außerhalb der Sphäre asketischen Lebens<sup>67</sup>.

Eine Betrachtung solcher Versuche, Identität der Kirche inmitten gewandelter juristischer, politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse zu bewahren<sup>68</sup>, ist aber mindestens so spannend wie das Studium der Identitätskrise christlicher Frömmigkeit im vierten Jahr-

---

<sup>64</sup> Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven and London 1992, 69-72 (mit Belegen).

<sup>65</sup> Vgl. dazu die instruktiven Bemerkungen, Karten und Nachweise bei J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine*, 314-631, Oxford 1994, 102-109; etwas allgemeiner auch Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 6-10.

<sup>66</sup> P. Brown, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche*, 24-35.

<sup>67</sup> Vgl. dazu die Beispiele bei Ch. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Fischer Taschenbuch Nr. 60101, Frankfurt/M. 1997, Kapitel 3.2.; besonders die Erzählung von Apollo, der einen Grenzkonflikt zwischen zwei Dörfern schlichtet: *Historia Monachorum in Aegypto VIII* 36-37 (*Subsidia Hagiographica* 34, 61,230-242 Festugière).

<sup>68</sup> Ich greife hier eine Formulierung von Wolf-Dieter Hauschild aus seinem Artikel „Basilius von Cäsarea“ (*TRE V*, 1980 = 1993, [301-313] 307) auf, der eine asketische Schrift des Metropoliten entsprechend deutet: „So soll in einer Zeit, wo die Konturen des Christentums gegenüber dem Hellenismus verschwimmen, die christliche Identität wiedergewonnen werden“.

hundert – und wieder würde schon eine Aufzählung der Phänomene lange Zeit in Anspruch nehmen: Christliche Identitätsbewahrung geschah beispielsweise durch den gründlichen Katechismusunterricht, der in Antiochia im vierten Jahrhundert aus weit über einem Monat täglicher Unterweisung vor der Taufe bestand<sup>69</sup>; sie geschah durch die ethisch orientierte Predigt in den Gottesdiensten und die genaue juristische Kodifizierung gelungenen christlichen Lebens in den Synodalkanonens; im anwachsenden Märtyrerkult, der Vorbilder christlicher Frömmigkeit promulgierte. Identitätsbewahrung geschah schließlich durch die Übernahme der städtischen Armenversorgung in die Regie der Bischöfe – die Oberhirten wurden dadurch zu einem auch in kleinem Rahmen imitierbaren Vorbild für die Mildtätigkeit der Laien. Außerdem wurde hier nicht nur Bewahrung von Identität christlicher Frömmigkeit möglich, sondern auch Gesellschaft gestaltet. Die christlichen Bischöfe führten nämlich insofern neue Sitten ein, als nun die sozialen Leistungen nicht mehr nur den eigenen Mitbürgern zugute kamen, sondern unterschiedslos allen Bedürftigen. Wenn Peter Brown am Beispiel der Armenversorgung zeigen will, daß die Spielregeln der antiken Gesellschaft durch die Christen im vierten Jahrhundert außer Kraft gesetzt worden sind<sup>70</sup>, so beschreibt er damit nur die halbe Wahrheit: Sie sind nach dem Maß des Evangeliums neu definiert worden. Ein letztes Beispiel mag diesen äußerst unvollständigen Katalog abschließen: Als Basilius – mutmaßlich im Herbst 370 – sein Amt als Metropolit im kappadozischen Cäsarea antrat, gründete er ein großes Asyl für Leproskranke am Stadtrand jener Siedlung, die Liebhabern türkischer Teppiche unter dem heutigen Namen Kayseri vertraut ist. Das Asyl – ein antiker Historiker nennt es „das bedeutendste Gästehaus für die Armen“<sup>71</sup> – glich nach einigen Jahren Arbeit einer Art von Trabantsiedlung außerhalb des alten Stadtkerns: Dort befanden sich

---

<sup>69</sup> Vgl. zuletzt die Einführungen in die Katechesen des Johannes Chrysostomus bzw. Theodor von Mopsuestia von R. Kaczynski (FChr 6/1, Freiburg u.a. 1992, 73-82) bzw. P. Bruns (FChr 17/2, ebd. 1995, 261f.) mit weiteren Literaturhinweisen, insbesondere auf G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: K.F. Müller/W. Blankenburg (Hgg.) *Leiturgia V*, Kassel, (1-348) 170-198.

<sup>70</sup> P. Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, 124-134.

<sup>71</sup> Sozomenus, H.E. VI 34,9 ὁ πτωχῶν ἐστὶν ἐπισημότερον καταγωγίον (GCS 291,19f. Bidez/Hansen); vgl. auch S. Giet, *Les Idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris 1941, 417-423.

Wohnungen für Priester, Ärzte und Krankenpfleger, Pilgerhospize, Kurheime, Stallungen, Scheunen und Werkstätten<sup>72</sup>. Basilius bot einerseits seinen ganzen politischen Einfluß auf, um steuerliche Immunität für dieses und andere Hospitäler seiner Kirchenprovinz zu erreichen<sup>73</sup>, servierte andererseits aber auch das Essen und pflegte die Leprakranken<sup>74</sup>. In den – alsbald nach ihrem Gründer „Basilieidos“ (βασιλειάδος) genannten<sup>75</sup> – diakonischen Anstalten von Cäsarea verband sich auf das Glücklichsste die gemeinantike Form der Patronage vornehmer Oberschichten mit der „Imitatio Christi“ (übrigens ein Stichwort aus der Grabrede des Freundes Gregor von Nazianz<sup>76</sup>) zu einer besonders effizienten Form von „Liebespatriarchalismus“. Leider ist unser Wissen über das Unternehmen recht gering, weil der *spiritus rector* und Hauptsponsor im Gegensatz zur antiken Praxis von jeder literarischen Propaganda seines guten Werkes absah.

Unser fragmentarischer Blick auf die christliche Frömmigkeit des vierten Jahrhunderts zeigte, daß solche mentalitätengeschichtlichen Untersuchungen in der Lage sind, die historische Basis der Rede vom „konstantinischen Zeitalter“ zu verbreitern: Eine Identitätskrise trat auf und wurde von verstärkten und in vielen Punkten auch erfolg-

---

<sup>72</sup> Gregor von Nazianz, Oratio XLIII 63 (PG 36, 577 C – 580 B = SC 384, 260,1-264,45 Bernardi) – der Terminus „Neustadt“ ebd. (p. 579 C); vgl. jetzt Ph. Rousseau, Basil of Caesarea, Berkeley u.a. 1994, 139-144 bzw. 170f.; S. Scicolone, Basilio e sua organizzazione dell' attività assistenziale a Cesarea, CivClassCrist 3, 1982, 353-372 und Th.A. Kopecek, The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism, CH 43, 1974, 293-303 = J. Martin/B. Quint (Hgg.), Christentum und antike Gesellschaft, WdF 649, Darmstadt 1990, (300-318) 309-318.

<sup>73</sup> Vgl. seine Briefe 142 bzw. 143 an Rechnungsbeamte beim Prätorialpräfekten in Konstantinopel, geschrieben 373 n.Chr.: CUFr II, 64f. Courtonne.

<sup>74</sup> Gregor von Nazianz, Oratio XLIII 63 (PG 36, 580 C = SC 384, 264,40-44).

<sup>75</sup> Für ihr späteres Schicksal vgl. zwei Briefe des Bischofs Firmus von Cäsarea aus dem fünften Jahrhundert: Ep. 12 u. 43 (PG 77, 1489 C - 1491 A/1509 D - 1541 C = SC 350, 96-99. 168-171 M.-A. Calvet-Sebasti/P.-L. Gatier).

<sup>76</sup> Gregor von Nazianz, Oratio XLIII 63 (PG 36, 580 C = p. 264,44): ἡ Χριστοῦ μίμησις; ähnlich die Interpretationen bei Th.A. Kopecek, The Cappadocian Fathers, 317f. und P. Brown, Macht und Rhetorik in der Spätantike, 132f.; analoge Aktionen anderer Bischöfe nennt J. Herrin, Ideals of Charity, Realities of Welfare: The Philanthropic Activity of the Byzantine Church, in: R. Morris (Hg.), Church and People in Byzantium. Society for the Promotion of Byzantine Studies. 20<sup>th</sup> Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986, Birmingham 1990, (151-164) 157f.

reichen Bemühungen zur Bewahrung von christlicher Identität unter gewandelten Umständen begleitet<sup>77</sup>.

Ich habe hier abgebrochen, weil hoffentlich bereits genügend deutlich geworden ist, daß die politischen, juristischen und gesellschaftlichen Umwälzungen des vierten Jahrhunderts weder als radikale Zäsur in der Frömmigkeitsgeschichte überbewertet<sup>78</sup> noch als für sie unwesentliche Ereignisse ignoriert werden dürfen. Neben allen Intensivierungen und Neuheiten blieben in erheblichem Maße auch bisherige Strukturen in Geltung, verbinden breite Kontinuitäten die vor- und nachkonstantinische Kirche der Antike<sup>79</sup>. Die Rede von einem „konstantinischen Zeitalter“ als einem verhängnisvollen Paktsystem zwischen Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft, ja sogar zwischen Evangelium und Welt, vertuscht in mindestens ebenso verhängnisvoller Weise, daß es zu keiner Zeit ein gleichsam „reines“, sozusagen nicht paktgebundenes Christentum gegeben hat – natürlich auch nicht in einer „vorkonstantinischen Kirche“. Sie überakzentuiert die Differenzen auf Kosten der Kontinuitäten. Eine Geschichte des antiken Christentums kann dokumentieren, wie Menschen in sehr unterschiedlicher Weise, mit unterschiedlicher Kraft und unterschiedlichem Ergebnis eine durch die Bibel vermittelte Begegnung mit Jesu Wort, Werk und Person schöpferisch in ihre jeweilige Gegenwart umgesetzt haben, wie sie die Identität christlicher Frömmigkeit unter gewandelten Umständen zu bewahren suchten. Daß ein gründliches Studium solcher Versuche der Vergangenheit, Identität in Krisen zu bewahren, eine sorgfältige Analyse von Erfolg und Scheitern für die

---

<sup>77</sup> Ein wenig breiter ist das hier angedeutete Programm entfaltet bei Ch. Markschies, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Fischer-Taschenbuch Nr. 60101, Frankfurt/M. 1997.

<sup>78</sup> Wenn die neueste, erst vor wenigen Tagen erschienene große französische Darstellung der alten Kirchengeschichte für das vierte Jahrhundert von „une nouvelle Chrétienté“ redet (Ch. Piétri/L. Piétri [Hg.], *Naissance d'une Chrétienté* (250-430), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome II, Paris 1995, 551-768), dann übertreiben die verdienten Herausgeber Charles und Luce Piétri doch ein wenig; in der deutschen Bearbeitung des Bandes, die u. a. in Jena vorgenommen wird, ist diese Terminologie daher auch mit einem Fragezeichen versehen worden (*Geschichte des Christentums*, Bd. 2, Freiburg u.a. 1996, 627 u.ö.),

<sup>79</sup> Diese Kontinuitäten betonen z.B. H. Holze (War die „Konstantinische Wende“ tatsächlich ein Umbruch? Beobachtungen zum vorkonstantinischen Gemeindeleben am Beispiel Karthagos, *ThBeitr* 21, 1990, [78-97] 96f.) und W. Wischmeyer (M. Iulius Eugenius. Eine Fallstudie zum Thema ‚Christen und Gesellschaft im 3. und 4. Jh.‘, *ZNW* 81, 1990, [225-246] 227-229 u. 244f.).

Gegenwart nützlich ist, haben hier schon ganz andere in ihrer Antrittsvorlesung gesagt; daß es für eine um Identität ringende evangelische Kirche der Gegenwart geradezu unabdingbar ist, diese Geschichte zu kennen, ist meine feste Überzeugung.

Es bleibt in einem letzten Abschnitt nun noch, daß wir unsere Titelfrage wieder aufgreifen und zusammenfassend beantworten.

#### 4. Schluß

Wir fragten zu Beginn: Wann endet das „konstantinische Zeitalter“? Nun, am Ende unserer Überlegungen, müssen wir konstatieren: Auf die Frage nach dem Ende des „konstantinischen Zeitalters“ gibt es überhaupt keine objektive Antwort, weil der Begriff nicht als wissenschaftliche Epochenbezeichnung taugt. Wann das „konstantinische Zeitalter“ endet, hängt vollkommen von den jeweiligen Definitionen ab, die die jeweiligen Forscher und verschiedenen theologischen Richtungen diesem Begriff gegeben haben – wir selbst hatten ihn ja aus rein pragmatischen Gründen auf die Zeit bis 379 bzw. 381 n.Chr. beschränkt. Und für eine solche Begrenzung des „Konstantinischen Zeitalters“ lassen sich wohl noch die meisten historischen Evidenzen beibringen, wie unser „Vertiefungsversuch“ zeigen wollte. Aber auch nahezu alle anderen Antworten sind richtig – und falsch zugleich. Das „konstantinische Zeitalter“ endete am 22. Mai 337 mit dem Tode Konstantins – gewiß. Es endete, als am 3. November 361 Konstantius II. verstarb, dessen antinizänische, homöische Reichskirchenpolitik Anregungen und Tendenzen der väterlichen Kirchenpolitik fortsetzte – mag sein. Es endete, als der letzte regierende Sproß der Familie, Julian, am 5. März 363 von einem Speer getroffen wurde – warum nicht. Kaiser Theodosius setzte ihm mit dem Edikt *cunctos populos* am 28. Februar 380 ein definitives Ende, als er den nizänischen Glauben zur verbindlichen Norm seiner christlichen Untertanen erklärte – auch nicht falsch. Das „konstantinische Zeitalter“ endete, als im Gefolge der Reformation Martin Luthers das mittelalterliche *corpus christianum* zerbrach; es endete, als in diesem Jahrhundert die flächendeckende Christianisierung zerbrach, als das landesherrliche Kirchenregiment abgelöst wurde. Die passendste Antwort auf die Frage „Wann endet das ‚konstantinische Zeitalter‘?“ dürfte also wahrscheinlich ein bonmot sein: Es endet ständig – und das seit mehreren Jahrhunderten.

Mit bonmots sollte man aber eher nicht schließen, und daher ein letztes, etwas ernster gemeintes Wort: Es mag vielleicht verwundern, daß hier ausgerechnet ein Kirchengeschichtler und evangelischer Theologe gegen ein ideologisches Schlagwort zu Felde gezogen ist – mag die verwundern, für die die theologische Wissenschaft als Ganze gerade unter einem Ideologieverdacht steht. Ich für meinen Teil denke freilich, daß es an einer Universität kaum eine ideologiekritischere Geisteswissenschaft geben kann als eben die Theologie: Sie weiß, wird sie denn recht betrieben, von der Unterscheidung vorletzter und letzter Dinge – oder anders gesagt: Sie weiß, sollte mindestens wissen, vom Vergänglichen und vom Unvergänglichen und von dem breiten Graben, der das beides voneinander trennt. Und wozu das in der alltäglichen historischen Arbeit im besten Falle führen kann, hat schon Karl von Hase mit etwas abständigen Worten und gewißlich auch einer anderen Begründung, als ich das täte, formuliert, als er sagte, daß „gerade der Protestantismus das edle Recht und den Muth in sich trüge auch der ihm fremdesten geschichtlichen Persönlichkeit gerecht zu werden“<sup>80</sup>.

Ich weiß wohl: Solches Reden provoziert Fragen, etwa die: Und was ist nun unvergänglich im schnellvergänglichen Getriebe wissenschaftlicher Hypothesen und Meinungen? Hoffentlich nicht – ach nein: gewißlich nicht – die verschiedenen, scheinbar so zählbaren Mythen vom ‚konstantinischen Zeitalter‘. Nochmals: Was ist unvergänglich? Die Gründungsväter dieser Universität kannten die Antwort auf diese Frage noch. Vor der Kriegszerstörung des Hauptgebäudes unserer *Alma mater* stand die Antwort auch auf der Stirnwand dieser Aula Theodor Fischers geschrieben und war dort für alle zu lesen: *Verbum Domini manet in aeternum*<sup>81</sup>. Dieses scheinbar leicht pathetische lateinische Trost- und Losungswort der lutherischen Reformation steht als persönliche *conclusio* eines evangelischen Kirchenhistorikers am Schluß seiner öffentlichen Antrittsvorlesung: Denn aus dieser Gewißheit, daß inmitten unserer vielen brüchigen Worte ein Wort unverbrüchlich stehen bleibt, gewinnt er jene heitere Gelassenheit, die er für sein Geschäft braucht.

---

<sup>80</sup> K.A. von Hase, Gregor VII, in: Ders., *Theologische Erzählungen, Geistliches Schauspiel und Rosenvorlesungen*, Leipzig 1892, (448-468) 449.

<sup>81</sup> Die neue Universität zu Jena, erbaut von Th. Fischer, mit Einführung von M. Osborn, Jena 1908.