

Constantin der Grosse als Religionspolitiker.

Von

D. Theodor Brieger.

I.

Es ist nicht die Absicht dieses Versuches ¹⁾, die mannigfachen hypthesenreichen Darstellungen der religiösen Entwicklung Constantin's d. Gr., seiner jeweiligen inneren Stellung zum Christentum, wie man sie bis in die neueste Zeit zu geben versucht hat, um eine neue zu vermehren, noch auch eine der gegebenen wieder aufzunehmen.

Die Versuchung dazu, die grosse Tat Constantin's; die rückhaltslose staatliche Anerkennung des Christentums, durch ein Zurückgehen auf seinen religiösen Standpunkt psychologisch zu ergründen, lag und liegt allerdings nahe genug. Ist es doch ein allgemein menschliches Bedürfnis, für alle Handlungen einer grossen historischen Persönlichkeit, welche sich auf die Religion beziehen, ihren tiefsten Grund aufzusuchen, ihren letzten Quell zu erforschen durch das Eindringen in die innersten Geheimnisse des religiösen Bewusstseins. Schade nur, dass wir in dem vorliegenden Falle diesem Bedürfnisse, welches sich in dem Historiker desto kräftiger regt, je gewaltiger Constantin dasteht, nicht in

¹⁾ Von der für diese Literaturgattung gewährten Freiheit Gebrauch machend, habe ich es unterlassen, durchweg die Quellenbelege beizubringen. Der Zweck der gleichwohl hinzugefügten spärlichen Anmerkungen verrät sich von selber. Ein paar kritische Erörterungen, die ich über einige bisher mangelhaft untersuchte Fragen anstellen musste, habe ich, da sie für die Anmerkungen zu ausführlich ausfielen, als Anhang gegeben.

würdiger Weise, fast möchte ich sagen: in keiner Weise zu entsprechen vermögen.

Briefe des Kaisers, welche uns einen Blick gewährten in sein Inneres, liegen nicht vor; seine Memoiren, selbst wenn sie schwülstig und in der Stimmung eiteler Selbstbeschaulichkeit geschrieben gewesen sein sollten, wohlgeeignet das psychologische Dunkel hie und da zu erhellen, sind verloren gegangen. Die uns erhaltenen Actenstücke, Gesetze und amtliche Sendschreiben, geben uns keinen zuverlässigen Massstab der Beurteilung an die Hand; denn der eigentümliche, fromme oder frömmelnde Ton derselben gestattet, selbst wenn der Kaiser selber sie abgefasst haben sollte, was mindestens zweifelhaft ist, keinen Rückschluss auf seine persönliche Stellung zum Christentum; nur der jetzt in Aufnahme kommende Hofstil spricht sich in ihnen aus. — Endlich auch die Berichte von Zeitgenossen, den unmittelbaren oder doch nur wenig späteren, lassen uns hier im Stiche. Ein Teil dieser Berichterstatter, die mehr oder minder eifrigen Heiden, haben für die Lebenstat Constantin's nur Worte der Verurteilung, die etwa vorhandenen christlichen Motive vermöchten sie ohnehin nicht zu fassen. Unter den zeitgenössischen christlichen Schriftstellern aber hat der Einzige, den seine Hülfsmittel sehr wohl in den Stand gesetzt hätten, uns ein wahres Bild des Kaisers zu geben, hat Bischof Eusebius von Cäsarea in seiner umfangreichen Lebensgeschichte Constantin's vielmehr eine absichtliche Fälschung geliefert — freilich nicht zum Frommen seines Helden, des gottseligen Kaisers, den er im Glanze fast aller christlichen Tugenden strahlen lässt: denn dürften oder müssten wir diesem Lebensbilde Glauben schenken, so stände Constantin — das was wir sonst Sicheres über ihn wissen hinzugenommen — im Licht eines der widrigsten Heuchler da, wie nur je einer in der Geschichte aufgetreten ist.

So sähen wir uns, wenn wir die angeregte Frage beantworten wollten, ausschliesslich auf die Taten Constantin's angewiesen, so weit diese urkundlich feststehen. Allein sie sind zu vieldeutig, als dass sich aus ihnen auf dem überhaupt schlüpfrigen Boden der Ergründung religiöser Motive

ein historisch sicheres Ergebnis gewinnen liesse. Darum sind denn auch ihre Deutungen sehr verschiedenartig ausgefallen.

Zwar so leicht wie ehemals, in völlig unkritischen Zeiten, macht man sich die Lösung der Frage nur noch ausnahmsweise. Wer nähme heute noch mit Zosimus an, dass Constantin (im Jahre 326) den altväterlichen Göttern untreu geworden, um in der Religion der Vergebung von dem Blut seiner Mordtaten sich abwaschen zu lassen, für welche die heidnischen Priester keine Sühne zu bieten hatten? Ist doch diese Erklärung eines weltgeschichtlichen Ereignisses allzu sichtlich aus der Abneigung des Heiden gegen den ersten christlichen Kaiser geflossen. Und auch diejenigen sind zu zählen, welche Constantin auf seinem Zuge wider Maxentius (312) durch das bekannte Wunder bekehrt sein lassen, indem sie ein Märchen zu Hülfe nehmen, von dem wir unentschieden lassen müssen, ob es der eigenen Phantasie unseres einzigen Gewährsmannes Eusebius entsprungen oder von dem alternden Kaiser erdacht ist, auf dessen Erzählung und heiligen Eid sich der Bischof beruft. Aber selbst diese Apologeten des Mirakels wagen nicht, mit der „Bekehrung“ Ernst zu machen.

Dass Constantin nicht plötzlich ein Christ geworden, darüber ist man heute allgemein einverstanden. Man versucht daher, seine religiöse Entwicklung darzustellen, und giebt die verschiedenen Phasen an, welche er durchlaufen hat, bis er schliesslich, angesichts des Todes, unzweideutig durch Empfang der Taufe sich der Kirche anschloss und im weissen Taufkleide freudig aus dieser Welt schied.

Zur Kennzeichnung dessen, was noch immer in kirchenhistorischen Kreisen unter Geschichtschreibung verstanden wird, ist es zweckdienlich wie interessant, wenigstens eine dieser Darstellungen in knappen Zügen vor Augen zu führen.

Bis zum Jahre 312 — so werden wir belehrt — war Constantin ein Heide: mit den vaterländischen Göttern steht und fällt ihm das Reich. In diesem wichtigen Jahre tritt

aber eine Wandlung in ihm ein. Auf dem Zuge gegen den ihm überlegenen Maxentius fühlt er das Bedürfnis, auch den Himmel für sich aufzubieten, und wählt den Gott, dessen geheimnisvolle Macht die Christen längst rühmten, die Heiden längst fürchteten: er macht einen Versuch mit dem Kreuz und Namen Christi; und als das Kreuz, mit welchem sein Heer in den Kampf zieht, seine Schuldigkeit tut, als ihm der ans Wunderbare streifende Sieg über Maxentius zufällt, da glaubt er an die Macht des Christengottes und giebt ihm im Mailänder Edict von 313 willig die Ehre. Kreuz und Monogramm Christi sind von jetzt ab sein Amulett. Mit einem Wort: er wird ein abergläubischer Freund der neuen Religion. Dieser religiöse Impuls verleiht den neuen kühnen Operationen der Staatskunst ihre Weihe und die innere Consistenz des Mutes.

Trotzdem ist Constantin noch bis auf einen Punkt Heide. Er schützt und begünstigt das Christentum nur als den einen gesetzlichen Zweig der öffentlichen Religion, ohne darauf auszugehen, das Heidentum auch nur allmählich zu verdrängen. Denn er selber giebt sich jetzt einem Religionsgemengsel hin: er verehrt einen obersten Gott, wie ihn nachgrade auch das Heidentum vielfach postulierte, wie ihn insbesondere die neuplatonische Philosophie annahm; aber dieser ist ihm bald der Christengott bald der Sonnengott; letzterer fließt ihm mit dem ersteren zusammen und bildet eine neutrale Gottheit für beide Religionen; ja er denkt wohl daran, die Religion aller Völker zu verschmelzen.

Doch dieser Traum einer Union von Heidentum und Christentum zerrann, als 323 sein Kampf gegen den Mitkaiser Licinius sich zugleich zu einem Religionskrieg gestaltete, indem mit Constantin die Sympathien der Christen des ganzen Reiches waren, dem Licinius das Heidentum den Sieg wünschte. Dieser Kampf, in Wahrheit ein Kreuzzug, macht ihn zum Alleinherrscher: der Christengott hat ihn abermals wunderbar zum Siege geführt: voll und klar erkennt jetzt Constantin seine Bestimmung,

als Diener dieses Gottes von nun an (er tritt damit in seine dritte Phase) die wahre Religion auszubreiten; denn ihre Herrschaft ist ihm eine geschichtlich und göttlich angezeigte Notwendigkeit.

Auch jetzt noch ist er nicht mit einem Schlage Christ: nur langsam überwindet er in sich das Heidentum, zumal die abergläubische Angst. Aber, wie er von jetzt an die Kirche immer rückhaltsloser begünstigt, so unterwirft er sich auch für seine Person Gebets- und anderen Uebungen und hält sogar in seinem Palaste Predigten, deren Inhalt die Widerlegung des Heidentums ist, der Nachweis der Einheit Gottes, die Darstellung der Erlösung, die Schilderung des Gerichtes. Zuletzt, als er sein Ende nahe weiss, wirft er die letzte Hülle der Zweideutigkeit von sich und empfängt die Taufe.

Es ist wahr: er ist nicht auf dem Wege innerer Entwicklung zum Christentum gekommen. Der Ausgangspunkt für ihn war der Aberglaube; in seinem Fortgang fühlt sich Constantin als der Mann der göttlichen Protection, als das Werkzeug einer höheren Mission; aber am Ende erfüllt er sich mit Sympathie für die geistigen und sittlichen Güter, welche die Kirche in sich trug. Und alles in allem genommen darf man sagen: seine politische Arbeit hat sich ihm in Religion, in einen Gottesdienst verwandelt. Seine Schöpfung verschlang sich im Aufbau und Gelingen ganz und gar mit Religion, weil er nicht nur für die Religion, sondern auch durch die Religion und in ihrem Namen wirkte. Er ist nicht ausschliesslich Politiker: von Anfang an machen sich neben den politischen religiöse Motive geltend; wir bemerken je länger desto mehr ein flammendes Interesse für die Kirche und ihre Aufgaben, bemerken die opferwillige Selbstverleugnung einer fünfundzwanzigjährigen Arbeit für den Gedanken seines Lebens. Ein Christ im strengen Sinne war Constantin allerdings bis ans Ende nicht, aber er war doch innerlich berührt vom Christentum.

In dieser Weise hat uns noch der erst vor kurzem abgerufene Theodor Keim, ein Vertreter also der sogenannten kritischen Theologie, das religiöse Bild Constantin's gezeichnet. Man kann die reichen Verdienste des ebenso scharfsinnigen wie emsigen und in den Quellen bewanderten Forschers mit dankbarer Bereitwilligkeit anerkennen — wie ich namentlich die Erträge seiner reformationsgeschichtlichen Studien zu schätzen weiss —, und wird doch, angesichts der Quellen, Keim's „Constantin“ als eine Verirrung, die hier angewendete Methode als eine principiell verwerfliche bezeichnen müssen: nicht eine kritische, sondern eine phantastische Geschichtschreibung liegt hier vor: die Phantasie ist es, welche dieses Bild entworfen hat, welche dafür die spärlichen Tatsachen gewandt auslegt, durch Hypothesen bereichert, mit lebhaften Farben herausputzt — ein um so übleres Verfahren, als dieses Bild aus einer falschen Intuition entsprungen ist ¹⁾.

Nicht dass ich deshalb mit Jakob Burckhardt (in seinem herrlichen Culturilde des Constantinischen Zeitalters) glaubte, dem Kaiser jede religiöse Ader absprechen zu dürfen. Nach Burckhardt hätte er ein lediglich indifferentes Verhalten zur Religion eingenommen: dieser mörderische Egoist war ganz wesentlich unreligiös; denn in einem genialen Menschen, dem der Ehrgeiz und die Herrschsucht keine ruhige Stunde gönnen, kann von Christentum und Heidentum, bewusster Religiosität und Irreligiosität gar nicht die Rede sein. Das Heilige kennt er nur als Reminiscenz oder als abergläubige Anwendung. Er war ein politischer Rechner, der alle vorhandenen physischen Kräfte und geistigen Mächte mit Besonnenheit zu dem einen Zwecke benutzte, sich und seine Herrschaft zu behaupten; eine profane Seele, voll kalter, schrecklicher Herrschbegier, die in der Politik von morali-

¹⁾ Th. Keim, Der Uebertritt Constantin's d. Gr. zum Christentum, Zürich 1862. Für die „kritische“ Geschichtschreibung Keim's ist die Art und Weise bezeichnend, wie er aus dem Bericht des Eusebius, nicht bloss durch Lactantius bestimmt, noch den „Traum“ zu retten weiss (S. 21—33, bes. 32 f. 89).

sehen Bedenken nichts wusste und die religiöse Frage durchaus nur von der Seite der politischen Brauchbarkeit ansah, ein furchtbarer, aber politisch grossartiger Mensch ¹⁾).

Es ist das entschieden zu weit gegangen. Zu dieser herben Verurteilung des Menschen und des religiösen Charakters sind wir nicht berechtigt. Ich wiederhole es: die uns vorliegenden Tatsachen reichen nicht aus, um ein sicheres, besonnenes Urteil über diese innersten Geheimnisse des menschlichen Herzens bei Constantin zu bilden. Wir können weder beweisen, dass Constantin ein religionsloser, egoistischer Fatalist gewesen ist, noch, dass er ein mehr oder minder warmes religiöses oder gar christliches Interesse gehegt hat.

Zum Glück bedarf es aber auch einer solchen Constatirung seines religiösen Gehaltes für die Beurteilung der geschichtlichen Grösse Constantin's nicht. Schon an und für sich verstösst es gegen den historischen Sinn, wenn man, um mit Heinrich Nissen zu reden, auf die Träger welthistorischer Prozesse den Massstab der Beurteilung in Anwendung bringt, der für kleine Menschen und kleine Verhältnisse die einzige Berechtigung hat. „Herrschaft, List, Heuchelei und ähnliche Erklärungsversuche genügen doch kaum, um den Wert oder Unwert von Männern zu bestimmen, in deren Hand die Geschicke einer Welt gelegt waren.“ — Vollends aber in dem vorliegenden Falle steht das Eine unumstösslich fest, dass Constantin d. Gr. nicht deswegen dem Christentum Duldung und staatliche Gunst zugewendet hat, weil er innerlich von der Wahrheit dieser Religion überzeugt, weil er persönlich ein Christ war. Gegen letztere Annahme sprechen zu laut, zu gewaltig die Untaten dieses Fürsten aus der Zeit seiner Alleinherrschaft, also aus der letzten Periode seines Lebens: seinen Schwager und ehemaligen Mitkaiser Licinius, der sich ihm nur nach eidlicher Zusicherung seines Lebens ergeben hat, lässt er unter schönem Bruch des Eides tödten; auch der unmündige Sohn des

¹⁾ Jak. Burckhardt, Die Zeit Constantin's d. Gr., Basel 1853.

unglücklichen Kaisers, Constantin's Neffe, wird nicht verschont; ja er legt, im Jahre 326, die Hand an seinen eigenen, trefflichen Sohn Crispus, und ihm muss bald Constantin's Gemahlin Fausta im Tode folgen — und noch so manche der Vertrauten des Kaisers erliegen in den dunkeln Hofkatastrophen, die sich von Zeit zu Zeit abspielen, der Hand des kaiserlichen Mörders, desselben, der vor seinen Hofleuten religiöse Reden hält und die Schilderung des göttlichen Gerichtes wohl gelegentlich benutzt, um durch das Drohende seiner Stimme an die furchtbare Macht des höchsten irdischen Richters zu erinnern. — Nein, nicht als Christ hat Constantin gethan, was er vollbracht hat. Nie und nimmer wird man ein persönliches Christentum annehmen dürfen, wo in diesem Masse seine sittliche Bewährung ausbleibt. Will man aber einwenden, es habe „oft genug eine halbe, inconsequente, sittlich durchaus unbewährte, ja von unlauteren Motiven unterstützte Christlichkeit gegeben“ und bei Constantin sei sie erklärlich¹⁾, nun, so will ich über Worte nicht streiten, glaube aber aus diesem Einwand das Zugeständnis entnehmen zu dürfen, dass das Christentum nicht die treibende Macht seines Lebens gewesen ist. Mit der scharfen Betonung dieses Satzes macht man sich keineswegs einer Verkennung des religiösen Elementes in Constantin schuldig. Verkannt werden kann nur was erkennbar ist. Wie weit sein „positives Interesse an gewissen christlichen Grundlehren“ gegangen ist, können wir mit einiger Sicherheit nicht bestimmen. Möglich, dass seine Parteinahme für die christliche Sache nicht bloss Mittel zum Zweck gewesen ist. Aber mit dieser Möglichkeit kann der Historiker nicht rechnen. So weit man von dem Christentum Constantin's zu urteilen vermag (und das kann man, wie bemerkt, nur mit der denkbar grössten Zurückhaltung — noch ganz abgesehen davon, dass überhaupt erst zu constatiren wäre, wie das Christentum beschaffen war, welches in den ihm näher tretenden Kreisen geherrscht, welches

¹⁾ So Gass in seinem auch heute noch lehrreichen Artikel „Constantin“ in der Real-Encyclopädie III (1855), S. 130 ff.

er allein kennen gelernt hat), so scheint ihm die neue Religion nur ein christlich angehauchter, verschwommener Monotheismus, eine neue Art der Superstition gewesen zu sein, die sich mehr und mehr an die Stelle seiner anfänglich heidnischen Vorstellungen setzte, ohne diese jemals zu überwinden, geschweige denn zu verdrängen. Doch dem sei wie ihm wolle, jedenfalls stellt sich uns sein äusseres religiöses Gebahren bis zu Ende als ein widerspruchsvolles dar und trägt in sich keinen Schlüssel zur Lösung des Rätselhaften.

So bleibt uns nur dieser Ausweg, seine weltgeschichtliche Tat als einen Ausfluss seiner Politik zu betrachten. Wagen wir es daher, bei diesem genialen Herrscher von seinen etwaigen religiösen Anwendungen abzusehen und alles auf seine staatsmännische Klugheit zu beziehen.

Dieser seitens der politischen Historiker von Gibbon und Manso bis auf Burckhardt und Heinrich Richter¹⁾ mit mehr oder weniger Glück eingeschlagene Weg ist der einzig gewiesene. Denn meine Andeutungen haben zu zeigen versucht, nicht nur, warum wir, durch die Beschaffenheit des eigenartigen Quellenmaterials gezwungen, das religiös-christliche Interesse des Kaisers ausser Ansatz lassen müssen, sondern auch, dass und warum wir es — von jener Unmöglichkeit einer positiven Würdigung desselben noch ganz abgesehen — ausser Ansatz lassen dürfen: hat man überhaupt ein solches anzunehmen, worüber uns ein einigermassen sicheres Urteil nicht zusteht, so hat es auf alle Fälle nur in ganz untergeordneter Weise mitgewirkt; mit dieser notgedrungenen Vernachlässigung desselben geht uns in dem Bilde des geschichtlichen Helden kein wesentlicher Zug verloren. Hätte aber die Behauptung, dass der religionspolitische Beweggrund zu seiner Charakteristik nicht ausreiche, eine Berechtigung, so würde sich der Historiker, wie die Dinge liegen, zu dem Geständnis genötigt sehen, dass sich nur ein einseitiges Bild Constantin's entwerfen

¹⁾ Das weströmische Reich besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (375—388), Berlin 1865.

lasse. Dass aber jene Behauptung des Grundes entbehrt, das mag der nachfolgende Versuch zeigen.

II.

Zu Anfang des vierten Jahrhunderts stand die christliche Kirche nach einem etwa vierzigjährigen ihr zuteil gewordenen Frieden äusserlich mächtiger da als je zuvor. Sich stützend auf ihre straffe Gliederung war sie zu einem Staat im Staate geworden, ein um so beachtenswerteres Gemeinwesen, je grösser in der langen Zwischenzeit seit der letzten Verfolgung die Zahl ihrer Glieder geworden, je mehr sie auch in den höheren Schichten der Gesellschaft, in den verschiedensten Zweigen der Verwaltung einflussreiche Anhänger gewonnen hatte. In dieser bedrohlichen Macht der neuen und fremden Religion erblickte Kaiser Diocletian die Nötigung, alles daran zu setzen, um die Christen zur Anerkennung der heidnischen Staatsreligion zurückzuführen. Er eröffnete im Jahre 303 (warum grade in diesem Jahre, nach einer bald zwanzigjährigen Regierung, ist noch unaufgehell¹⁾) eine Verfolgung, welche in ihrem weiteren Verlaufe in eine der blutigsten und grausamsten ausartete. Allein, noch deutlicher als früher zeigte sich jetzt: die Religion Jesu war nicht auszurotten, auf diesem Wege nicht; erfolglos war alles Wüten, ungebrochen blieb die heroische Kraft der religiösen Ueber-

¹⁾ So müssen wir leider auch noch nach den eindringenden Erklärungsversuchen von Hunziker, Theod. Preuss und Mason (unter denen Preuss mit besonderer Auszeichnung zu nennen ist) sagen. Falls ich mich nicht täusche, wird der besonnene Historiker hier über ein *Non liquet* überhaupt nicht hinauskommen, es müsste denn sein, es gelänge uns noch einmal, über den Grad der Glaubwürdigkeit, welchen der Verfasser der *Mortes persecutorum* verdient, uns ein sicheres Urteil zu bilden (nachdem Jak. Burckhardt den Wert dieser Quelle ungebührlich herabgedrückt, ist man neuerdings — wie mir scheinen will — wieder in den entgegengesetzten Fehler verfallen; ich gedenke dieses Urteil bald bei anderer Gelegenheit zu begründen).

zeugung bei dem Kern der Christenheit, ja die Heiden selber empfanden zuletzt Ekel an den grausigen Scenen. Unter diesen Umständen verstand sich im Jahre 311 der Oberkaiser Galerius zu einem Edict, welches den Christen die Ausübung ihres Cultus gestattete.

So erfreuten sich die oft Verfolgten bereits gesetzlicher Duldung, etwa seit Jahresfrist, als Constantin sich anschickte, die Zügel der Weltherrschaft zu erfassen. Zwar war er bereits im Sommer 306, im Alter von 32 Jahren, seinem edlen Vater, dem Augustus Constantius Chlorus, nicht ohne einen usurpatorischen Act, in der Herrschaft Galliens und Britanniens gefolgt. Aber sein weltgeschichtliches Auftreten fällt erst in das Jahr 312. In diesem Jahre verständigte er sich mit dem Augustus Licinius, dem Herrscher des osteuropäischen Reichsteiles, und machte sich dann an die Beseitigung des Usurpators Maxentius, welchem Provinzen wie Italien und Africa gehorchten; und kaum ein halbes Jahr später konnte er sich mit Licinius, dem inzwischen Maximinus, der Gebieter der asiatischen Provinzen, unterlegen war, in die Herrschaft des Weltreiches teilen. Schon damals muss Constantin sich mit dem Gedanken getragen haben, die Begünstigung des Christentums zu einem Grundsatz seines politischen Handelns zu machen. Denn im Herbst 312, auf dem Heerzuge wider Maxentius, erwies er einem christlichen Symbol eine ungewohnte Ehre: indem er die Schilde seiner Krieger mit dem Monogramm des Namens Christi, den verschlungenen Buchstaben XP, zeichnen liess — die Christen wussten sich bald zu erzählen, es sei infolge eines mahnenden Traumes geschehen —, reihte er ein christliches Abzeichen den altheidnischen Symbolen des Heeres ein. Möglich, doch wenig wahrscheinlich, dass er auch schon damals das später sogenannte Labarum anfertigen und dem Heere vorantragen liess, jenes unzweifelhaft in seinen späteren Kriegen von ihm gebrauchte Feldzeichen: eine Stange mit einem Fahmentuch an einem Querholze und mit einem Kranz auf der Spitze, der das nämliche Monogramm umschloss ¹⁾.

¹⁾ Die Zeichnung der Schilde mit dem verschlungenen XP ist

Es war — wenn wir anders bei der Dürftigkeit und Unzuverlässigkeit unserer Quellen dieses merkwürdige Ereignis richtig zu würdigen im Stande sind — ein symbolisches und doch nicht misverständliches ¹⁾ Bekenntnis politischer (vielleicht zugleich superstitiöser) Art zum Christengott, der hier zum ersten Mal als Lenker der Schlachten aufgeboden wurde, im Kampfe gegen einen in den Künsten der heidnischen Mantik sich erschöpfenden Feind. Noch vor anderthalb Jahren wäre die Anwendung dieses Symbols ein revolutionäres Beginnen gewesen, eine Kriegserklärung Constantin's gegen seine Mitkaiser, vorab gegen den Oberaugustus Galerius; seitdem der Religion Christi durch letzteren Duldung gewährt war, konnte die Einführung eines christlichen Abzeichens bei der Armee nicht mehr in diesem Lichte erscheinen, aber ein Act kühner Entschlossenheit war sie gleichwohl, mochte auch immer Constantin seines zum nicht geringen Teile aus Barbaren, Germanen und Kelten zusammengesetzten Heeres völlig sicher sein ²⁾. Dennoch müssen wir uns vor einer Ueberschätzung des Vorganges hüten. Wir wissen nicht einmal, ob er über die Kreise seines zunächst beteiligten Heeres hinaus allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat: zwei Jahre später berichtet uns ein im Orient (zu Nicomedien) lebender christlicher Schriftsteller allerdings von ihm, aber zur Kenntnis des grossen kirchlichen Historiographen, des Bischofs von Cäsarea in Palästina,

durch Lactantius, *De mortib. persec.* 44 hinreichend gesichert. Die Einführung des Labarum — natürlich nicht des von Eusebius, Vit. Const. I, 31 beschriebenen Prachtstückes — schon im Kriege gegen Maxentius ist das Einzige, was aus der Erzählung des Eusebius, Vit. Const. I, 28—31 wenigstens als Möglichkeit zugestanden werden muss. Doch wird die Wahrscheinlichkeit schon dadurch verringert, dass Eusebius in seiner Kirchengeschichte von diesem neuen Feldzeichen noch nichts weiss (cf. H. E. IX, 9). Vielleicht ist das Labarum zuerst in dem Kriege gegen Licinius 323 zur Anwendung gekommen (nach Eus., Vit. Const. II, 3sqq.; die Erzählung von diesem Kriege H. E. X, 8 ist so kurz gehalten, dass man hier die Erwähnung des Labarum nicht erwarten darf).

1) S. den Anhang, Kritische Erörterungen 1.

2) S. Zos. II, 15; vgl. die Erwägungen Burckhardt's S. 393.

scheint er selbst nach einem Decennium noch nicht gelangt zu sein.

Jedenfalls bedurfte es nach dieser bildlichen Sprache noch einer deutlicheren, und sie folgte wenige Monate später. Nachdem das mit dem „heilbringenden Zeichen“ gewappnete Heer den Sieg über den übermächtigen Feind errungen hatte, Rom dem Sieger in die Hände gefallen war ¹⁾, erliess Constantin im Winter 312/13 von Mailand aus gemeinsam mit Licinius ein neues Religionsedict. Es verkündete uneingeschränkte Religionsfreiheit für alle, namentlich aber für die Christen; so beseitigte es auch die gesetzlichen Schranken, welche bisher noch dem Uebertritt zum Christentum im Wege standen, und bestimmte die Zurückgabe aller Versammlungsorte und sonstigen Güter an die Corporation der Christen (*corpus Christianorum*): die gegenwärtigen Besitzer sollten allenfalls aus Staatsmitteln entschädigt werden. Und unmittelbar darauf beginnt nun die lange Reihe von Massnahmen Constantin's zu Gunsten der neuen Religion. So wird den Geistlichen Befreiung von den öffentlichen Leistungen zuteil, der Kirche Steuerfreiheit wie die Erlaubnis, Vermächtnisse anzunehmen. Daneben zieht der Kaiser schon jetzt Bischöfe an seinen Hof, sie werden seine Beisitzer und Tischgenossen; oder er zeichnet sie durch besonders gnädige Handschreiben aus, überhäuft sie mit Ehren, stellt ihnen, wenn sie zu den Synoden reisen, die kaiserliche Post zur Verfügung. — Nichts desto weniger hatte die bisherige Staatsreligion keinen Grund, über Beeinträchtigung zu klagen. Der ganze heidnische Cultus wird fortgeführt mitsammt dem Wahrsagerwesen: ihnen wird gelegentlich durch Gesetze ihr Fortbestand garantirt. Auch die Münzen des Kaisers, soweit sie überhaupt das Gebiet der Religion streifen, in Bild und Schrift sich nicht mit militärischen Insignien, mit den herkömmlichen allgemeinen Stichwörtern begnügen, tragen nach wie vor ein heidnisches Gepräge: besonders häufig weiht er sie dem Sonnengott, dem Liebling des aufgeklärten heidnischen Monotheismus, doch nicht viel weniger oft Ju-

1) S. Anhang, Kritische Erörterungen 2.

piter oder auch Mars ¹⁾. — Durch seltene Unparteilichkeit, mit nicht geringer Klugheit weiss er jene weitherzige Toleranz, als deren Programm das Mailänder Edict gelten durfte, durchzuführen. Keineswegs aber denkt er daran, wie man ihn noch neuerdings sonderbar misverstanden hat, eine neue Universalreligion einzuführen ²⁾; sondern die alte und die neue Religion sollen, beide ungekränkt, neben einander bestehen. Allerdings aber mussten sie sich mit einander vertragen — und um das zu erleichtern, suchte er ein neutrales Gebiet ausfindig zu machen und nach Kräften anzubauen. Daher redet er in seinen Briefen und Erlassen mit Vorliebe unbestimmt von der obersten Gottheit, von dem höchsten Gott, wobei die Christen an den Vater Jesu Christi, die Heiden nach Gefallen an Jupiter oder an den Sonnengott denken konnten. Hierher gehört auch die Einführung der Feier des Sonntages: der Herrentag der Christen und der heidnische Sonnentag begegneten sich in ihr; und damit er im Heere wenigstens gemeinsam begangen

1) Unter den bisher verzeichneten Münzen aus der ganzen Regierungszeit Constantin's (306—337) tragen etwa 29% eine heidnische Legende, für die kurze Zeit, wo er die Titel Cäsar und bald darauf Filius Augustorum führte (306—307), 43%, für die Zeit seiner Herrschaft als Augustus (307 ff.) 28%. Da sich diese Procentsätze nur durch Vergleichung würdigen lassen, mögen hier auch die Procente angegeben sein, in welchen uns heidnische Legenden bei den zeitgenössischen Kaisern von Diocletian ab begegnen; einzelne der Zahlen sind auffallend, andere höchst bezeichnend: Diocletian 47%, Maximianus Herculius 39%, Constantius Chlorus 38%, Galerius 47%, Severus 40%, Maxentius 13%, Maximinus Daza 70%, Licinius 60%, Licinius der Jüngere 22%. Von den Münzen der bis 337 als Cäsaren regierenden Söhne Constantin's weisen heidnische Legenden auf bei Crispus (317—326) 5%, bei Constantin II. (317—337) 31%, während sie bei den Cäsaren Constantius II. (323—337) und Constans (333—337) ganz fortfallen, ebenso bei dem Cäsar Delmatius (335—337).

2) Die Berufung auf die unklare Stelle des Briefes Constantin's an Alexander und Arius Eus., V. C. II, 65, 1 reicht zum Beweise nicht aus, so lange man nicht Taten Constantin's vorzubringen vermag, welche zeigen, dass er sich wenigstens vorübergehend mit einer in diesem Grade utopischen Idee getragen hat.

werden könnte, schrieb Constantin ein allgemein monotheistisches Gebet vor, an dem die Heiden beinahe ebenso wenig Anstoss zu nehmen vermochten wie die Christen. Suchte er durch solche Massnahmen ein friedliches Nebeneinanderbestehen der beiden Religionen anzubahnen, so mochte er vorübergehend sich um so leichter mit der Hoffnung auf Gelingen tragen, als er, wie uns seine späteren Kundgebungen deutlich zeigen, vom Christentum nur den Monotheismus zu fassen vermochte, worin er sich ohne Frage mit nicht wenigen Christen seiner Tage berührt hat, und überdies — auch das vermögen wir aus seiner späteren Regierungszeit nachzuweisen — das Heidentum durch Unterdrückung der unsittlichen Culte und durch Beseitigung der Auswüchse des Superstitiösen zu reinigen bestrebt war: jenes verblasste Christentum und dieses gereinigte Heidentum konnten allerdings in Frieden mit einander leben.

Man könnte freilich meinen, nur die Rücksicht auf seinen Mitkaiser Licinius, den Herrscher des Ostens, habe Constantin zu dieser unparteiischen oder — vielleicht besser gesagt — zwiespältigen, doppelseitigen Religionspolitik vermocht: die Furcht, dass eine Bedrückung des Heidentums ihm die Herzen seiner überwiegend heidnischen Untertanen entfremden und dem Licinius zulenken möchte. Möglich, dass eine derartige Rücksicht mitbestimmend auf Constantin gewirkt hat, aber den Ausschlag kann sie nicht gegeben haben. Denn auch in der Zeit seiner Alleinherrschaft setzt er im grossen und ganzen die bisherige Toleranz nach beiden Seiten hin fort; wenigstens nur in geringem Grade neigt sich das Zünglein der Wage nach der christlichen Seite, so, dass über die persönlichen Sympathien des Herrschers kein Zweifel mehr möglich ist, aber ohne dass der officielle Fortbestand des Göttercultus eingeschränkt wäre. Macht gleich Constantin kein Hehl aus seiner Vorliebe für die neue Religion, als Gesetzgeber und oberster Vorsteher des Religionswesens im Reiche versteht er, sich nach wie vor über den Parteien zu erhalten.

Mit einer überraschenden Offenheit — hier um so schätzenswerter, als man sie hinter dem Schwall frommer

und widerlicher Phrasen auf den ersten Blick kaum vermutet — spricht der Kaiser gleich nach dem Siege über Licinius in zwei Erlassen an die bisherigen Untertanen desselben das Programm seiner ferneren Religionspolitik aus. Es war im wesentlichen das alte von Mailand, nur lebhafter vorgetragen, schärfer bestimmt. Innerhalb der Grenzen des Mailändischen Edictes hielt er sich, wenn er jetzt auch für den Orient alle Nachwirkungen der Verfolgung für die Kirche und ihre einzelnen Glieder beseitigte; ebenso, wenn er nachdrücklich betonte, dass jeder die Freiheit haben solle, in religiösen Dingen zu tun was er wolle; der Tempelcult sei mit nichten, wie man fälschlich ausgesprengt habe, aufgehoben. Er freilich würde allen Menschen raten, sich der reinen und unbefleckten Religion zuzuwenden, wenn nicht die Macht des Irrtums in den Herzen etlicher zu tief eingewurzelt wäre. Bestimmter aber als früher zu Mailand offenbart er jetzt seine persönliche Stellung, indem er das Heidentum als „unfromme Meinung“, als eine „Macht der Finsternis“ bezeichnet. Doch die „Irrrenden“ mögen immerhin ihre „Lügentempel“ behalten! Denn den Kampf für die Unsterblichkeit aufzunehmen darf niemand durch Strafen gezwungen werden; nur möge, wer nicht geheilt werden will, das nicht einem Andern zuschreiben, da das Heilmittel allen offen angeboten sei, und sich hüten, die wahre Religion zu verachten. Genug, auch diese Erlasse atmen immer noch den Geist der Toleranz; durchweg wird die Freiheit der Ueberzeugung betont.

Dennoch soll Constantin nach einer noch immer weit verbreiteten Annahme das Christentum jetzt zur Staatsreligion oder gar zur alleinigen Staatsreligion erhoben haben. Dann würden jene Proclamationen nur Worte enthalten, und die Taten des Kaisers hätten ihnen schlecht entsprochen. Indessen, jene Annahme ist ungegründet. Allerdings erging (326) das Verbot, verfallene Tempel wiederherzustellen, ja es kam hin und wieder sogar zur Zerstörung von Heiligtümern; aber wohl fast ausnahmslos wurden nur solche Cultusstätten unterdrückt, welche durch ihre Ausschweifungen sittlich anstößig waren oder wo die Priester besonders arger

Täuschungen der Menge sich beflissen. Und wenn so mancher Tempel seiner Schätze, namentlich der Kunstschätze beraubt ward, indem die Götterbilder eingeschmolzen oder massenhaft nach Constantinopel geschleppt wurden, so hat man längst bemerkt, dass dies vorzugsweise in vorwiegend christlichen Gegenden geschehen sein wird. Auf alle Fälle dürfen wir aus solchen Vorkommnissen nicht auf eine Bedrückung des Heidentums schliessen; denn andere Tatsachen stehen diesen gegenüber. Auch als Alleinherrscher ist Constantin Pontifex Maximus geblieben, heidnischer Oberpriester: und es war das für ihn noch kein so ganz leerer Name; er musste auch für seine Priester sorgen und er tat es: er erhielt sie bei ihren Einkünften und Rechten, auch die Freiheit von öffentlichen Diensten bestätigte er ihnen — wiederholt und noch ganz am Ende seiner Regierung — durch ein Gesetz. Noch in den letzten Lebensjahren (333—337) erteilt er, was uns eine über jeden Verdacht der Unechtheit erhabene Inschrift bezeugt, einem italischen Städtchen die Erlaubnis, seinem Geschlecht, der *gens Flavia*, einen Tempel zu erbauen und daselbst scenische Spiele und Gladiatorenkämpfe zu veranstalten, nur dass das seinem Namen gewidmete Heiligtum nicht durch den „Trug irgend eines ansteckenden Aberglaubens“ befleckt werden dürfe. Ja, selbst in seiner neuen Residenz, Constantin's ureigenster Schöpfung, erstanden einige Tempel, welche an Pracht mit den vielen Kirchen dieser Stadt wetteifern konnten. Sogar bei der Grundsteinlegung der Constantinopolis im Jahre 326 war das Heidentum kaum zu kurz gekommen: wurde doch damals der Stadt durch magische Künste der Schutz der Himmlichen gesichert; ebenso erhielt Constantinopel vier Jahre später bei der Einweihung eine eigene Schutzgöttin, welche eifrig angebetet wurde, und alle Plätze sah man mit Götterstatuen überreich ausgestattet. — Auch sonst gab er den Heiden keinen Anlass sich zurückgesetzt zu fühlen: das Gepräge der Münzen freilich hat vielleicht nur noch spärlich heidnische Schrift gezeigt¹⁾, noch seltener jedoch die jetzt

1) Die Behauptung, dass nach 323 nur noch wenige Münzen mit

hier neu auftauchenden christlichen Symbole, so dass selbst in einer solchen Aeusserlichkeit die Neutralität gewahrt wor-

heidnischen Legenden geschlagen sein dürften (wie ich aus Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes S. 519 ersehe, auch von Cavedoni, doch übertrieben, vertreten, vgl. schon Eckhel VIII, 79 und dagegen v. Wietersheim III, 242), wage ich auf Grund eines genaueren Studiums des einschlagenden numismatischen Materials. Einen zwingenden Beweis für ihre Richtigkeit zu führen mache ich mich zur Zeit nicht anheischig, aber mindestens wahrscheinlich lässt sie sich machen. Bekanntlich hält es bei der Mehrzahl der Constantin als Augustus aufführenden Münzen ungemein schwer, sie genauer zu datiren, und eine ganze Reihe spottet jeden Versuches. Doch können wir von den ungefähr 130 Stück mit heidnischen Legenden ihren äusseren Kriterien nach (vgl. Cohen VI, 88f.) einige 50 der ersten Zeit der Regierung Constantin's als Augustus zuweisen, 20 andere mit Bestimmtheit als vor 324 fallend aufzeigen. (Nach 314 können wir mit Sicherheit nur 7 verlegen, auf denen Constantin Maximus genannt wird, welchen Titel er 315 annahm; auch die zuletzt genannten 20 fallen wahrscheinlich in diese Zeit; doch gehört selbstverständlich eine viel grössere Anzahl als diese der Zeit nach 314 an, und von einer Reihe von Stücken würde sich dies durch Vergleichung mit den Münzen des Licinius wohl noch zeigen lassen). Mehr Licht bringt uns die Vergleichung der Münzen seiner Söhne aus ihrer Cäsarenzeit; ich habe bereits (s. oben S. 176, Anm. 1) darauf hingewiesen, dass schon bei Crispus und Constantin II. (317—326, bzw. 337) heidnische Legenden nur selten vorkommen, und zwar — bezeichnender Weise — mit Einer Ausnahme nur auf Bronzemünzen, bei Constantius (seit 323) und Delmatius (seit 335) dagegen gar nicht. Darf man aus dieser Tatsache nicht den Schluss ziehen, dass auch der Kaiser seit dem Siege über Licinius vorgezogen haben wird, sich vorzugsweise der schon längst üblichen „neutralen“ Legenden zu bedienen? — Aber wann tauchen die ersten Münzen mit christlichen Zeichen auf? Die Ansicht Feuardent's (*Médailles de Constantin et de ses fils portant des signes de Christianisme*, *Revue Numismat.*, Paris 1856, S. 247—255), dass das Monogramm nicht vor 335 auf Münzen gesetzt sei, wie diejenige Cavedoni's, der bis 333 hinaufgeht, widerlegt sich dadurch, dass wir eine Münze von Crispus mit dem Monogramm besitzen (Cohen VI, 204 n. 132). Ist demnach die erste Münze mit christlichem Symbol spätestens 326 geprägt (vermutlich aber nicht vor 324), so wird die grosse Mehrzahl ihrer Nachfolger doch (mit Feuardent) in die allerletzten Jahre der Regierung Constantin's verlegt werden müssen. Uebrigens sind von Constantin selbst nur 4 Münzen mit christlichen Emblemen bekannt

den wäre. Doch, was entscheidend, das Gesetz kennt keinen Unterschied zwischen christlichen und heidnischen Staatsbürgern. Vergebens suchen wir nach einem Edict, welches das Bekenntnis zum Götterglauben und seine Ausübung verboten hätte. Während der ganzen Regierungszeit Constantin's durften die Heiden ebensogut wie die Christen die höchsten Stellen im Heere, in der Staatsverwaltung, am Hofe bekleiden; und an letzterem finden wir, obgleich doch längst „Hofbischöfe“ sich um den Gebieter scharten, Jahre lang auch einen neuplatonischen Sophisten in dem höchsten Vertrauen des Kaisers. Kurz, wohin wir auch blicken mögen, nirgends bemerken wir, dass die alte Religion verfolgt, nicht einmal, dass sie auf die Stufe einer bloss geduldeten herabgerückt wäre. Mit einem Worte: der Staat Constantin's war ein paritätischer ¹⁾.

Aber freilich liess sich diese Parität nicht herstellen ohne eine entschiedene und augenfällige Begünstigung der christlichen Kirche. Die alte Religion war im Besitzstande, sie brauchte nur darin erhalten und bestätigt zu werden; die neue dagegen, bis vor kurzem die unterdrückte, war ohne die Privilegien, deren sich jene seit Urzeiten erfreute, ohne die Reichtümer derselben. Wollte er sie einander gleichstellen, so müsste er der Kirche mit vollen Händen geben, sie in jeder Weise durch seine staatlichen Mittel be-

(denn die mit dem Kreuzeszeichen gehören überhaupt nicht hierher), ebenso viele von Constantin II. als Cäsar, je eine von den Cäsaren Constantius und Constans, 2 von Delmatius. Die Zusammenstellung der Münzen mit christlichen Symbolen bei Martigny, Dictionnaire p. 519sq., auf Grund der Forschungen Garrucci's gegeben, ist durchaus unkritisch: nicht bloss werden die Münzen mit dem Kreuzeszeichen als christliche betrachtet, sondern es wird selbst auf einer Münze des jüngeren Licinius das Monogramm constatirt!

¹⁾ Es ist eines der Verdienste Heinr. Richter's (S. 84—88, vgl. 669f.), das von Constantin geschaffene „System der Parität“ gegenüber der angeblichen „Erhebung des Christentums zur Staatsreligion“ mit Nachdruck betont zu haben. Gern bekenne ich bei dieser Gelegenheit, wie lebhaft ich überhaupt Richter's ausgezeichnete Skizze Constantin's, die leider nicht überall die gebührende Beachtung gefunden hat, mich zu Dank verpflichtet fühle.

fördern, ihr Wachstum erleichtern — denn wie weit stand sie noch an Ausdehnung hinter der Genossenschaft der Götterverehrer zurück! Da die Kirche aber nur auf Kosten des Heidentums wachsen konnte, so musste ihre Begünstigung mittelbar diesem zum Schaden gereichen. Die Parität musste, wie die Dinge lagen, zu Gunsten der Kirche ausschlagen. — Für eine gröbliche, mehr als indirecte Verletzung der Parität wird man aber kein Beispiel beibringen können. Zum wenigsten darf man Constantin d. Gr. nicht nachsagen, dass er das Christentum durch Gewaltmittel auszubreiten gesucht habe. Aber die Anwendung verlockender Mittel, das Darbieten äusserer Vorteile verschmähte er nicht: nicht nur, dass Neubekehrte durch Gnadenerweisungen ausgezeichnet wurden, es kam auch vor, dass er in einer rein heidnischen Gegend eine Kirche baute und mit reicher Mitgift ausstattete, damit sie durch Wohltätigkeit eine Gemeinde um sich zu sammeln vermöchte. In dieser Beziehung scheint er nicht bloss ungemein erfindungsreich gewesen zu sein, sondern auch seine Grundsätze zum Zweck der Uebertragung auf Andere in ein gewisses System gebracht zu haben; denn, wenn sein christlicher Panegyriker uns hierin recht berichtet, so hätte der Kaiser sogar den Vätern von Nicäa zum Abschied einen Vortrag darüber gehalten, wie sie durch ein weltkluges, vielmehr unredliches, Verfahren die Zahl der Anhänger der „heilbringenden Lehre“ leichtlich vermehren könnten.

III.

Wie haben wir nun über diese religionspolitischen Massnahmen zu urteilen?

Als Constantin's religionspolitische Grundgedanken werden wir diejenigen betrachten dürfen, bei denen die feststehenden Taten dieses Herrschers, auch die scheinbar oder tatsächlich sich widersprechenden Handlungen, sich am leichtesten, ungezwungensten erklären. Denn der Historiker besitzt kein Recht, die grossen Heroen der Geschichte wider-

spruchsvoller erscheinen zu lassen, als absolut notwendig ist, kein Recht, ohne Not sie mit der nur zu gewöhnlichen Unklarheit kleiner Geister auszustatten, um sie so den Alltagsmenschen näher zu rücken und verständlich zu machen.

Der antike Staat war durch zahlreiche Fäden verknüpft mit der Religion, die hier ganz wesentlich als Staatsinstitut erscheint. Hat nun Constantin etwa an die Stelle dieses Staates einen religionslosen setzen wollen? Wollte er etwa durch eine derartige fundamentale Umgestaltung die Schwierigkeiten heben, welche eine neue Religion dem Staate bereitete? Diese Frage ist einfach zu verneinen. Es bedarf nicht erst des Hinweises, dass der Gedanke eines religionslosen Staates dem Altertum völlig fern gelegen hat, wie dem ganzen Mittelalter, ja wie selbst noch den Reformatoren; denn schon das Verfahren Constantin's, wie wir es kennen gelernt haben, schliesst diesen Gedanken aus. Beide Religionen werden ja vom Staate unterstützt, beide werden bei wichtigen Staatsactionen, wie bei der Weihe Constantinopels, herangezogen.

Mit scheinbarerem Rechte hat man behauptet, Constantin habe bereits im Mailändischen Edict das Princip absoluter Religions- und Gewissensfreiheit proclamirt¹⁾ und in seiner Regierung bis zu Ende wirklich durchgeführt. Auch dann würde er seinem Jahrhundert noch weit, weit vorangeeilt sein; denn wie lange hat es gedauert, bis jenes der antiken Welt fremde, durchaus christliche Princip sich Anerkennung und Geltung erobert hat! Doch es sei! Man könnte ja hierfür immerhin sich auf die Taten Constantin's berufen: tatsächlich hat er ja, wie wir fanden, die Gleichberechtigung der beiden Religionen im Reiche begründet und aufrechterhalten, tatsächlich sich bemüht, ihr friedliches Zusammenleben zu fördern. Es fragt sich nur: ob unser Religionspolitiker diese Gleichberechtigung für den idealen Zustand der Dinge, für einen solchen gehalten hat, den er

¹⁾ So nicht nur Neander, Kircheng. III (4. Aufl.), S. 16—18, sondern selbst noch Heinr. Richter, S. 64f. 668.

eben wegen seiner Mustergültigkeit ein für alle Mal auf-
 richten wollte, ob er ihn nicht vielmehr im Laufe der Jahre
 immer entschiedener nur als ein notwendiges Uebergangs-
 stadium betrachtet hat. Von Dauer wäre, sollte die erste
 der beiden Fragen zu bejahen sein, sein Werk jedenfalls
 nicht gewesen: denn schon unter seinen Söhnen und Nach-
 folgern schlägt die Kirchenpolitik der Kaiser sehr bald
 eine andere Bahn ein: das Heidentum wird anfangs nur
 noch geduldet, bald verpönt, dann bedrückt, gelegentlich
 auch verfolgt, während die Kirche mehr und mehr die Gel-
 tung der Staatsreligion erlangt und zuletzt förmlich als solche
 anerkannt wird — ein Prozess, der am Ende des 4. Jahr-
 hunderts unter Theodosius dem Grossen sein Ziel erreicht.
 Ich glaube die Behauptung wagen zu dürfen, dass Con-
 stantin diesen Umschwung, der sich schon wenige
 Jahre nach seinem Tode anbahnt, doch selber
 mehr als mittelbar vorbereitet hat. Um von an-
 derem abzusehen, auf Eine Tat des Kaisers muss ich hin-
 weisen. Während er erst sterbend die Taufe empfangt und
 sich die Freiheit persönlicher Ueberzeugung bis ans Ende
 wahrte, hat er seinen Söhnen eine specifisch christliche Er-
 ziehung geben lassen; dadurch machte er ihnen die Neu-
 tralität in dem Kampfe der beiden Religionen zu einer Un-
 möglichkeit: sie waren von vornherein Parteimänner. Ist
 es denkbar, dass ein scharfblickender Geist wie Constantin
 diesen Umschwung der gesammten Lage nicht sollte vor-
 hergesehen haben? So darf man vielleicht annehmen, dass
 er ihn auch nicht hat verhüten wollen; ja, dass es im
 Laufe der Jahre ihm immer stärker zum Be-
 wusstsein gekommen ist und seit dem Antritt
 der Alleinherrschaft in voller Klarheit ihm vor
 Augen stand, wie er eine Ordnung von Staat
 und Kirche aufrichte, in welcher die beiden
 Religionen letztlich ihre Rolle austauschen
 mussten.

Nur auf Grund dieser Annahme können wir, wenn ich
 mich nicht täusche, Constantin als antiken, nicht modernen

Charakter ganz verstehen, nur so seiner genialen Grösse gerecht werden.

Versetzen wir uns noch einmal zurück in das Jahr 312.

Constantin sah sich als Staatsmann vor eine ungeheurere Aufgabe gestellt. Die bisherige christenfeindliche Politik der Kaiser hatte jüngst rückhaltsloser als je zuvor das Bekenntnis ihrer Ohnmacht, um nicht zu sagen, ihrer Niederlage ablegen müssen, sterbend hatte Galerius das Vergebliche aller Verfolgung anerkannt, widerwillig zur Duldung sich bequemt. Aber konnte es bei einer einfachen Duldung der Christen sein Bewenden haben? Wie kann ein Staat, dessen religiöses Bekenntnis der Polytheismus ist, auf die Dauer eine Religion dulden, welche die Götter des Staates für böse Dämonen erklärt, der politischen Religion eine universale entgegengesetzt und dabei hinlängliche Proben ihrer jugendlich frischen Lebenskraft gegeben hat? Besteht nicht die Gefahr, dass sie, falls man sie ruhig gewähren lässt, nicht nur die alte Religion zu den Toten werfen wird, sondern mit ihr den Staat, welcher zäh und eigensinnig an einer abgelebten Religionsform festhält? In der That waren die Dinge so weit gediehen, dass nur dies noch die Frage war, ob die Kirche sich des Staates bemächtigen sollte, oder ob der Staat, unter Aufgabe seiner bisherigen Politik, noch bei Zeiten die Kirche bemeistern würde — auf einem Wege, der bisher noch nicht betreten war, auf den aber die Zeichen der Zeit hinwiesen. Es ist der unvergängliche Ruhm Constantin's des Grossen (nicht des Christen, sondern des Politikers), dass er diese Zeichen der Zeit zu deuten verstanden hat. Mit weitem, grossartig staatsmännischem Blick überschaut er die Lage. Zweierlei musste sich ihm ohne weiteres bemerklich machen: die Hinfälligkeit des alten Glaubens, der in langsamer, aber unaufhaltsamer Zersetzung begriffen war, und die Unmöglichkeit, die neue Religion auszurotten. Diese Unmöglichkeit leuchtete vielen ein, sie war der Inhalt einer auch unter Heiden weitverbreiteten Ueberzeugung; und gewiss haben auch viele die Gefahr, welche aus jener Unbezwinglichkeit des Christenglaubens für den Staat entsprang, in ihrer ganzen Grösse

gewürdigt; seit den Tagen Diocletian's war sie jedem Verständigen offenbar. Allein von der Menge dieser Einsichtigen unterschied sich Constantin dadurch, dass er aus den gegebenen Voraussetzungen klaren Geistes die einzig richtige Folgerung zog: diese Folgerung, dass jene unbezwingliche Macht eine weltgeschichtliche sei, dass ihr die Zukunft gehören müsse.

Mit dieser genialen Einsicht war für den Staatsmann aber zugleich die Notwendigkeit gegeben, dass der Staat sich anders als bisher zum Christentum stelle.

Und war denn das zu Anfang des vierten Jahrhunderts so unmöglich?

Einst war das politische Verhalten der Christen ein schroff abweisendes gewesen. Zwar hatten sie dem Staate gehorcht, soweit ihr Glaube das gestattete, aber er war doch in ihren Augen nichts anderes als ein Stück der unheiligen Welt, mit ihr unrettbar dem Verderben verfallen, baldigem Untergang bestimmt — und laut, mit einem gewissen Trotz verkündeten sie das Gericht Gottes über ihn, voll der frohen Zuversicht, dass Christus in kürzester Frist wiederkommen und dann das Reich Gottes sichtbarlich aufrichten werde. Ja eben diese Vorstellung von dem baldigen Wiedererscheinen ihres Herrn erfüllte all ihr Sinnen und Denken, war der wirksamste Reiz für ihren Kampf um das Jenseits, für ihre Verachtung alles Irdischen, auch dieses grossartigsten irdischen Gemeinwesens, welches sich ihnen im römischen Weltreich darstellte. Dass der Staat jemals ein christlicher werden könnte, diesen Gedanken wiesen sie weit von sich. Natürlich daher, dass ihnen alles anrücklich war, was mit dem Staate in Beziehung stand: wie sie nur ungern ihr Recht bei den öffentlichen Gerichtshöfen nahmen, so suchten sie die Eidesleistungen zu vermeiden, den Kriegsdienst, die Uebernahme von Staatsämtern jeder Art; unbedingt aber entzogen sie sich den staatlichen Pflichten des Opfern und der götzendienerischen Verehrung der Kaiser — und wenn sie infolgedessen von Zeit zu Zeit verfolgt wurden, so sahen sie sich

hierdurch in ihrer Anschauung vom Wesen des Staates nur noch bestärkt. —

Indessen dieses spröde Verhalten der Christen hatte etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts und besonders im Laufe des dritten allmählich einer ganz anderen Stimmung Platz gemacht. Die Erwartung der Wiederkunft des Herrn trat nachgrade zurück; um so mehr fühlte die Kirche das Bedürfnis, in der Welt, welche nun doch noch nicht so bald dem Untergang anheimfallen wollte, sich häuslich einzurichten, erwachte das Verlangen, was man bislang nur verachtet, zu erobern. Je stärker in dem genannten Zeitraum die Kirche an Zahl ihrer Glieder wuchs, desto weniger konnte ein solches Beginnen als fruchtlos erscheinen. Unmittelbar mit dieser Tendenz der Welteroberung war auch eine andere Wertung des Staates an die Hand gegeben. Man ahnte seinen sittlichen Wert, erkannte seine praktische Bedeutung; er wurde für die Christen ein erstrebenswertes Gut, wohl wert, dass man in reger Arbeit, ernstem Ringen sich seiner bemächtigte. Ueberdies hatten sich Kirche und Staat schon unbewusst genähert, wie Christentum und Heidentum überhaupt. Waren letztere in Sitte, Cultus, auch einzelnen Lehrmeinungen einander näher getreten, so jene, indem der Staat mehr als ehemals sittliche Aufgaben als Staatszwecke verfolgte ¹⁾, die Kirche dagegen durch ihre Verfassung und gesammte Organisation ein staatsähnliches Institut geworden war. — Wie sich die in Rede stehende Umwandlung des politischen Verhaltens der Christen im einzelnen vollzogen hat, sind wir leider nicht im Stande zu verfolgen, da wir über die in Betracht kommenden Jahrzehnte höchst mangelhaft unterrichtet sind. Aber das steht fest: in den letzten vierzig Jahren des dritten Jahrhunderts, dieser ununterbrochenen Friedenszeit, ist die ehemalige Schroffheit verschwunden und eine starke staatsfreundliche Strömung geht durch die Kirche. Schon zu Beginn der siebziger Jahre machen wir die überraschende Wahrnehmung, dass dieselben

¹⁾ Man vgl. die Andeutungen Adolf Harnack's, Theol. Lit.-Zeitung 1876, S. 377f.

Christen, welche einst in rein weltlichen Streitfragen das heidnische Forum gemieden hatten, in einem kirchlichen Zwiste den Schiedsspruch des Kaisers Aurelian anrufen und den weltlichen Arm nicht verschmähen, um mit seiner Hülfe einen ketzerischen Bischof vom Stuhle zu stossen. Vollends unter Diocletian finden wir zahlreiche Christen im Heere wie in der Civilverwaltung und am Hofe. Ein Staatsamt bekleiden und Christ sein hielt man also nicht mehr für unvereinbar. Ja geflissentlich nahm man an den Geschäften des Staates teil, um Einfluss auf seine Verwaltung zu erobern. Wir besitzen aus dieser Zeit die Instruction eines Bischofs für einen christlichen Oberkämmerer mit bis ins einzelne gehenden Ratschlägen, wie dieser Beamte seine hohe Stellung klug zu benutzen habe, um den Kaiser für die Religion Christi zu gewinnen. Sogar auf dieses höchste Ziel steuerte man demnach schon hin! Und nicht ohne Grund fühlte sich die Kirche: festgefügt war ihr Organismus, beispiellos die Gewalt, welche sie über ihre Angehörigen besass.

War sie nun von ihrer unversöhnlichen Feindschaft gegen den Staat längst zurückgekommen, so war für diesen offenbar die Möglichkeit gegeben, auch seinerseits die Gegnerschaft fallen zu lassen. Was aber sollte an ihre Stelle treten? Schwächliche Duldung? Hingebende Freundschaft? Sie hätten die Kirche zur Herrin des Staates gemacht. Sein Interesse erheischte vielmehr tatkräftiges Eingreifen. Vielleicht gelang es ihm, jene ebenso schöpferischen wie zerstörungsgewaltigen Kräfte in seinen Dienst zu nehmen.

Constantin ist es, der diesen Versuch gewagt hat: vorsichtig, wie es scheint ganz im Bewusstsein von dem Gefährlichen seines Beginns und — mit unleugbarem Geschick.

† Wie leicht konnten doch Gunst und Gaben, die der Kaiser der Kirche zuwendete, die grosse Mehrheit seiner heidnischen Untertanen wider ihn in die Schranken rufen! Man hat berechnet, es sei damals erst ein Zwanzigstel der Einwohner des Römerreiches christlich gewesen; das mag zu niedrig gegriffen sein, wie denn von anderer Seite die Zahl der Christen auf ein Zehntel der Bevölkerung veranschlagt

ist — es fehlt uns leider an jeder Handhabe zu einer auch nur annähernd zuverlässigen Berechnung ¹⁾; aber die Behauptung wird auf keinen Widerspruch stossen, dass im ersten Viertel des vierten Jahrhunderts dem christlichen Bruchteil immer noch eine Uebermacht gegenübergestanden hat, welche den Politiker in die unentrinnbare Notwendigkeit versetzte, auf sie Rücksicht zu nehmen.

Daher geht Constantin schrittweise vor; niemals lässt er sich von stürmischem Eifer fortreissen; er versteht zu warten, die Früchte reifen zu lassen; nur das jeweilig Erreichbare nimmt er in Angriff: und dieses selbst bestimmt er jedes Mal nach den gegebenen Verhältnissen, selber fort und fort aus ihnen lernend, da die Religionspolitik für ihn zu oberst nur Mittel zum Zweck ist.

Wir haben vorhin seinen Gang verfolgt.

Das Jahr 312 bringt den ersten kühnen Schritt des Religionspolitikers, sein symbolisches Bekenntnis zum Gott der Christen, der sich nun zum ersten Mal ausweisen soll, ob er es mit den Kriegsgöttern des Olymp aufzunehmen vermag. Er besteht die Probe und so folgt 313 das Mailänder Edict mit seiner Gleichstellung der beiden Religionen. Elf Jahre später wird es auf des abermals siegreichen Kaisers neues Herrschaftsgebiet, den Orient, ausgedehnt, hier aber mit unverhüllter Sympathie für das Christentum, dessen Bekenner im Osten des Reiches bei weitem zahlreicher waren als im Westen. Aber auch jetzt noch hütet sich der Machthaber sorgsam vor jeder Gewaltmassregel; auch jetzt noch wechseln mit seinen Gunstbezeugungen gegen die Christen in bunter Mischung die Garantien, welche er den Altgläubigen giebt. So erscheinen seine Erlasse widerspruchsvoll genug. Dennoch prägt sich in ihnen die Consequenz eines überlegenen Geistes aus. Unverwandt behält er sein Ziel im Auge,

¹⁾ Die erste Zahl vertritt nach dem Vorgange Gibbon's (Cap. XV, Bd. III, p. 435) Ludw. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 531f., die zweite Heinr. Richter, der S. 85. 86 „etwa 5—6 Millionen Christen etwa 45 Millionen Heiden“ gegenüberstehen lässt; leider hat er nicht angedeutet, worauf sich seine Zahlen stützen. Man vgl. noch Burkhardt S. 157 und v. Wiersheim III, 223.

und die Ruhe, Mässigung, Festigkeit sichern das Gelingen. Das unendlich Schwere glückt ihm: ohne gewaltsame Katastrophe führt er das Reich in eine neue Ordnung der Dinge hinüber und hinterlässt seinen Söhnen, den ersten christlichen Empfängern des Weltimperiums, eine so gesicherte Herrschaft, dass sie sich stark genug fühlen, alsbald durch scharfe Gesetze den Göttercult zu verbieten.

Aber noch mehr! Er hat ihnen auch eine gefesselte Kirche hinterlassen. Schon zwölf Jahre vor Constantin's Tod ist die Kirche die ergebene Dienerin des Staates und als solche die festeste Stütze des Trones.

Zwar, es war nicht eitele Selbsttäuschung, wenn die Christen, welche sich jetzt jubelnd in der kaiserlichen Gunst sonnten, vermeinten, dass die Kirche aus einem mehrhundert-jährigen Kampfe als Siegerin hervorgegangen sei: wirklich war sie ja mit ungebrochener Kraft aus allen Verfolgungen emporgetaucht, und die Duldung, welche sie einst für sich gefordert, war ihr ungeschmälert zuteil geworden. Und dennoch, (mit dieser Tat vollendet sich das Meisterstück der Politik Constantin's) die Siegerin besiegt er. Er wusste sehr wohl, wozu ihm jenes System der Bevorzugungen dienen sollte: es war eine Schlinge in seiner Hand. Die durch keine Zwangsmassregeln gebändigte überwältigt er, bloss durch seine zuvorkommende Haltung, welche doch weit entfernt ist von einem bedingungslosen Sichhingeben: nicht einmal ihr Widerpart, das Heidentum, wird ihr auf Gnade und Ungnade überliefert.

Dass er aber die Herrschaft über die Kirche gewann, ist keine Frage. Er soll sich gelegentlich wohl einen „Bischof derer da draussen“, seiner heidnischen Untertanen, genannt haben; er war es, wiewohl selber noch „draussen“ stehend, auch für die Glieder der Kirche, in der Tat ein Oberbischof, der „allgemeine Episkopus“. Es kommt in dieser Zeit zu dem ersten ökumenischen Concil, auf welchem die Einheit der Grosskirche (die katholische nannte sie sich bereits) zum ersten Mal grossartig sich darstellt. Aber Constantin beruft es; er oder wen er beauftragt führt den Vorsitz; er inspirirt die Väter; sein Wille ist der massgebende.

Die innersten Angelegenheiten der Christenheit, die Fragen des Glaubens, werden entschieden: auch hier macht sich der Wille des Machthabers bemerklich, der es für gut befindet, die dogmatische Theorie einer zwar kleinen, aber entschlossenen Minderheit zum Dogma stempeln zu lassen — und wer sich den Beschlüssen der Synode nicht fügt, den unter dem waltenden Einfluss des Kaisers zustande gekommenen, der wird abgesetzt, in unwirtliche Gegenden geschleppt, bis dann nach etlichen Jahren das Blatt sich wendet, andere von einer Synode verurteilt, vom Kaiser verbannt werden — und es fehlt nicht ganz an Bischöfen, welche dem „Gottgeliebten“, dem „Freund Gottes“ Beifall jauchzen. Freilich, nicht rauh und barsch, nicht stolz und befehlend pflegt dieser Oberherr aufzutreten: er beugt sich in Demut vor den Bischöfen, den heiligen Märtyrern und Bekennern, er nennt sich ihren Mitknecht, redet sie „meine Freunde“, „geliebtester Bruder“, „Deine Heiligkeit“ an — ein unfehlbares Mittel der Herrschaft über die grosse Mehrzahl der Knechte Gottes. Aber für die Wenigen, welche den Wünschen, Bitten, „Aufmunterungen“ des kaiserlichen Mitknechtes zu trotzen wagen, für Männer wie Athanasius, hat er — wenigstens zu Ende seiner Regierung — noch eine andere Sprache; wir können sie kennen lernen aus seinem Schreiben, durch welches er 335 eine Synode nach Tyrus beruft, auf der es dann zur Verurteilung des Athanasius gekommen ist; da sind seine Wünsche „Befehle“, deren Nichtbeachtung er mit dem Exile bedroht als mit einer handgreiflichen „Belehrung, dass es ungeziemend sei, den Anordnungen des Selbstherrschers, die er zum besten der Wahrheit getroffen, sich zu widersetzen“. — Wir sehen: die Kirche wird von Constantin nicht viel anders behandelt, als wäre sie bereits dem Staatsorganismus eingegliedert. Sein Eintreten für das Christentum, seine mit den Jahren fortschreitende Begünstigung der Kirche, nicht minder seine entschlossene, ja rücksichtslose Parteinahme wider die christlichen Sekten, diese ihm im höchsten Grade widerwärtigen Störenfriede und Zerstörer der Einheit der Grosskirche¹⁾,

1) Auf Constantin's ebenso durchsichtiges wie consequentes Ver-

verleihen ihm eine Autorität, welche den fehlenden Rechtstitel für sein Eingreifen in die innerkirchlichen Fragen ersetzen soll und ersetzt. So kann er — ohne auf hemmende Schranken zu stossen — die Kräfte der Kirche fruchtbar machen zum besten des Reiches wie des eigenen Trones. Die Kirche ist allerdings nicht die einzige Stütze, welche er dem Kaisertum gegeben hat; auch als Militärdespot und gewaltiger Organisator hat er Tron und Reich fester zu gründen verstanden. Aber seine Kirchenpolitik hat doch das beste tun müssen: sie hat den Grund gelegt zur Staatskirche, den Grund zum christlichen Staat. Mag man für unsere Tage die eine verurteilen, den anderen verwerfen, das Zeugnis wird Constantin dem Grossen eine unparteiische Geschichtschreibung niemals vorenthalten dürfen, dass er getan hat was seine Zeit gebieterisch forderte und was der Menschheit neben manchem tiefen Schaden doch unermesslichen Segen gebracht hat.

Es ist zwar sehr gewöhnlich geworden, im Interesse der Kirche über Constantin's staatskluge Tat zu klagen. Die Kirche, meint man, sei aufs tiefste durch ihn geschädigt, und oft genug hat man versucht, alles Verderben in ihr aus dieser argen Quelle abzuleiten. Diese pietistische Auffassung eines Gottfried Arnold, welche wir schon in gewissen sektir-

halten zu den Sekten glaube ich im Interesse der Kürze nicht erst eingehen zu sollen. Es ist nur die selbstverständliche Kehrseite seines gesammten kirchenpolitischen Handelns, als solche allerdings sehr bezeichnend: wollte er sich auf das Christentum stützen, ja machte er es in der Weise, wie ich zu zeigen versucht habe, zum Ausgangspunkt seiner Politik, so musste er den grössten Wert auf die Einheit seiner Bekenner legen; eine in Sekten oder auch nur in Parteiungen auseinandergehende Kirche durchkreuzte alle seine Pläne. Daher hat hier seine Toleranz ein Ende. Daher auch seine eigentümliche Haltung zu den innerkirchlichen Streitfragen, das Bestreben, sie als ganz unnütze, kindische Zänkereien von allem Anfang an zu unterdrücken: denn hierin haben wir doch schwerlich bloss den ihm eigenen Mangel an Verständnis zu erblicken, den er übrigens nicht bloss mit einem Eusebius, sondern mit der grossen Mehrzahl der Bischöfe gemein hatte.

rerischen Kreisen des Mittelalters warnen können, hat bis in die Gegenwart zahlreiche Vertreter gefunden. Und wer wollte die Schattenseiten des Staatskirchentums leugnen? Treten sie uns doch in grellen Farben vor Augen, bevor noch das Jahrhundert auf die Neige geht: die Freiheit der Kirche ist jetzt dahin; in hellen Haufen ziehen Heiden in sie ein, massenhaft heidnisches Wesen; ihre Reichtümer und Privilegien lassen sie verweltlichen, so dass Unzählige, die es noch ernst meinen, weltflüchtig in die Wüsteneinsamkeit sich retten; mit Hülfe des weltlichen Arms wird das Heidentum niedergekämpft, bald auch das erste Ketzerblut vergossen. Der Kenner der Kirchengeschichte weiss freilich, dass gar manches von dem, was nachmals so hässlich in die Augen springt, dem Keime nach schon vor Constantin in der Kirche enthalten war; er weiss, dass schon die Kirche des dritten Jahrhunderts in mehr als einer Beziehung die falsch-katholische war, ein Institut, welches in Gefahr stand, sich, dieses äusserlich verfasste, rechtliche Kirchenwesen, für identisch zu halten mit dem Reiche Gottes, daher allen seinen Einrichtungen, der Verfassung, dem Dogma ein göttliches Recht beizulegen, kurz ein Institut, das bereits auf dem Wege war, in Ceremoniendienst und hierarchischem Treiben sich zu veräusserlichen und, sobald der Druck der Verfolgungen nachliess, auch zu verweltlichen. Jene Klagen über das seit Constantin eingerissene Verderben beruhen daher zum grossen Teil auf einer falschen Voraussetzung: viele der Gefahren, in denen wir später die Kirche straucheln sehen, sind nicht von Constantin hervorgerufen, sondern höchstens gesteigert. Aber auch in den neu hinzugetretenen wird, wer das ganze der Entwicklung überschaut, keinen Grund sehen zu elegischen Klagen. Denn er kann sich der Warnung nicht verschliessen, dass die Kirche grade auf dieser neuen Grundlage, auf welche sie durch Constantin gestellt ist, die grosse Erziehungsanstalt für die europäischen Völker geworden ist und die Menschheit auf eine höhere Stufe ihrer Geschichte gehoben hat.

A n h a n g.

Kritische Erörterungen.

I. Zum constantinischen Monogramm.

1. Wenn ich im Texte (oben S. 174) die Zeichnung der Schilde der Krieger Constantin's mit dem Monogramm Christi ein symbolisches und doch nicht misverständliches Bekenntnis zum Christengott nannte, so dürfte man nach dem heutigen Stande der Forschung zu diesem Urtheil berechtigt sein. Die Deutung der *transversa X litera summo capite circumflexo* auf den Namen Christus, wie wir sie bei Lactantius (De mort. pers. 44: „Christum in scutis notat“) und bei Eusebius (V. C. I, 31: τῆς σωτηρίου ἐπιγορίας τὸ σύμβολον, δύο στοιχεῖα τὸ Χριστοῦ παραδελούοντα ὄνομα, διὰ τῶν πρώτων ὑπεσήμαινον χαρακτῆρων, χιαζομένον τοῦ ρ κατὰ τὸ μεσαίτατον) finden, kann als richtig, und zwar einzig richtig, im Ernst nicht bezweifelt werden, gleichviel ob Constantin und die damaligen Christen in dem Monogramm zugleich das Zeichen des Kreuzes erblickt haben mögen oder nicht¹⁾. Die noch immer beliebte Annahme, das Mono-

¹⁾ Letztere für die Würdigung des constantinischen Monogramms nicht unwichtige Frage harret noch der endgültigen Entscheidung. Ich begnüge mich hier mit der Bemerkung, dass man sich für ihre Bejahung wenigstens auf die gleichzeitigen Kirchenschriftsteller nicht berufen darf. Während nämlich das *coeleste signum dei* des Lactantius keineswegs beweist, dass dieser Autor in dem Monogramm das Kreuzeszeichen gesehen hat, ist Eusebius unzweifelhaft dieser Auffassung ergeben gewesen (vgl. V. C. I, 31, 3, wo nicht wie sonst meistens das Labarum, sondern das Monogramm gradezu τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον genannt wird) — sehr natürlich, weil ihm durch seine Fabel von der Kreuzesvision das Kreuz, welches er I, 32, 2 als *σύμβολον ἀθανασίας* und *τρόπαιον τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης* erklärt, in einem Grade in den Vordergrund getreten ist, dass er — abgesehen von jener einmaligen Erwähnung des Monogramms in seiner Beschreibung des Labarum l. c. und der zweifelhaften Andeutung V. C. III, 2 — stets nur vom Kreuzeszeichen redet. Vgl. H. E. IX, 9, 10: τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους und τὸ σωτήριο τοῦ σταυροῦ σημεῖον (vgl. dazu V. C. I, 40); V. C. I, 41, 1: νικοποιοῦ σταυροῦ ὁμολογία; II, 12, 1: τοῦ σταυροῦ ἢ σκηνῆ (vom Zelt des Labarum); III, 1, 2: τὸ τοῦ πάθους τρόπαιον; III, 2: σωτήριο σημεῖον (vom Kreuzeszeichen); III, 49: τὸ τοῦ σωτηρίου πάθους σύμβολον; IV, 21: τὸ τοῦ σωτηρίου τροπαίου σύμβολον vom Kreuz; das Labarum nennt Eusebius gewöhnlich τὸ σωτήριο τροπαιον, V. C. II, 6, 2; II, 7; II, 9, 2; II, 16; III, 3, 2; III, 16; IV, 21 oder auch τὸ νικητικὸν τρόπαιον I, 37; III, 2; IV, 5, 2, τὸ νικοποίων σημεῖον L. C. 9, 8, τὸ σωτήριο καὶ ζωποίων σημεῖον II, 16; L. C. 9, 8. Wegen dieses Sichvordrängens des Kreuzes infolge der Vision ist das

gramm sei ein zweideutiges Symbol, es sei auch einer allgemein heidnischen Ausdeutung fähig gewesen, sofern das Kreuz seit alten Zeiten auch in dem Sonnencultus, der sich grade in den Tagen Constantin's der weitesten Verbreitung erfreute, seine Stelle gehabt habe, ist eine ansprechende, aber haltlose Hypothese ¹⁾.

Während es seit Eckhel (Doctr. num. VIII [Wien 1798], S. 88) üblich war, für das Monogramm auf das ganz gleiche [?], aber in seiner Deutung ungewisse, Zeichen auf attischen Tetradrachmen und auf den schweren Kupfermünzen der Ptolemäer hinzuweisen ²⁾, hat Rapp ein bei weitem reicheres Material zusammengestellt und zugleich in bestimmter Richtung zu verwerthen gesucht. Er hat gezeigt, dass ein dem constantinischen Monogramm  entfernt ähnliches Symbol wie auch das Zeichen  auf einer Münze des armenischen Königs Tigranes sich findet (S. 143), und dass das letztere Zeichen auf Münzen wie desselben Königs so des gleichzeitigen Herodes des Gr. angetroffen wird (S. 127 f.),

Zeugnis des Eusebius zur Feststellung des ursprünglichen Sinnes des XP völlig unbrauchbar. Beachtenswert ist dagegen, dass nach dem Zeugnis de Rossi's (*Roma Sotteranea* II, [Rom 1867], S. 319 f.) die *crux decussata* (X) sich in S. Callisto überhaupt nicht findet; allein diese aber könnte bei dem ursprünglichen constantinischen Monogramm in Betracht kommen (s. unten). Uebrigens lässt sich auch die *crux immissa* (als einfaches Kreuz, also abgesehen von dem Monogramm ) in römischen Inschriften erst sehr spät nachweisen, nicht vor dem Jahre 407 (s. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae, septimo saeculo antiquiores* I [Rom 1857—61], N. 576, p. 243).

¹⁾ Vgl. die gelehrte und dankenswerte, aber grade in ihren Hauptergebnissen verfehlte Abhandlung von Rapp, Das Labarum und der Sonnencultus, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande, Doppelheft 39 u. 40 (Bonn 1866), S. 116—145, bes. S. 132, wonach Constantin „gewandt genug war, die Form des Augurstabes, des Bischofsstabes und des griechischen ρ in einen Gedanken zusammenzufassen und diese dreifach bedeutsame Form an die Spitze der Stange zu setzen, durch welche sein Heerbanner für Sonnen- und Christus-Verehrer zugleich zur Oriflamme von Siegen werden sollte“; vgl. S. 120—122. So im wesentlichen auch Zöckler, Das Kreuz Christi (Gütersloh 1875), S. 152 f. — Gegen Rapp haben schon ein paar sonst durchaus unkritische, katholische Forscher, P. J. Münz, (Archäologische Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Christi, die altchristlichen Symbole, das Crucifix; Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung VIII, 1866, S. 347—558) und J. Stockbauer (Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870) berechnete Einwendungen erhoben, wengleich ihre Gegengründe zum Teil nicht stichhaltig sind. S. Münz S. 391 f. 400. Stockbauer S. 104—106.

²⁾ So auch noch Zöckler, S. 140. Rapp sieht von diesen Münzen ab, vielleicht durch die Gegengründe Lenormant's (vgl. Stockbauer S. 86 f.) bestimmt.

wobei wir freilich dahingestellt sein lassen müssen, ob es hier als cultisches Symbol oder nur als numerisches Zeichen auftritt. Aber noch mehr, es ist Rapp ohne alle Frage der Beweise gelungen, dass das „vollkommene Ebenbild“ des Monogrammes P auf graeco-baktrischen und indo-skytischen Münzen des 2. und 1. Jahrhunderts vor Christus zu erblicken ist (S. 130 f. 138); und auch das wird man einräumen müssen, dass Münzen der graeco-baktrischen Könige Hippostratos Soter, Hermaios und Azis aus dem 2. Jahrhundert vor Christo wenn auch nicht „das vollständige Labarum“ Constantin's, so doch dem Labarum auffallend ähnliche Figuren zeigen (S. 131. 134 f. 142). Indessen, was berechtigt uns zu den Folgerungen, welche Rapp aus diesen Tatsachen zieht? Wo haben wir auch nur den geringsten Anhaltspunkt dafür, dass diese um das Jahr 312 vier, fünf Jahrhunderte alten Münzen, welche wir jetzt aus unsern Sammlungen übersichtlich zusammenstellen können, Constantin oder seinen Zeitgenossen bekannt gewesen sind? Und ebenso wenig beweist das schräge (Sonnen-) Kreuz, welches als Symbol des Sieges gallisch-keltische Münzen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert vor Christo wie auch altbritische Münzen führen, mag dieses Kreuz auch immerhin bei dem römischen Heere als Feldzeichen Eingang gefunden haben (S. 118. 122. 128. 129 f.).

2. Wenn Rapp ferner die ursprüngliche Form des „Monogrammes Christi“ noch als eine offene Frage behandelt, ob nämlich P oder P „eigentlich das richtige Monogramm“ sei, so kann angesichts des uns vorliegenden numismatischen und epigraphischen Materials ein Zweifel kaum obwalten. Wären wir auf die Kirchenschriftsteller angewiesen, so würden wir allerdings zwischen P und P schwanken müssen. Das letztere Zeichen liegt offenbar dem Ausdruck des Lactantius zugrunde: *transversa X litera summo capite circumflexo*. Ob Lactantius, der wenige Jahre nach 312 im Orient schrieb, über das betreffende Zeichen nicht ganz genau unterrichtet gewesen ist, oder ob wirklich anfänglich das Monogramm die von ihm angegebene Form gehabt hat, können wir nicht mehr entscheiden. Ist letzteres der Fall gewesen, so ist sie jedenfalls in der Folgezeit unter Constantin mit der gefälligeren Form P vertauscht worden. Schon der Wortlaut des Eusebius, der uns das Labarum auf Grund eigener Besichtigung beschreibt, lässt uns bloss an diese letztere Form denken¹⁾: „das P, in der Mitte mit einem X bezeichnet“, oder „von einem

¹⁾ Anders Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl. Freiburg 1879, S. 259.

X durchschnitten.“ Doch ist auch hierauf wenig Gewicht zu legen. Entscheidend ist aber der numismatische und epigraphische Befund.

Die Münzen aus der letzten Zeit Constantin's wie diejenigen seiner Söhne, welche, sei es auf dem Labarum, sei es auf Helm, Schild oder als Aegis das Zeichen enthalten, zeigen übereinstimmend nur die Form P ¹⁾. Auch im Felde begegnet uns schon auf einer Münze des Crispus dasselbe Zeichen²⁾. Dass diese Form von Anfang an die herrschende gewesen und auf dem Labarum allein zur Anwendung gekommen, kann daher nicht zweifelhaft sein. Aber ebenso unzweifelhaft hat als seltenere Paralleelform schon zur Zeit Constantin's die nachher für mehrere Lustren völlig zurückgedrängte Form P existirt, die wir wenigstens auf zwei Münzen nachweisen können, auf einer Goldmünze Constantin's im Felde neben einer Victoria³⁾ und auf einer nach dem Tode des Kaisers geprägten Consecrationsmünze auf einer Kugel⁴⁾. Dann aber verschwindet für längere Zeit das P gänzlich: wie die Münzen des Delmaticus, Constantin's II., des Constantins und Constantius II., so zeigen auch diejenigen der Usurpatoren Nepotian, Vetricianus und Decentius⁵⁾ ausnahmslos das P . Auch bei dem den letztgenannten gleichzeitigen Tyrannen Magentius (350 — 353) behauptet es seine Herrschaft, macht aber Ein Mal⁶⁾ dem P Platz⁷⁾. Bei den Cäsaren Constantius Gallus und Julian wie bei Jovian treffen wir nur P an, wogegen bei Valentinian I. und Valens im Felde oder auf dem Scepter einige Male P neben der bei weitem häufigeren andern Form

1) Vgl. Cohen, *Déscription historique des monnaies frappées sous l'empire Romain*, VI (Paris 1862), S. 138—319, dazu die Tafeln VII, VII^a und IX; ferner *Revue numismatique*, Nouv. Série I, (Paris 1856), Tafel VII wie endlich die Tafel bei Rapp.

2) Cohen VI, 204 n. 132.

3) Cohen VI, 112 n. 123.

4) DIVO CONSTANTINO. Eckhel VIII, 92, vgl. S. 463. 473. Cohen VI, 123 n. 189.

5) S. für alle diese Cohen VI.

6) Cohen VI, 337 n. 58.

7) Fälschlich lässt de Rossi, *De titulis Christianis Carthaginiensibus im Spicilegium Solesmense* IV (Paris 1858), S. 531, dem Rapp S. 133, Zöckler S. 140 und Münz S. 391 folgen, das P erst auf Münzen Valentinian's I. auftreten.

vorkommt und bei Valentinian II. und Theodosius langsam an Boden gewinnt ¹⁾).

Im Ganzen analog ist der epigraphische Befund. In de Rossi's *Inscriptiones christianae urbis Romae* I kommt das schräge Monogramm in ausschliesslichem Gebrauch bis zum Jahre 355 vor: in diesem Jahre stossen wir zuerst auf die 2. Form ²⁾ (also fast genau zu derselben Zeit, wo sie bei Magnentius auf einer Münze zuerst von neuem auftaucht), für deren Anwendung hier, wie es scheint, das Bestreben massgebend gewesen ist, in dem Monogramm Christi zugleich das Kreuz (als *crux immissa*) hervortreten zu lassen: wenigstens deutet darauf das grade auf dem Epitaphium von 355 sich findende Bildchen, auf dem ein Mann mit der Rechten eine *crux immissa*, deren oberer Schenkel mit dem Ohr des P versehen ist, hält (s. de Rossi, *Inscr.* I. c.). Diese zweite Form begegnet uns zuerst wieder 368 (also zufällig wiederum ganz analog ihrem numismatischen Vorkommen unter Valentinian I. und Valens) und wird von jetzt ab ziemlich häufig, doch so, dass im ganzen 4. Jahrhundert das schräge Monogramm noch ein erhebliches Uebergewicht behält ³⁾.

¹⁾ S. für alles dieses Cohen VI. Es verlohnt sich nicht, den abwechselnden Gebrauch der beiden Formen noch weiter zu verfolgen. Ich bemerke nur: bei Valens' Gegenkaiser Procopius (365—366) und bei Gratian, desgleichen bei Maximus und dem Usurpator Eugenius nehme ich nur das schräge Monogramm war. Bei Valentinian II. und bei Theodosius halten sich beide Formen so ziemlich das Gleichgewicht, während unter 7 mit dem Monogramm gezierten Münzen von Theodosius' Gemahlin Flaccilla († 381) das  nur Ein Mal (im Felde) vorkommt. Beachtenswert ist jedoch, dass (soweit wenigstens aus den numismatischen Werken zu ersehen ist) das schräge Monogramm auf dem Labarum seinen Platz noch immer bewahrt hat;  erscheint fast ausnahmslos nur im Felde (ein Mal auf einem Scepter und ein Mal über einem von Türmen überragten Lagertor).

²⁾ de Rossi, *Inscript.* I, 75 n. 125. de Rossi selbst (*De tit. Carth.* p. 529) erblickt schon in dem in den Jahren 347 und 348 auf römischen Epitaphien auftretenden Zeichen  eine *forma, in qua crux clarius incipiat eminere et agnosci manifesto possit*, und betrachtet es als Uebergangsform zu dem graden Monogramm, das er (bei seinem bekannten Streben, überall *crucis dissimulatae* aufzuzeigen) mit Unrecht als *crux monogrammatica* bezeichnet. Bekanntlich ist jene neue Form vielmehr als durch Hinzufügung des I (Ἰησοῦς Χριστός) entstanden zu betrachten.

³⁾ Vgl. de Rossi, *Inscript.* I, 107—210. Falsch de Rossi (*De tit. Christ.* I. c.): *crux monogrammatica reliqua saeculi quarti parte* (d. h. seit 355). . *cum vetustiore monogrammate aequo paene gradu procedit*. Das schräge Monogramm kommt in dieser Zeit noch fast dreimal so häufig vor.

Durch die Darlegung dieses Tatbestandes ist zugleich eine weitere kühne Behauptung Rapp's in das rechte Licht gestellt. Indem Rapp sich wundert, dass seit Valentinian I. auf den Münzen, obgleich doch kein Senatsbeschluss oder kaiserlicher Befehl bekannt sei, bald diese bald jene Form des Monogramms sich finde, glaubt er „diese Wechselerscheinung des Monogramms“ durch die Vermutung erklären zu dürfen, „dass bald die eine bald die andere Form von den Kaisern gewählt wurde, je nachdem sie dem morgenländischen [?] oder abendländischen Begriff des Kreuzes huldigten ¹⁾ oder durch das ursprüngliche Siegeszeichen Constantin's vornehmlich das Heer oder andererseits durch das senkrechte Glaubenszeichen die christliche Kirche zu Rom nebst ihrem steigenden Einflusse insbesondere für sich gewinnen wollten“, und unterscheidet demgemäss das P als das „Wahrzeichen des christlichen Glaubens“ von dem X als dem „eigentlichen Heerzeichen siegreicher Macht“ (S. 133f.). Der genaue Parallelismus zwischen dem numismatischen und dem kirchlich-epigraphischen Gebrauch der Zeichen enthebt uns einer Widerlegung dieser Hypothesen: die beiden Formen sind sowohl auf den Münzen der Kaiser wie auf den christlichen Epitaphien Roms seit Mitte des 4. Jahrhunderts durchaus promiscue gebraucht worden, nur dass man für das Labarum mit Zähigkeit an der ursprünglichen Form festhielt ²⁾.

3. Nur mit wenigen Worten berühre ich zum Schluss noch eine Frage, deren Schwierigkeit fast noch grösser ist als das Interesse, das ihr entgegengebracht zu werden pflegt, die Frage nach dem Ursprung des von Constantin angewendeten Monogramms. Dass für das Vorkommen desselben in vorconstantinischer Zeit kein sicheres Zeugnis beigebracht werden kann, hat de Rossi selber, trotz seiner Bemühungen, für eine Inschrift mit dem Monogramm das Jahr 298 zu erhärten ³⁾, eingeräumt ⁴⁾. Wir

¹⁾ Für diese befremdliche Annahme vgl. die Ansicht Rapp's S. 119f.

²⁾ Diese Bemerkung gilt, wie schon angedeutet, nur für das 4. Jahrhundert. Wer das weitere Verhältnis der beiden Formen des Monogrammes verfolgen wollte (wofür auch — für Gallien, Spanien und Britannien — die bekannten Inschriftensammlungen von LeBlant und Hübner ein beachtenswertes Material bieten würden), der dürfte das allmähliche Aufkommen des Kreuzes nicht ausser Acht lassen; vgl. schon de Rossi, *De titul. Carth.* p. 529ff., Stockbauer S. 103 f. u. A.

³⁾ de Rossi, *Inscript.* I, 28f. n. 26.

⁴⁾ de Rossi, *De tit. Carthag.* p. 529 und *Roma Sotteranea* II, S. 321; ebenso Kraus, *Rom. Sott.* S. 260 und selbst

treffen es als isolirtes Symbol zum ersten Mal ein volles Jahrzehnt nach dem Kriege gegen Maxentius an, im Jahre 323, dann von 330 ab ¹⁾. Doch hält de Rossi daran fest, dass das Zeichen  als Abkürzung für *Χριστός* im Context (*come compendio di scrittura, non come simbolo e segno isolato*) schon früher gebraucht sei, wofür er auf zwei Inschriften verweist, welche allen Anzeichen nach dem 3. Jahrhundert angehören sollen ²⁾. Die Möglichkeit eines so frühen Vorkommens werden wir zugestehen müssen, aber einen Beweis dafür besitzen wir nicht.

Aus dieser Lage der Dinge hat man jüngst geglaubt ³⁾ die Folgerung ziehen zu dürfen, dass das Monogramm erst von Constantin formulirt, somit als die momentane Schöpfung eines Einzelnen zu betrachten sei. Mir scheint hier zu kühn auf ein *argumentum e silentio* gebaut zu sein. Dass Constantin ein bis dahin den Christen völlig unbekanntes Symbol des Namens Christi erfunden haben soll, ist überdies an sich wenig wahrscheinlich: die Anwendung des verschlungenen XP durch ihn erscheint doch weniger auffallend, wenn dieses Zeichen bei den Christen bereits in, wenn auch noch beschränktem, Gebrauch stand. Aber über blossе Vermutungen kommen wir hier nicht hinaus; wenn nicht wider alles Erwarten neue archäologische Funde Licht schaffen, bleibt der Ursprung des Monogrammes verhüllt. Nur so viel steht fest, dass dieses Zeichen, mag es schon vorher hie und da im Sinne des Bekenntnisses zu Christus gebraucht sein oder nicht, seitdem ein Kaiser es zum Symbol der staatlichen Anerkennung des Christentums gemacht, binnen weniger Jahrzehnte das gebräuchlichste und beliebteste Signum derjenigen Christenheit geworden ist, welcher, um mit Eusebius (V. C. II, 19, 1) zu reden, „nachdem sie vorher in Finsternis und Schatten des Todes gesessen, glänzende Strahlen des Lichtes der Religion fröhliche Tage machten“. Das Heerzeichen der Flavier ward als Siegeszeichen der Kirche ergriffen.

II. Ueber die angebliche römische Bildsäule Constantin's mit dem Kreuz.

Ich habe nicht gewagt, in meine Darstellung die Erzählung des Eusebius (H. E. IX, 9, 10, 11; V. C. I, 40, vgl. L. C. 9, 8)

Martigny, Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes, Nouv. édition, Paris 1877, S. 478.

¹⁾ S. Kraus und Martigny a. a. O., auch Victor Schultze in dieser Zeitschrift III, 479 f.

²⁾ de Rossi, *Roma Sotterr.* II, 276 f. 320; ebenso Kraus, *Rom. Sott.*, S. 260 f.

³⁾ Victor Schultze in dieser Zeitschr. a. a. O.

aufzunehmen, nach dem Siege über Maxentius habe Constantin in Rom eine Bildsäule von sich aufstellen lassen, welche ihn mit dem „heilbringenden Zeichen des Kreuzes“¹⁾ in der Hand zeigte und überdies die bezeichnende Inschrift trug, „durch dieses heilbringende Zeichen, den wahren Beweis der Tapferkeit“ habe er die Stadt von dem tyrannischen Joche befreit. Obgleich noch neuere kritische Forscher, wie z. B. Burckhardt (S. 393), hierin unbedenklich dem Eusebius gefolgt sind, kann ich mich auch in diesem Punkte nicht von seiner Glaubwürdigkeit überzeugen. Fände sich die Erzählung nur in der Vita Const., in dem bekannten sagenhaften Zusammenhange des 1. Buches, so würde ihr von kritischen Historikern wohl kaum Beachtung geschenkt sein. Diese ist ihr vermutlich nur darum zuteil geworden, weil auch schon das im Uebrigen von jenen Legenden freie 9. Capitel des 9. Buches der H. E. den Vorgang fast wörtlich gleichlautend mitteilt²⁾. Es fragt sich aber, ob hier die Erzählung ursprünglich ist, oder ob wir nicht vielmehr eine Spur einer späteren Uebersetzung der Kirchengeschichte durch Einschießel anzunehmen haben. Da wir leider noch immer keine im Zusammenhang unternommene kritische Untersuchung derjenigen Schriften des Eusebius, in denen er die Geschichte seiner Zeit erzählt, also vor allem der drei letzten Bücher der Kirchengeschichte und der Vita Const., besitzen, lässt sich diese Frage zur Zeit wohl kaum mit Sicherheit entscheiden. Bekanntlich haben die drei letzten Bücher der Kirchengeschichte eine ganze Reihe von Abschnitten mit der Vita Const. theils wörtlich, theils fast wörtlich gemein³⁾. An den meisten dieser Stellen sieht

1) Nur von diesem redet Eusebius, nicht, wie man allgemein ihm unterlegt und wie schon Rufin ihn verstanden hat, vom Labarum; vgl. H. E. IX, 9, 10: τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον, V. C. I, 40 erläutert ὑψηλὸν δόρον σταυροῦ σχήματος.

2) Bei Keim (S. 26f.) wenigstens ist es der „unbefangene“ Bericht der K.-G., der ein günstiges Vorurteil in ihm erweckt und demgemäss von ihm ausgebeutet wird.

3) 1. H. E. VIII, 13 fin. = V. C. I, 47, 1 (Maximianus).

2. H. E. VIII, 14, 2—6. 16. 17 = V. C. I, 33, 1; 35; 36; 34. (Maxentius).

3. H. E. VIII, 16, 3 fin.; 17, 1 = V. C. I, 57, 1—3 (Galerius).

4. H. E. IX, 9, 3—10 = V. C. I, 37—39 (Maxentius; vgl. auch H. E. IX, 9, 2 mit V. C. I, 37 init., H. E. IX, 9, 10. 11 mit V. C. I, 40).

5. H. E. IX, 10, 2 fin. 4. 14. 15 = V. C. I, 58—59 (Maximinus).

6. H. E. X, 8, 2—8. 11—19 = V. C. I, 49, 2; 50—51, 1; 54, 2—56 init. II, 1, 2 — cap. 2 (Licinius; vgl. auch H.

man deutlich, dass die Kirchengeschichte bei den Parallelabschnitten der Vit. Const. als Vorlage gedient hat. Anders scheint mir H. E. IX, 9, 10, 11, vgl. V. C. I, 39, 3 — cap. 40, die Sache zu liegen. Zwar trägt der vorhergehende, Kampf und Untergang des Maxentius behandelnde Abschnitt § 3—10, welcher V. C. I, 37—39, 2 mit ganz wenigen Abweichungen wieder aufgenommen ist, in der Kirchengeschichte alle Zeichen der Ursprünglichkeit an sich: denn die wenigen Sätze, welche die V. C. mehr hat, zeigen sich klar als spätere Zusätze, ihre Auslassung in der Kirchengeschichte bei etwaiger Herübernahme aus der späteren Schrift als unmöglich¹⁾. Allein wie kann Eusebius dann in § 10 plötzlich von dem *τοῦ σωτηρίου τρόπιον πάθους*, dem *σωτήριον τοῦ σταυροῦ σημεῖον* reden? Zwar hat er § 2 erzählt, Constantin sei gen Rom aufgebrochen *θεὸν τὸν οὐράνιον τὸν τε τούτου λόγον, αὐτὸν δὲ τὸν πάντων σωτήρα Ἰησοῦν Χριστὸν σύμμαχον δι' εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος* — eine Notiz, die ebenfalls befremdlich klingt, da er bisher kein Wort von der christlichen Gesinnung des Kaisers gesagt hat, sondern nur in ganz allgemeiner Wendung seine Frömmigkeit, in der er sich seinen Vater Constantius zum Muster genommen habe, gerühmt (VIII, 13, 14; IX, 9, 1) und so eben noch (IX, 9, 1) ihn und Licinius in dieser Beziehung auf eine Stufe gestellt hat, so dass der Verdacht nahe liegt, die Anrufung Christi sei ebenfalls eine spätere Einschaltung (etwa aus V. C. I, 37, 1). Doch, auch wenn wir die Ursprünglichkeit dieser Stelle zugeben wollen, so schwebt trotzdem noch immer die Erwähnung des Kreuzes völlig in der Luft²⁾. Und so unerklärlich sie ist, so undenkbar ist es, dass Eusebius, falls er bei der Abfassung des 9. Buches etwas von der Verwendung des Kreuzes im Kampfe gegen Maxentius oder von der monumentalen Verherrlichung des *σημεῖον* nach dem Siege gewusst hätte, den einen oder den andern Vorgang nicht in schwingvollster Sprache erzählt haben sollte, zum wenigsten in Wendungen, wie wir sie V. C. I, 40, 1; 41, 1 lesen. Ich neige mich daher allerdings zu der Annahme,

E. X, 8, 8—10 mit V. C. I, 52 und 54, 1; H. E. X, 9, 2, 3 mit V. C. II, 3, 1; H. E. IX, 9, 6—8 mit V. C. II, 19, 2—20, 1).

1) Man vgl. I, 38, 2f. den Zusatz: *ὡδὲ πη ἐλεῖν τὸν τῷ θεῷ φίλον ἐλπίας. Ἀλλὰ τῷδε μὲν δεξιὸς παρῆν ὁ αὐτοῦ θεός, ὁ δ' ἀφείει τὰς κρυφίους μηχανὰς καθ' ἑαυτοῦ δέλαιος συνίστη* (cf. H. E. IX, 9, 5) und § 4 die Ausschmückung der Tiberbrücke mit den Maschinen und der Falle (cf. H. E. IX, 9, 7), auch die Einfügung I, 39, 1 (cf. IX, 9, 9).

2) Motivirt dagegen erscheint sie in der Uebersetzung Rufin's durch die grosse Einschaltung zu Beginn des Capitels.

dass die §§ 10, 11 eine spätere Einschaltung sind ¹⁾, wie denn auch § 12 sich durchaus passend an § 9 anschliesst.

Doch dem sei, wie ihm wolle, die Erzählung verdient, selbst wenn sie in der Kirchengeschichte ursprünglich sein sollte, auf keinen Fall Glauben. Schon an und für sich ist es höchst unwahrscheinlich, dass Constantin in dem überwiegend heidnischen Rom in dieser Weise sich habe darstellen lassen, hinter welcher das *INSTINCTV DIVINIATIS* des später *LIBERATORI VRBIS, FVNDATORI QVIETIS* gewidmeten Triumphbogens bei weitem zurückgeblieben wäre — unglaublich auch, wenn wir erwägen, dass er mit der Anwendung christlicher Zeichen auf Münzen vielleicht noch ein Decennium gewartet hat. Entscheidend aber ist vollends das Kreuz in der Rechten des Kaisers, da nach den neueren Forschungen der christliche Gebrauch des Kreuzes (zumal der hier in Betracht kommenden *crux immissa*) späterer Zeit angehört ²⁾ und sich auch auf Münzen Constantin's nicht als christliches Symbol nachweisen lässt ³⁾. Ob der Erzählung des Eusebius irgend ein tatsächlicher Vorgang, hier nur sei es übertrieben, sei es missverstanden, zugrunde liegt, darüber nach Art der Geschichtschreibung eines Manso ⁴⁾ eine Vermutung aufzustellen wäre ebenso überflüssig wie gewagt, obgleich es sehr wahrscheinlich ist, dass die Römer, so gut wie sie *Restitutori libertatis, Liberatori urbis suae* Münzen widmeten ⁵⁾, die wir dieser Zeit zuzuschreiben haben, ihn auch bald nach dem Siege über Maxentius in Denkmälern gefeiert haben.

1) Nachträglich sehe ich, dass schon von Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung III (Leipzig 1862), S. 232 die Stelle für einen späteren Zusatz erklärt. Seiner sonstigen Ausführung S. 231 vermag ich aber nicht zuzustimmen.

2) de Rossi, *De tit. Carth.* p. 528 f. 534 f.; *Roma Sott.* II, 319; vgl. auch die schematische Uebersicht bei LeBlant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule I* (Paris 1856), S. XIII. XIV.

3) de Rossi, *De tit. Carth.* p. 530 und p. 539, wo er das Urtheil einer Autorität wie Cavedoni anführt; vgl. auch Feuarent, *Revue numism.* 1856, 252.

4) *Leben Constantin's* (Breslau 1817), S. 321 f. Ihm scheint im wesentlichen von Wietersheim III, 231 f. zuzustimmen.

5) Vgl. Cohen VI, 107 n. 93; 144 n. 356.