

Des christlichen Kaisers *secunda maiestas*

(Tertullian und die Konstantinische Wende)

Von Johannes Straub

Es liegt nahe und entspricht einer oft genug erprobten Regel, sich um „das Erkennen des Gewesenen aus dem Gewordenen mittels der Einsicht in die Gesetze des Werdens“ zu bemühen. Die Geschichtswissenschaft wird, wie es Mommsen¹ einmal bei der Würdigung von Niebuhrs Forschungsmethode zu bedenken gegeben hatte, auf dieses „aprioristische Moment“ nie verzichten können. Sie wird sich aber auch, je ernsthafter sie – eben um der Einsicht in die Gesetze des Werdens willen – auf den unmittelbaren Zugang zum jeweils Gewesenen, zu dem in einem Prozeß bewußter Entscheidung und „notwendiger“ Entwicklung jeweils Gewordenen bedacht bleibt, der Versuchung zum Vor-Urteil zu erwehren trachten. So ist es, wenn wir uns über die universalhistorische Bedeutung der Konstantinischen Wende Rechenschaft zu geben versuchen,² durchaus begründbar, mit den Humanisten vom Anbruch eines neuen Zeitalters (*aetas recentior, medium aevum*) zu sprechen und in entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung auf diejenigen Momente vor allem zu achten, an denen sich die für das Mittelalter charakteristischen Merkmale anzukündigen scheinen, – sofern dabei nur deutlich genug das in ihnen jeweils unmittelbar bezeugte zeitgenössische Selbstverständnis und die diesem verpflichtete Motivation berücksichtigt wird.

Constantine sitting amongst the Christian bishops at the oecumenical council of Nicaea is in his own person the beginning of Europe's Middle Age, darf man mit Norman H. Baynes³ getrost feststellen; man wird auch nicht bestreiten, daß in der von Eusebius entworfenen theory of Christian sovereignty der Übergang zu einem Christian Empire „symbolisiert“ wurde. Auch Piganiol⁴ sah in Konstantin den Begründer des Empire chrétien;

¹ Theodor Mommsen, Reden und Aufsätze (Berlin 1905) 199.

² Vgl. Wilhelm Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert: Bonner Akademische Reden 37, 1970 (Rektoratsrede 1967); ders., Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort: *Kleronomia* 6 (1974) 37 ff.

³ Norman H. Baynes, The Rise of Constantine, in: The Cambridge Ancient History XII (1939) 678 f., 699. – Die CAH endet bekanntlich mit dem Jahre 324 n. Chr.; vgl. dazu Johannes Straub, Gibbons Konstantin-Bild: *Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne*, publié par Pierre Ducrey (Genf 1977. Université de Lausanne. Publications de la Faculté des Lettres XXII) 159 f.

⁴ André Piganiol, *L'Empire Chrétien (325–395)*, 2. Aufl. hrsg. von André Chastagnol (Paris 1972).

indem er diesem „christlichen Reich“ allerdings ausdrücklich die Befähigung zur *métamorphose* interne zuerkannte,⁵ gab er damit zugleich auch zu verstehen, daß es in Wahrheit eben doch als Römisches Reich angesprochen sein sollte. Beide Gelehrte, hervorragende Kenner der Spätantike, haben darüber keinen Zweifel aufkommen lassen, daß Konstantin selbst als *Restitutor imperii*, und das heißt: *imperii Romani*, anerkannt sein wollte und von den Heiden wie von den Christen als römischer Kaiser, in der Nachfolge des Augustus, anerkannt wurde. Das *Imperium Romanum* hat also auch als „Christliches Reich“ seinen Namen behalten.

Wenn es im Westen unter Friedrich Barbarossa, seit dem Jahr 1157, also mehr als 800 Jahre nach der Konstantinischen Wende, als *sacrum imperium* bezeichnet wurde,⁶ so ist es wohl der Frage wert, warum nicht bereits von Konstantin oder einem seiner Nachfolger dem – wie man meinen möchte, naheliegenden – Bedürfnis nach einer derartigen Bekundung der *Christian sovereignty* entsprochen wurde. Dieser Frage nachzugehen, scheint um so dringlicher geboten zu sein, als derselbe Barbarossa sich im Jahr 1185 – offenbar auch zum ersten Mal – auf die *sacra imperii maiestas*⁷ berief, die ich bisher ohne Bedenken, und ohne Widerspruch zu finden, schon dem ersten christlichen Kaiser zugeordnet hatte.⁸ Eine *Retractatio* ist also unerlässlich, und es soll wenigstens versucht werden, den im Übergang „vom Gottkaiser zum Kaisertum von Gottes Gnaden“⁹ erkennbaren Bemühungen um die christliche Deutung des römischen Herrschaftsauftrags nachzuspüren, der sich in des Kaisers „geheiligter Majestät“ manifestierte.

In dieser Hinsicht pflegen die Historiker des Mittelalters, wenn sie das – *immediate a deo* verliehene – *sacrum imperium* und die daher – in Konkurrenz zur *sancta ecclesia* – wahrgenommene *sacra maiestas* des Stauferkaisers vor Augen haben, an die in der *Renovatio imperii* beschworene Tradition zu erinnern: „Eine wichtige Voraussetzung und zumindest das formelle Vorbild für die Heiligung von Herrscher und Staat im Mittelalter waren die antik-römischen Verhältnisse, die ihren Niederschlag im Gesetzgebungswerk Justinians gefunden haben und sich im byzantinischen Reich vielfach fortsetzten.“¹⁰ Der Hinweis auf Justinian vermittelt in der Tat eine

⁵ A.a.O. 465; vgl. Paul Egon Hübinger (Hgb.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* (Darmstadt 1969. Wege der Forschung 51).

⁶ Vgl. Gottfried Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert* (Wien – Köln – Graz 1972) 238.

⁷ Rudolf Schieffer verdanke ich diesen Hinweis auf eine für Mailand bestimmte Urkunde Friedrichs I. (MGH Const. 1, S. 429 Z. 5); vgl. auch R. Schieffer, *Der Papst als Pontifex Maximus, Bemerkungen zur Geschichte eines päpstlichen Ehrentitels: Savigny-Zeitschrift, Kanon. Abt. 57 (88), 1971, 300 ff.*

⁸ Vgl. Johannes Straub, *Konstantin als κοινός ἐπίσκοπος*, jetzt in: *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik* (Darmstadt 1972) 134 ff., hier: 154.

⁹ Wilhelm Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden: Sb. d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Abt., Jhrg. 1943, H. 6.*

¹⁰ Koch (oben Anm. 6) 260 ff.; Johannes Haller, *Der Reichsgedanke der staufischen Zeit: Die Welt als Geschichte 5 (1939) 399 ff.; 405.* – K. Zeumer, *Heiliges rö-*

aufschlußreiche und sogar, wie mir scheint, für die Lösung des hier erörterten Problems entscheidende Beobachtung. Denn Justinian gibt, wie Konstantin, klar genug zu verstehen, daß das imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est,¹¹ durch diese göttliche Berufung „geheiligt“ ist: quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate (I 14, 12, 1). Die ihm anvertraute imperialis maiestas ist aber zugleich einer seit der Begründung des Prinzipats unangefochten geltenden Rechtsauffassung verpflichtet, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit.¹² Darauf berief sich Justinian ausdrücklich: ad maiestatem imperatoriam ius populi Romani et senatus felicitate rei publicae translatum est (Nov. 62 pr.). Auch in der Zeit des sogenannten Dominats hatte sich die alte Rechtsauffassung behauptet, daß die Herrschergewalt vom Volk ausgeht und von dessen Vertretern, in einer Heeresversammlung und im Senat, übertragen wird. Die Proklamation wurde freilich längst als Vollzug der göttlichen Berufung verstanden, aber auch das Kaisertum von Gottes Gnaden hatte auf den formalen Rechtsakt der Herrschaftsübertragung durch Heer (und Senat) nicht verzichtet. Si propitia caelestis numinis vestraeque maiestatis voluntas amorem parentis iuverit praeceuntem, will Valentinian I., wie der heidnische Historiker Ammianus Marcellinus¹³ berichtet, seinen Sohn Gratian in augustum commilitium aufnehmen und bittet daher um die Zustimmung der Heeresversammlung, deren maiestas er zu respektieren hat. Denn, so darf man im Blick auf die Gaius-Stelle schließen, diese maiestas ist identisch mit der maiestas populi Romani, die zwar – wie in der Republik den Magistraten und den im Auftrag des Volkes eingerichteten Institutionen¹⁴ – dem Kaiser „anvertraut“ wird, aber grundsätzlich dem Volk als dem eigentlichen Souverän „zu eigen“ bleibt: die maiestas imperatoria (principalis, augusta, etc.) repräsentiert die Hoheit und Würde, die im universalen Herrschaftsanspruch Roms begründete Macht des Staatsvolks, das selbst einem „Gottkaiser“ gegenüber dieses „Souveränitäts“-Recht zu behaupten vermochte, auch wenn es sich, im Grunde schon seit des Augustus Zeiten, dazu bereit fand, dem princeps a dis electus Ehrungen zuteil werden zu lassen, die ihn der menschlichen Sphäre entrückten. Die göttliche Berufung, die bei jeder Kaiserkrönung vorausgesetzt wurde, mußte sich in einem besonderen, im numinosen Charakter des mit der Herrschaft Beauftragten manifestieren. Wer die maiestas populi Romani repräsentierte, war von den Göttern dazu auserwählt; diese maiestas war durch die besondere, durch die von Jupiter ausgesprochene, also göttliche Berufung Roms zur Weltherrschaft „geheiligt“. So

misches Reich deutscher Nation: Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit 4/2, 1910. – Vgl. W. Sickels Besprechung der Deutschen Verfassungsgeschichte von G. Waitz, Bd. VI², in den Gött. Gel. Anz. 1901, bes. S. 387 ff.

¹¹ Cod. Iust. 1, 17, 1.

¹² Inst. Iust. I 2, 6; vgl. Gaius, Inst. I 5: cum ipse imperator per legem imperium accipiat.

¹³ Amm. Marc. 27, 6, 8; vgl. 20, 5, 6.

¹⁴ Vgl. die im ThLL VIII col. 152 ff. s. v. maiestas aufgeführten Belege.

war ihr Repräsentant durch sie sowohl wie durch die göttliche Erwählung „geheiligt“; die Verehrung, die der Bürger als *devotus numini maiestatique eius*¹⁵ bekundete, galt daher ebenso dem – durch göttliche Berufung persönlich „geheiligten“ – numen wie dem – als dem allein Würdigen dazu erwählten – Repräsentanten der *maiestas populi Romani*. In dieser geheiligten wie heiligenden Majestät erscheint der Kaiser als *sacratissimus, sanctissimus imperator* bzw. *princeps* – bis hin zu Justinian, der auch „in der *Constitutio* über die Abfassung der *Digesten* von seinen Vorgängern als den *sacratissimi retro principes . . .* spricht“, wie Otto Hiltbrunner festgestellt hat.¹⁶ Der Untertitel seiner aufschlußreichen Abhandlung über „Die Heiligkeit des Kaisers“ lautet: „Zur Geschichte des Begriffs *sacer*“, und läßt daher eine Antwort auf die Frage, die im Blick auf die *sacra imperii maiestas* Friedrichs I. gestellt wurde, erwarten.

Das Prädikat *sacratissimus* ist seit Domitian für den römischen Kaiser bezeugt, auch für Konstantin d. Gr., und wird „von den christlichen Imperatoren der nächsten Jahrhunderte beibehalten“. Hiltbrunner ist in erster Linie darum bemüht, den „spezifischen Ausdruck der Göttlichkeit“ in diesem Prädikat zu erweisen, und ist durchaus im Recht mit der Behauptung, daß „*sacratissimus* das einzige Wort ist, welches Domitians Auffassung seiner Stellung als der eines *dominus et deus* voll auszudrücken geeignet war“,¹⁷ aber „trotz der dem Worte gemäß seiner Tradition innewohnenden Idee des Gottkaisertums“ durfte man – da „*sacratus* . . . längst üblich geworden war als Bezeichnung desjenigen, der die Weihen einer Mysterienreligion erhalten hatte“¹⁸ – *sacratissimus* auch „als den in besonders bevorzugter Weise mit einer göttlichen Weihe Versehenen . . . verstehen“, und konnte man mit Hilfe sinngemäßer „Umdeutung“ (Hiltbrunner) den „allenfalls möglichen theologischen Einwänden“ begegnen, wenn die christlichen Kaiser mit diesem Prädikat bedacht wurden – oder die Bischöfe.¹⁹ Denn sie hatten ihre „Weihe“ durch die Gnade Gottes in der Teilnahme an seiner *ineffabilis et sacratissima maiestas*²⁰ erhalten.

Um dieser *interpretatio Christiana* willen verdient eine weitere Beobachtung Hiltbrunners besondere Beachtung: „Es ist die Person des Kaisers, die in erster Linie das Wort *sacratissimus* erhält. Für die Sachen jedoch, die des Kaisers sind, ist das Adjektiv *sacer* üblich. Erst sekundär wird auch da *sacratissimus* gebraucht. Umgekehrt hingegen wird der Kaiser selbst nicht *sacer* genannt.“²¹ Ich brauche in diesem Zusammenhang nur beiläufig an das

¹⁵ CIL III 2970; diese geläufige Formel begegnet in der Regel auf Militär-Inschriften.

¹⁶ Otto Hiltbrunner, *Die Heiligkeit des Kaisers* (Zur Geschichte des Begriffs *sacer*): Frühmittelalterliche Studien, Jahrb. d. Inst. f. Frühmittelalterforschung, hrsg. von K. Hauck, Bd. 2 (1968) 1 ff.

¹⁷ A.a.O. 30.

¹⁸ A.a.O. 5.

¹⁹ Sid. Apoll. epist. 7, 6, 10; 9, 9, 1.

²⁰ Hiltbrunner (oben Anm. 16) 6 (Secundinus bei Augustin. c. Secund. 3 p. 908,8).

²¹ Hiltbrunner 6 f. Vgl. auch H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*: Publ. Faculté des Lettres Strasbourg n. 146, 1963.

sacrum palatium, die *sacrae litterae*, die *sacra scrinia* und all die anderen, in der Verfügungsgewalt und Willensäußerung des Kaisers befindlichen „*sacra*“ zu erinnern. Da *sacrum* „alles (ist), was den Göttern gehört und darum dem profanen Gebrauch entzogen ist“, wird dem Kaiser eine den Göttern gleiche oder doch ihnen vergleichbare „Hoheit“ zuerkannt: *numen habet Caesar: sacra est haec, sacra potestas*, gab deshalb Martial (epigr. 30, 7) zu verstehen. Wenn nun aber eben diese dem kaiserlichen *imperium* zugewiesene *potestas* später nie mehr – sowenig wie der Kaiser selbst – so bezeichnet wird, ist dafür wohl weniger die Tatsache maßgeblich gewesen, daß nach römischer Auffassung auch ein „Verbrecher, der aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen ist und damit automatisch in die Zuständigkeit der Götter übergeht“, als *sacer*, also als „fluchbeladen“ anzusehen war;²² es war vielmehr die „göttliche“ (*sancta*) *divina maiestas*,²³ die diese „Heiligung“ aller dem Kaisertum zugeeigneten *sacra* bewirkte. Hiltbrunner weist mit Recht auch noch auf den juristischen Sprachgebrauch hin; die *sacra* (*res sacrae*), die „im vollsten Sinn der Gottheit eigen sind“ – und „von der *res publica* garantiert werden“ –, kann ein Mensch „weder besitzen noch veräußern oder irgendwelche Rechte daran geltend machen“. Darum ist „der Kaiser . . . nicht den Göttern zu eigen gegeben, sondern er ist – diese Vorstellung liegt dem Kaiserkult zugrunde – selbst Gott. Deshalb werden die Kaiser, ebensowenig wie die Götter, nicht *sacri* genannt. Eben darum sind alle Dinge, die den Kaisern unterstehen, *sacra*, sie gehören dem Gottkaiser. Nicht allerdings gehört ihm gleichermaßen das Reich als ausschließlich persönliches Eigentum. Darum spricht man nicht vom *sacrum imperium*.“²⁴

Man hat nun freilich den Eindruck, als ob Hiltbrunner den von mir anfangs empfohlenen Aspekt nicht für beachtenswert halten möchte, daß nämlich die *maiestas populi Romani* selbst die – sonst den Göttern vorbehalten – „Hoheit“ besitzt, – und daß es diese, dem Kaiser durch den Wahlakt verliehene Hoheit ist, die ihm seine „numinose Würde“ verleiht und alles, was „des Kaisers ist“, in den Bereich der *sacra* entrückt.

Nachdem sich herausgestellt hat, daß sich selbst Justinian noch auf die *lex regia* berief, wird man, gestützt auf das Zeugnis Ammians, die seit der republikanischen Zeit geltende Auffassung von der in der *maiestas imperatoria* repräsentierten *maiestas populi Romani* zu berücksichtigen haben, wenn man zu ergründen versucht, wie der Glaube an die *maiestas Domini*²⁵ mit dieser – offenbar unangefochtenen – Rechtstradition von den christlichen Kaisern vereinbart werden konnte. Das Problem ist bereits von Tertullian klar erkannt und in einer, wie mir scheint, aufschlußreichen Erörterung den Zeitgenossen des Septimius Severus vergegenwärtigt worden.

²² Hiltbrunner 18 f.

²³ Vgl. Dessau, ILS I 627: *iub]ente divina ma[ie]state Diocletiani*. Vgl. CIL XIII 3162, 2, 17: *dis faventibus et maiestate sancta imperatoris*.

²⁴ Hiltbrunner 24 f.

²⁵ Da ich mich hier mit einer Andeutung begnügen muß, verweise ich auf Ernst H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton N. J. 1970³) 61 ff. (The Frontispiece of the Aachen Gospels).

Der Apologet²⁶ beschäftigt sich mit der – in seinen Augen rechtswidrigen – Verfolgung des *nomen Christianum*, die, wie er deutlich genug zum Ausdruck bringt, in formaler Hinsicht mit der *laesa maiestas* in Zusammenhang gebracht wird. *Deos, inquit, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis. . . . itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur* (10, 1). Von dieser Anklage hat man auszugehen, wenn über die Rechtsgrundlage der Christenprozesse, zum mindesten in der Severerzeit, gesprochen wird. Von ihr darf man auch ausgehen, wenn man sich, worum es mir hier allein geht, darüber Auskunft zu verschaffen sucht, wie es um die christliche Auffassung von der *maiestas* (*imperatoria*) bestellt war, deren Verletzung, Mißachtung zum Gegenstand der Anklage gemacht worden war.²⁷

Der *secundus titulus laesae augustioris maiestatis* (28, 3) stellt des Kaisers Majestät über diejenige, die von den Heiden den Göttern zuerkannt wird, da diese ja gar nicht existieren oder als Dämonen keinen Anspruch auf Verehrung und Opfer erheben können. Die Christen beten für das Wohl der Kaiser zu dem allein wahren, ewigen Gott, in cuius solius potestate (sunt), a quo (sunt) secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos (30, 1).²⁸

Die apologetische Rechtfertigung der *religio atque pietas Christiana* in imperatorem (33, 1) weist den Weg zum Verständnis für die Reaktion der Christen auf die Konstantinische Wende. Denn es ist ja zunächst noch der heidnische Kaiser, dessen *maiestas* von den Christen überhaupt nicht in Frage gestellt wird: da er – obwohl ihm persönlich, als einem Menschen, die göttliche Natur nicht zuerkannt werden kann – in seiner Herrschermacht über alle Menschen und Götter erhaben *secundus a deo ist*, bleibt ihm die *maiestas* zuerkannt, die er seit alters beansprucht. Tertullian gibt zu wiederholten Malen zu verstehen, daß dem Kaiser seine *potestas* von Gott verliehen ist, daß „dorthin seine Macht stammt, woher auch sein Leben“ (30, 3): die Kaiser „erkennen, daß sie mächtig sind durch den, wider den sie nicht mächtig sein könnten“ (30, 2). Man möchte daher erwarten, daß auch mit gleicher Entschiedenheit an die Verleihung der *maiestas* erinnert würde; aber in dieser Hinsicht scheint Tertullian – bewußt, oder eher unbewußt – die Konsequenz, die sich aus der Sicht der späteren Auseinandersetzung aufdrängen muß, nicht in Erwägung gezogen zu haben, daß mit der Verleihung der *potestas* auch die Teilnahme an der *maiestas Domini* zugestanden wurde. Der Apologet wirbt zwar um das Verständnis der Heiden dafür, daß es wohl, wenn schon nach euhemeristischer Auffassung Menschen zu Göttern werden konnten, „einen höheren und mächtigeren, sozusagen einen Weltbeherrscher von vollkommener Hoheit“ geben mußte: *aliquem esse sublimiorem et*

²⁶ Tertullian, *Apologeticum* – Verteidigung des Christentums, hrsg., übers. u. erl. von Carl Becker (1961²).

²⁷ Vgl. B. Kübler, *Maiestas*: RE XIV 542 ff.; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* 538 ff.

²⁸ Ad Scap. 2: *colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit ut hominem a deo secundum et quicquid est a deo consecutum est solo deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus maior est, dum solo deo minor est. Sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate eius sunt.*

potentio^{rem} velut principem mundi perfectae maiestatis (24, 3). Er betont auch ausdrücklich, daß die Christen den Kaiser verehren, weil ihn „unser Herr erwählt hat“ (quem dominus noster elegit), und deshalb mit Recht sagen konnten: noster est magis Caesar, a deo nostro constitutus (33, 1), aber Tertullian weiß sich eben doch einem heidnischen Kaiser gegenübergestellt, dessen Majestät er Gott unterordnet (temperans maiestatem Caesaris infra deum; 33, 3), um ihn damit wirksamer Gott zu empfehlen, dem allein er ihn unterordnet – den er dem unterordnet, dem er ihn nicht gleichstellt (33, 2). Es ist nicht zu verkennen, daß Tertullian, indem er das „Gottkaisertum“ ab-Gottes untergeordnet; ihr bleibt die Hoheit des secundus a deo zugestanden, werden muß, mit Bedacht hervorhebt: wenn er ein Mensch ist, muß ihm als Menschen daran liegen, Gott den Vorrang zu lassen. Genügen sollte ihm die Anrede „Kaiser“; „etwas Großes ist auch dieser Name, der von Gott verliehen wird“ (33, 3). Darum gesteht er diesem, von Gott erwählten, Kaiser die *secunda maiestas* zu; er setzt voraus – und darf dies ohnehin tun angesichts der „Majestätsprozesse“ –, daß dem römischen Kaiser *maiestas* zuerkannt wird. Diese *maiestas* wird als *secunda maiestas* der *perfecta maiestas* Gottes untergeordnet; ihr bleibt die Hoheit des *secundus a deo* zugestanden, – so wie er auch bereit ist, den Kaiser *more communi* als *dominus* anzureden; wiederum wird der Anspruch vorausgesetzt und, unter Berufung darauf, *quando non cogor ut dominum dei vice dicam* (34, 1), die Möglichkeit und Bereitschaft, in christlicher Deutung diesem Anspruch zu entsprechen, vor Augen gestellt.

Die übrigen Zeugnisse, denen die auch sonst in der christlichen Einstellung gegenüber dem Römischen Reich bekundete Loyalität anbefohlen ist, brauchen hier nicht erwähnt zu werden. Eine, sogar sehr bedeutsame, Beobachtung verdient freilich besondere Beachtung: trotz aller – aufrichtiger – Betonung der Loyalität verschweigt Tertullian nicht: *nec ulla nobis res magis aliena quam publica* (38, 3). Das mag im Blick auf die Situation der *religio illicita* begreiflich sein; aber das will doch besagen, daß das *regnum dei*, dem die Christen angehören, klar geschieden bleibt von der römischen *res publica*, der sie als *peregrini* zugeordnet sind. Und das bedeutet, daß die Christen sich noch lange nicht dazu aufgerufen wußten, eine eigene Konzeption von einem „christlichen Staat“, einer christlichen Gesellschaftsordnung zu entwerfen, – also die *res publica* in eine *res (publica) Christiana* zu verwandeln. Sie konnten sich auch kaum vorstellen, daß sich ein Kaiser zu ihrem Glauben bekehren werde. Im dritten Jahrhundert war zwar die Legende aufgekommen, Philippus Arabs sei als Christ (*Χριστιανὸν ὄντα*), nachdem er sein Sündenbekenntnis abgelegt hatte, zum Gemeindegottesdienst in der Osternacht zugelassen worden; aber nicht einmal Eusebius, der über den bemerkenswerten Vorgang berichtet,²⁹ scheint sich darüber Gedanken gemacht zu haben, ob man von einem christlichen Kaiser etwa gar ein *Imperium Christianum*, im Sinne einer christlichen Staatstheorie, hätte erwarten dürfen oder wollen. Tertullian hatte in der Severerzeit sogar aus grund-

²⁹ Euseb. h. e. VI 34.

sätzlichen Erwägungen heraus die Bekehrung eines Kaisers oder die Übernahme der Kaiserherrschaft durch einen Christen für unmöglich gehalten: sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessari saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares (Apol. 21, 24). Der Apologet konnte sich auf eine Legende³⁰ berufen, die fast einem biblischen Zeugnis gleich zu achten war: Tiberius habe auf Grund des Pilatus-Berichts über die Auferstehung und Himmelfahrt Christi im Senat die Konsekration Christi und damit die Anerkennung des nomen Christianum beantragt; er sei trotz der Ablehnung „bei seiner Ansicht geblieben“ und habe den Anklägern der Christen Strafverfolgung angedroht. – Die Lehre, die Tertullian aus dem Vorgang zieht, darf nicht mißverstanden werden: wenn auch später Pilatus als pro sua conscientia Christianus (21, 24) bezeichnet wird, so trifft dies nicht in gleicher Weise auf Tiberius zu, der, wie man annehmen muß, zwar die divinitas Christi durch die Konsekration zu bestätigen und das nomen Christianum im Sinne einer religio licita anzuerkennen bereit war, aber damit sich keineswegs selbst als Christianus bekennen wollte.³¹ Und es sieht fast so aus, als ob man sich erneut darüber Gedanken machen müßte, wie sehr die Kirche der Zeit der Konstantinischen Wende noch den Anschauungen verhaftet war, die ihr in der Verfolgungszeit die aufrichtige Bereitschaft zur Loyalität ermöglicht hatten – wie sie, anders ausgedrückt, im Bewußtsein ihrer „körperschaftlichen“ Autonomie auch weiterhin der von Gott gesetzten Obrigkeit – salva clausula Petri – „gehorsam“ blieb, aber sich zu eigener Initiative im Sinne einer Neugestaltung der staatlich-politischen Ordnung nicht gedrängt oder gar beauftragt sah. Darauf hat sich Gibbon berufen,³² und darauf ist in der modernen Diskussion über das Ende des Konstantinischen Zeitalters zu wenig geachtet worden, da man den späteren Christianismus politicus vor Augen hatte und mit der Berufung auf die vorkonstantinische Eigenständigkeit einem abuse of Christianity widerriet, dessen die Kirche erst von dem Augenblick an bezichtigt werden konnte, als ihr die Folgen ihrer – in der Tat vorkonstantinischen – servant obedience bewußt geworden waren.³³ Denn es war doch Tertullian gewesen, der den secunda a deo über alle Menschen (und Götter) erhoben sah und ihm die secunda maiestas zuerkannte, die zwar der perfecta maiestas, der maiestas Domini untergeordnet war, aber der irdischen Gemeinschaft übergeordnet blieb und die religio atque pietas Christiana erga imperatorem (Apol. 33, 1), also dem heidnischen Kaiser gegenüber, nicht nur rechtfertigte, sondern ge-

³⁰ Vgl. Euseb. h. e. II 2, 1–5; vgl. Tert. Apol. 5, 2.

³¹ Man ist versucht, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß Tiberius der Caesar des „Zinsgroschens“ war; um der – auch hier angedeuteten – „grundsätzlichen Problematik“ willen vgl. Wilhelm Schneemelcher, Kirche und Staat im Neuen Testament: Festschrift für Bischof Kunst. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik (Thessalonike 1974. Analecta Vlatadon 22) 119 ff.; hier: 125 ff.

³² Vgl. Straub, Gibbons Konstantin-Bild (oben Anm. 3) 170 ff.

³³ Johannes Straub, Vom Wagnis der politischen Verantwortung am Beispiel der Konstantinischen Wende: 85. Deutscher Katholikentag in Freiburg (Paderborn 1978) 668 ff.

bot. Optatus von Mileve hat darum auch zu bedenken gegeben: *cum super imperatorem non sit nisi solus deus, qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem tollit, iam quasi hominum excesserat metas, ut prope se deum, non hominem aestimaret non reverendo eum, qui post deum ab hominibus timebatur.*³⁴ Noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts konnte Vegetius,³⁵ unter einem *imperator Christianissimus*, davon sprechen, daß dem Kaiser, sobald er den Augustus-Namen empfangen, wie dem gegenwärtigen, körperlichen Gott getreue Huldigung (*devotio*) zu leisten sei. Und vorher ist vom Eid der Soldaten die Rede, den sie bei Gott, Christus und dem Heiligen Geist und bei des Kaisers Majestät schwören, die nächst Gott vom Menschengeschlecht geliebt und verehrt werden müsse: . . . *et per maiestatem imperatoris, quae secundum deum generi humano diligenda est et colenda.* Enßlin hat diese beiden Zeugnisse einem Kapitel eingefügt, das er mit der Bemerkung einleitet: „Trotzdem ging auch im vierten Jahrhundert die Vorstellung vom Gottkaiser noch nicht ganz verloren, auch wenn uns solche Beispiele nur noch selten begegnen.“³⁶ Die Äußerungen heidnischer Panegyriker brauche ich nicht eigens aufzuführen; sie sind, strenggenommen, noch weniger relevant als diejenigen ihrer Vorgänger, die in diokletianischer Zeit ihren topischen Lobpreis auf die „Gottkaiser“ gesungen hatten: es ist das christliche Bekenntnis zur *devotio*, zur *pietas et religio et fides imperatoribus debita* (Tert. Apol. 36, 2), die dem „Kaisertum von Gottes Gnaden“ diejenige Verehrung zuteil werden ließ, die sich die „Gottkaiser“ vergeblich erhofft hatten; denn sie war *by conscience*, um des Gewissens willen,³⁷ dem gläubigen Christen anbefohlen, nicht erst, aber sicherlich um so dringlicher, als der *secundus a deo* den Vorstellungen entsprach – und bewußt zu entsprechen sich bereitfand, die Tertullian im Blick auf den heidnischen Kaiser, den *constantissimum principum* (Severus) (4,9), aus christlicher Sicht vermittelt hatte. More *communi* – um seine eigenen Worte zu gebrauchen – konnte daher auch dem Kaiser, der auf den fragwürdigen Anspruch der Göttlichkeit verzichtete, das Adorationszeremoniell zugestanden werden, da es seiner *maiestas* gebührte; seinem *numen* gestand die *interpretatio Christiana* die Begnadung durch den wahren Gott zu und nahm es zumindest hin, daß im offiziellen Sprach-

³⁴ *Contra Parm. Donat.* 3, 3 (CSEL 26 p. 75, 10 f.); Arnold Ehrhardt, *Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung: Savigny-Zeitschrift, Romanist. Abt. 72* (1953) 127 ff.; 149.

³⁵ *Veget. epit. rei mil.* 2, 5.

³⁶ Enßlin, *Gottkaiser* (oben Anm. 9) 65 f.

³⁷ Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (New York 1910, repr.), Ch. 20 (vol. 2, p. 227): but among a degenerate people, who viewed the change of masters with the indifference of slaves, the spirit and union of a religious party might assist the popular leader, to whose service, from a principle of conscience, they had devoted their lives and fortunes. – Ch. 20 (vol. 2, p. 223): a prudent magistrate might observe with pleasure the progress of a religion which diffused among the people a pure, benevolent, and universal system of ethics, adapted to every duty and every condition of life; recommended as the will and reason of the Supreme Deity, and enforced by the sanction of eternal rewards or punishments.

gebrauch als *sacrum* bezeichnet wurde, was „des Kaisers“, was „kaiserlich“ war, – daß selbst die *sacrae litterae* als *oracula* veröffentlicht wurden.

Eusebius nimmt daher in der Reihe der Apologeten einen besonderen Platz ein,³⁸ weil er nunmehr, als erster, einen „christlichen“ Kaiser in das gewohnte Schema der Zuordnung weltlicher (säkularer) Herrschaft zum göttlichen Heilsplan einfügen muß. So bleibt für ihn der Kaiser als *ὑπαρχος θεοῦ* der *secundus a deo*,³⁹ der sich nun – allerdings – auch dem Missionsauftrag, den bisher allein die Kirche wahrgenommen hatte, verpflichtet und sich dazu berufen weiß, seine Herrschaft in das *regnum Christi* einzuordnen. Man hat zwar grundsätzlich zwischen dem Anspruch des Kaisers und den Erwartungen der Kirche zu unterscheiden, wenn man den Bemühungen um die Verwirklichung des Gottesreiches, die auf beiden Seiten unternommen werden, das zureichende Verständnis abgewinnen will. Und man wird deshalb nicht außer acht lassen dürfen, daß beide Partner an ihren Erfahrungen erst reifen mußten, um im jeweils gebotenen *aggiornamento* der ihnen in der biblischen Verkündigung anvertrauten Aufgabe gerecht werden zu können.⁴⁰

Am Beispiel der *imperialis maiestas* kann die Problematik verdeutlicht werden. Wenn nämlich die *secunda maiestas* ernstgenommen wird, und wenn die Kirche nicht zögert, den Kaiser als *numen*, als den durch Gottes Gnade zur Herrschaft in *hoc saeculo* berufenen und dadurch „geheiligten“ *vicarius dei* anzuerkennen und zu „adorieren“, mußte sie es hinnehmen – und sie hat sich nur selten dagegen gesträubt –, daß die kaiserliche Majestät sich in der ihr gebührenden sakralen Würde manifestierte. Heidnische Autoren, wie etwa Ammianus Marcellinus, bezeugen, daß nicht nur die Kaiser, sondern auch die hohen Beamten als *praesules* angesprochen wurden, daß ihnen die *infulae* ihres – doch offenbar „priesterlichen“ – Amtes zugedacht waren. Das sind Metaphern, gewiß, aber man hätte sie nicht gewählt, wenn man mit ihnen nicht einem begründeten Anspruch entgegengekommen wäre: *preces nostris fundit altaribus* (Nov. Anth. 1 pr.; 1), hat Anthemius im fünften Jahrhundert erklärt, als ihm ein Bittgesuch vorgelegt wurde. So nahegerückt war das *regnum* dem *sacerdotium* (Nov. Iust. 7, 21), dessen geweihte Repräsentanten, die Bischöfe, sich längst als *antistites* – wie die „priesterlichen“ Wahrer des Rechts – und als *praesules* – wie die im *divinus comitatus* fungierenden Beamten – bezeichnen ließen. Wenn Augustinus die Kaiser daran gemahnt hatte, ihre Majestät dem *famulatus dei* zu verpflichten,⁴¹ so war ihm eben der „sakrale“ Charakter des Kaiseramtes, wie es zu seiner Zeit verstanden wurde, vor Augen, aber seine Warnung hatte nicht zu verhindern vermocht, daß die Kaiser auch von Bischöfen als *pontifices*, als *praesules*, als *ἀρχιερεῖς* tituliert werden.

³⁸ Vgl. J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Darmstadt 1964²) 113 ff. (Das christliche Herrscherbild bei Eusebius von Caesarea).

³⁹ Euseb. h. e. X 4, 15.

⁴⁰ W. Schneemelcher, *Kirche und Staat* (oben Anm. 2) 16 f.

⁴¹ *Si suam potestatem (!) ad dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciant . . .* (civ. d. V 24).

Wir sind von den mittelalterlichen Sakral-Prädikationen ausgegangen und wollten nach dem Ursprung der Vorstellung von einem *sacer imperator*, einem *sacrum imperium*, einer *sacra maiestas* fragen; die Antwort scheint sich nun anzubieten. Der Ursprung ist zweifellos in der Auffassung vom Kaiser als dem *secundus a deo* zu erkennen: wer über alle Menschen – und Götter – erhaben ist, wird der himmlischen Sphäre nahegerückt – und die christliche Deutung muß ihm die Zeichen seiner Erwählung zuerkennen. Sie kann sich dabei gewisser Vorbilder „priesterlichen Königtums“ im Alten Testament bedienen, ist aber doch einerseits an die Offenbarung vom *regnum Christi* gebunden, andererseits der traditionellen Herrschaftsform des römischen Universalreichs verhaftet: *sacer* ist ein Begriff, der während der Dauer des *Imperium Romanum* einem Kaiser weder zgedacht noch von ihm in Anspruch genommen wurde.⁴² Er ist von der Kirche zwar für die „gottgeweihten“ Personen und Institutionen in Anspruch genommen worden, konnte aber erst nach der *Renovatio imperii* auch auf die weltlichen Autoritäten übertragen werden. Erst als vom Papsttum der Anspruch auf Herrschaftsrechte erhoben wurde, mußte die *potestas saecularis* ihren unmittelbar von Gott beagnaden Auftrag ausdrücklich betonen, – und Barbarossa wagte dann den Entschluß, sein Gottesgnadentum so zu deuten, daß ihm damit ein *sacrum imperium* als Herrschaft wie ein *sacrum officium* anvertraut sei. – Die Entwicklung der spätantiken und mittelalterlichen Vorstellung von der *sacra maiestas* konnte hier nur skizziert werden. Die Problematik ist in der Konstantinischen Wende bereits von Eusebius angedeutet. Der Weg zu seinem Verständnis führt über Tertullian.⁴³

⁴² Sehr bemerkenswert ist in dieser Hinsicht das Zeugnis des Iuvenecus (evangel. IV 807 ff): Constantinus . . . , qui solus regum sacri sibi nominis horret inponi pondus (zitiert von Sickel [oben Anm. 10] 387 Anm. 3).

⁴³ Arnold A. T. Ehrhardt hat Eusebius sicher auch im Sinn gehabt, als er bemerkte: „Wer Constantin sagt, ohne zugleich Tertullian zu sehen, kann die Wende nicht begreifen, die sich am Anfang des 4. Jh. vollzog“: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2 (*Die christliche Revolution*), 1959, 153.