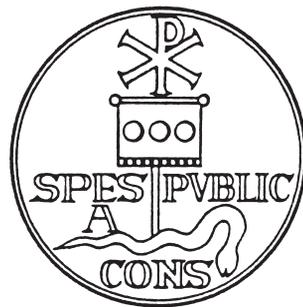


FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN



FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster

in Zusammenarbeit mit

Arnold Angenendt, Volker Honemann, Albrecht Jockenhövel,
Ruth Schmidt-Wiegand, Nikolaus Staubach und Joachim Wollasch

herausgegeben von

GERD ALTHOFF, HAGEN KELLER und CHRISTEL MEIER

43. Band

2009

DE GRUYTER

Redaktion:
Dr. Franz Neiske
Institut für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster
Salzstraße 41
48143 Münster

ISSN 0071-9706

ISSN (Internet) 1613-0812

ISBN 978-3-11-020794-1

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Satz: Dörlemann Satz GmbH & Co. KG, Lemförde

Druck: Mercedes-Druck, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Stein + Lehmann GmbH, Berlin

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.de

Inhaltsverzeichnis

Nikolaus STAUBACH, <i>In hoc signo vinces</i> . Wundererklärung und Wunderkritik im vormodernen Wissensdiskurs	1–52
Markus MÜLKE, <i>Romana religio oder catholica fides?</i> Der Westgotenkönig Leovigild und das arianische Reichskonzil von 580 n. Chr. in Toledo	53–69
Florian HARTMANN, <i>Vitam litteris ni emam, nihil est, quod tribuam</i> . Paulus Diaconus zwischen Langobarden und Franken	71–93
Monika SUCHAN, <i>Der gute Hirte</i> . Religion, Macht und Herrschaft in der Politik der Karolinger- und Ottonenzeit	95–112
Tobias HOFFMANN, <i>Diplomatie in der Krise</i> . Liutprand von Cremona am Hofe Nikephoros II. Phokas	113–178
Knut GÖRICH, <i>Versuch zur Rettung von Kontingenz</i> . Oder: Über Schwierigkeiten beim Schreiben einer Biographie Friedrich Barbarossas	179–197
Gerd ALTHOFF, <i>Otto IV. – Woran scheiterte der welfische Traum vom Kaisertum?</i>	199–214
Stephan WALDHOFF, <i>Synagoga im Sakramentar</i> . Zur <i>revelatio synagogae</i> in der Handschrift 193 der Bibliothèque municipale in Tours (Taf. I–V, Abb. 1–8)	215–270
Andreas BÄSSLER, <i>Wenn der Autor nicht mehr im Bilde ist</i> . Entkopplung von Körper und Rede in proto-emblematischen und emblematischen Sprichwortbildern an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert (Taf. VI–XI, Abb. 9–20)	271–292
Die Chronik des Gallus Anonymus im Kontext zeitgenössischer Narrativität	
Gerd ALTHOFF, <i>Einleitung</i>	293–295
Andrzej PLESZCZYŃSKI, <i>Das Reich und das Verhältnis des Piastenstaates zu ihm im Urteil der Chronik des sogenannten Gallus Anonymus</i>	297–314
Knut GÖRICH, <i>Die deutsch-polnischen Beziehungen im 10. Jahrhundert aus der Sicht sächsischer Quellen</i>	315–325
Zbigniew DALEWSKI, <i>Begräbnis des Herrschers</i> . Ritual und Streit um die Thronfolge in Polen des früheren Mittelalters	327–347

Grischa VERCAMER, Das Bad des Königs – beschreibt Gallus Anonymus ein genuin piastisches/polnisches Ritual? Überlegung zu Ehre und Herrschaftsvorstellung bei den frühen Piasten (Bolesław I. und Bolesław III.) aufgrund des Kapitels 1,13	349–372
Tomasz JASIŃSKI, Die Poetik in der Chronik des Gallus Anonymus	373–391
Jacek BANASZKIEWICZ, Was soll im Juni 978 um die Johannismacht in Aachen geschehen sein?	393–406
Gerd ALTHOFF, Spielregeln und Ironie im Gallus Anonymus	407–415
Wojciech FAŁKOWSKI, The Letter of Bruno of Querfurt to King Henry II	417–438
Anna AURAST, Gäste, Fremde, Feinde. Fremdbilder in der Chronik des Gallus Anonymus	439–452
Daniel BAGI, Gallus Anonymus und die Hartvik-Legende über den Erwerb der Alleinherrschaft von Bolesław III. bzw. Koloman dem Buchkundigen	453–459
Zusammenfassungen der Beiträge in englischer Sprache	461–468
Orts-, Personen- und Sachregister, bearbeitet von Franz Neiske	469–476

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter dieses Bandes

- Prof. Dr. Gerd Althoff, Historisches Seminar der Universität Münster, Domplatz 20–22, 48143 Münster
- Anna Aurast, Universität Hamburg, Historisches Seminar, Von-Melle-Park 6, 20146 Hamburg
- Dr. Andreas Bäessler, Universität Stuttgart, Institut für Literaturwissenschaft, Abteilung für NDL II, Keplerstr. 17, K II, 70174 Stuttgart
- Prof. Dr. Daniel Bagi Historisches Institut, Osteuropäische Geschichte Otto-Behaghel-Str. 10, D-35394 Gießen, Haus D; bzw.: Universität Pécs, Historisches Institut, Abt. f. Mittelalterliche Geschichte, H-7624 Pécs, Rókus u. 2
- Prof. Dr. Jacek Banaszekiewicz, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa
- Dr. hab. Zbigniew Dalewski, The Institute of History, the University of Białystok, Plac Uniwersytecki 1, PL-15-420 Białystok, bzw.: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Rynek Starego Miasta 29/31, PL-00-272 Warszawa
- Prof. Dr. Wojciech Falkowski, Institut of History, Warsaw University, Krakowskie Przedm. 26/28, PL-00-325 Warszawa
- Prof. Dr. Knut Görich, Ludwig-Maximilians-Universität München, Mittelalterliche Geschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Dr. Florian Hartmann, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Geschichtswissenschaft, Abteilung für Mittelalterliche Geschichte, Konviktstr. 11, 53113 Bonn
- Tobias Hoffmann, Historisches Seminar der Universität Münster, Domplatz 20–22, 48143 Münster
- Prof. Dr. Tomasz Jasiński, Instytut Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Św. Marcin 78, PL-61-808 Poznań
- Dr. Markus Mülke, Augustana-Hochschule, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
- Dr. hab. Andrzej Pleszczyński, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Zakład Historii Powszechnej Średniowiecznej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4a, PL-20-031 Lublin
- Prof. Dr. Nikolaus Staubach, Institut für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Salzstraße 41, 48143 Münster
- Dr. Monika Suchan, Universität Konstanz, Fach Geschichte, Postfach 2, 78457 Konstanz
- Grischa Vercamer, Deutsches Historisches Institut Warschau, Palac Karnickich, Aleje Ujazdowskie 39, PL-00-540 Warszawa
- Dr. Stephan Waldhoff, Leibniz-Edition – Arbeitsstelle Potsdam, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Am Neuen Markt 8, 14467 Potsdam

NIKOLAUS STAUBACH

In hoc signo vinces

Wundererklärung und Wunderkritik im vormodernen Wissensdiskurs

I. Konstantinische Wenden, S. 1. – II. Kreuzerscheinung und Kreuzverehrung, S. 5. – III. Das Ende der Wunder, S. 20. – IV. Empirische Wissenschaft und philosophische Skepsis, S. 29. – V. Wunder und historische Tatsachen, S. 44.

I. KONSTANTINISCHE WENDEN

„The approaching conversion of the Roman empire, in the person of its head, was as great an event as any in Christian history. [...] If any event might be said to call for a miracle, it was this; whether to signalize it or to bring it about.“¹ Als John Henry Newman in seinem Essay ‘The miracles of early ecclesiastical history’ (1842/43) neben anderen Beispielen ‘kirchlicher Wunder’ die Kreuzvision Konstantins diskutierte², stand er kurz davor, sein geistliches Amt in der anglikanischen Kirche niederzulegen, um sich für die Konversion zum Katholizismus frei zu machen. Hatte er früher noch die Wunder der nachapostolischen Zeit gegenüber denen der Bibel entschieden abgewertet und ihre Glaubwürdigkeit in Frage gestellt (‘The miracles of Scripture’, 1825/26)³, so verteidigte er sie jetzt als Manifestationen fortdauernden göttlichen Wirkens in der Geschichte. Die beiden Abhandlungen repräsentieren somit zwei theologische Kontroverspositionen, die für die Auseinandersetzung um das Wunder vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert bestimmend gewesen sind. Von Newman schließlich in einem Band zusammengefügt, wurden sie geradezu ein Symbol für die Entwicklung seiner religiösen Überzeugungen und für sein Bemühen um Ausgleich und Harmonisierung konfessioneller Gegensätze⁴.

Newmans Wundertheologie ist der patristischen Tradition verpflichtet und zugleich durch eine aktuelle Frontstellung gegen die rationalistische Wunderkritik geprägt. Indem er die Wunder als angemessene Betätigung göttlichen Zweckhandelns in einem ‘moralischen System’ versteht, das anderen Gesetzen gehorcht als dem der Natur, nimmt er allen monistischen Argumenten der Wunderleugnung ihre Stoßkraft. Andererseits versucht er den Gegensatz zwischen natürlichen und übernatürlichen Ereignissen dadurch zu relativieren, dass er sie auf denselben Urheber zurückführt. Wunder und Naturordnung gehören zwar verschiedenen Systemen an, können jedoch problemlos ineinandergreifen, wenn der göttliche Plan einen solchen Synergismus erfordert. Daher muss man Wunderberichte mit derselben kritischen Methodik prüfen

¹ JOHN HENRY CARDINAL NEWMAN, *Two essays on biblical and on ecclesiastical miracles*, London u. a. 1907, S. 273 f.

² Ebd. S. 95–393, S. 271–286: ‘Appearance of the cross in the sky to Constantine’.

³ Ebd. S. 1–94.

⁴ Vgl. sein ‘Advertisement’ von 1870, ebd. S. vii–viii.

wie jede andere historische Überlieferung: „In proof of miraculous occurrences, we must have recourse to the same kind of evidence as that by which we determine the truth of historical accounts in general.“⁵

Hinsichtlich der miraculösen Begebenheiten, die Konstantins Bekenntnis zum Christentum und seinen Sieg an der Milvischen Brücke bewirkt haben sollen, sah Newman deshalb keinen Grund zum Zweifel, weil sie ihm durch die Berichte des Eusebius und Laktanz sowie durch Andeutungen heidnischer Panegyriker gut bezeugt schienen und sich zudem in ihren heilsgeschichtlichen Konsequenzen als einer göttlichen Intervention nicht unwürdig erwiesen hatten. Allerdings war Newman wohl der letzte prominente Theologe, der den Wundercharakter dieser Konversionsgeschichte ohne Vorbehalt vertreten hat. So konnte der katholische Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs in seiner durch das Jubiläumsjahr 1913 angeregten Untersuchung von ‚Konstantins des Großen Kreuzerscheinung‘ das Wunderproblem mit einer Reihe rhetorischer Fragen erledigen: „Ist es nun glaublich, daß Gott ein großes Naturwunder zu einem mindestens halbabergläubischen Zwecke gewirkt habe? [...] Ist es glaublich, daß Christus erschien und den Gebrauch des Kreuzes nach Art eines Zaubermittels anordnete? [...] Ist es glaublich, daß dieses heiligste Symbol der Religion durch ein göttliches Wunder einem Manne anvertraut wurde, der nie in den vollen Geist dieser Religion eingedrungen ist? [...] Wer nun jene Fragen nicht zu bejahen wagt, wird zur natürlichen Erklärung der Kreuzerscheinung greifen müssen.“⁶

Die antiken Visionsberichte auf natürliche Phänomene zurückzuführen war indes nur eine von mehreren Möglichkeiten der historischen Auseinandersetzung mit der ‚Bekehrung‘ Konstantins des Großen. Jakob Burckhardt hat sich bekanntlich dafür entschieden, sie als reine Erfindung zurückzuweisen und den Kaiser zum genialen und gerade deshalb irreligiösen Machtmenschen zu erklären, der nie ein Konversionserlebnis hatte⁷. Aber auch unter den Historikern, die an der Tatsache festhalten, dass es eine

⁵ Ebd. S. 13.

⁶ HEINRICH SCHRÖRS, Konstantins des Großen Kreuzerscheinung. Eine kritische Untersuchung, Bonn 1913, S. 63–65. – Zum Konstantinsjubiläum 1913 vgl. KURT NOWAK, Der erste christliche Kaiser. Konstantin der Große und das ‚Konstantinische Zeitalter‘ im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte, in: EKKEHARD MÜHLENBERG (Hg.), Die Konstantinische Wende (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 13) Gütersloh 1998, S. 186–233, S. 207 ff.; HEINRICH SCHLANGE-SCHÖNINGEN, „Der Bösewicht im Räuberstaat“. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen, in: ANDREAS GOLTZ – HEINRICH SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Hgg.), Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln u. a. 2008, S. 243 ff.

⁷ Vgl. JAKOB BURCKHARDT, Die Zeit Constantin's des Großen, Leipzig ²1880 (Erstausgabe 1853), S. 347: „Man hat öfter versucht, in das religiöse Bewußtsein Constantin's einzudringen, von den vermuthlichen Übergängen in seinen religiösen Ansichten ein Bild zu entwerfen. Dieß ist eine ganz überflüssige Mühe. In einem genialen Menschen, dem der Ehrgeiz und die Herrschsucht keine ruhige Stunde gönnen, kann von Christenthum und Heidenthum, bewußter Religiosität und Irreligiosität gar nicht die Rede sein; ein solcher ist ganz wesentlich unreligiös.“ Ebd. S. 351: „Das bekannte Wunder aber, welches Euseb und seine Nachschreiber auf dem Zuge gegen Maxentius geschehen lassen, dürfte wohl endlich aus den geschichtlichen Darstellungen wegbleiben, weil es nicht einmal den Werth einer Sage, überhaupt keinen populären Ursprung hat, sondern erst lange hernach von Constantin dem Euseb erzählt und von diesem in absichtlich unklarem Bombast aufgezeichnet worden ist.“ Ebd. S. 334 f.: „Euseb ist [...] der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Alterthums.“ – Vgl. HARTMUT LEPPIN, Konstantin der Große und das Christentum bei Jacob Burckhardt, in: GOLTZ – SCHLANGE-SCHÖNINGEN (wie Anm. 6) S. 263–276.

‘Konstantinische Wende’, einen ‘qualitativen Sprung’ im politischen Programm und den praktischen Maßnahmen des Kaisers gegeben hat, besteht die Neigung, die Frage nach der persönlichen Motivation jener Veränderung und dem Sachgehalt der Wunderzeugnisse auszuklammern. So erklärt Klaus M. Girardet: „Ich will hier schließlich auch nicht [...] die unendlich traktierten, miteinander kaum oder gar nicht vereinbaren Traum- bzw. Visionsberichte des Laktanz und des Eusebius von Caesarea erneut unter dem Gesichtspunkt befragen, ob ein ‘echtes’ Erlebnis dahinter stand und wann und wie es ‘eigentlich’ gewesen sein könnte. [...] Mir scheint vielmehr, daß sich ein anderer – einfacherer – Zugang gewinnen läßt, der es uns erlaubt, ohne den Maßstab anderer ‘Bekehrungen’ und ohne die Kriterien von ‘subjektiver Wahrheit’ und ‘Rechtläubigkeit’ sowie ohne Psychologie, Parapsychologie, Astronomie und die Annahme mirakulöser, womöglich die Naturgesetze entthronender Begebenheiten auszukommen [...]. Ich will mich vielmehr ganz vordergründig auf äußerlich wahrnehmbare, von den Zeitgenossen selber als eindeutig eingeschätzte Indizien für die vollzogene religiöse Neuorientierung des Kaisers beschränken.“⁸

Neben dem durchaus verständlichen Überdruß an fruchtlosen Spekulationen und unbeweisbaren Theorien bleibt es jedoch eine dauernde Herausforderung, die numinosen Umstände von Konstantins religiös-politischem Kurswechsel durch eine „natürliche Erklärung“ aufzuhellen. Die wohl eleganteste Lösung besteht darin, mit Laktanz und gegen Eusebius das Erlebnis des Kaisers auf eine Traumerfahrung zu reduzieren, wie es bereits Otto Seeck mit leicht ironischem Ton vorschlug: „Jedes Kind kennt die Geschichte, wie Constantin im Traum geoffenbart wurde, daß er unter dem Zeichen Christi siegen werde. Für Träume lassen sich nicht die gesetzlichen zwei Zeugen aufbringen, durch deren Mund jede Wahrheit kund wird; die historische Kritik ist ihnen gegenüber machtlos. Doch daß sie in einem Zeitalter hoher religiöser Erregung auch geschichtlich ihre Rolle gespielt haben, kann keinem Zweifel unterliegen.“⁹

Dagegen wollte Schrörs in einer recht gezwungenen Argumentation dem eusebianischen Doppel-Bericht von einer Himmelserscheinung am hellen Tage, deren Bedeutung dem Kaiser dann im Traum offenbart worden sei, den Vorzug geben. Konstantin habe vor der Schlachtentscheidung in extremer psychischer Anspannung nach einem glückverheißenden Vorzeichen des von ihm verehrten Sonnengottes Ausschau gehalten: „Und nun sah er vermittels einer Gesichtssillusion, was er sehen wollte, eine Hilfe und Sieg verheißende Erscheinung. Über der Sonne stand das lichte Kreuz. [...] Aber welche von den beiden Gottheiten war es, die ihm Sieg verleihen wollte, der Sonnengott oder der Christengott? [...] Das war eine innere Verfassung, wie geschaffen für eine abermalige Vision. In einer Nacht, die ihn unter den quälenden Gedanken und Sorgen überraschte, ward sie ihm zuteil, sei es daß sie wieder in der Form einer Illusion, die wirkliche Sinneseindrücke mit phantastischen Vorstellungen verband, sei es

⁸ KLAUS MARTIN GIRARDET, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2006, S. 57 f.

⁹ OTTO SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 1, Stuttgart 1921, S. 127 f. – Vgl. GREGOR WEBER, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike* (Historia Einzelschriften 143) Stuttgart 2000, S. 274–294; ALEXANDER DEMANDT, *Wenn Kaiser träumen – Die Visionen Konstantins des Großen*, in: DERS. – JOSEF ENGEMANN (Hgg.), *Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium [...] zur Landesausstellung Rheinland-Pfalz 2007 ‘Konstantin der Große’*, Trier 2006, S. 49–59.

daß sie in der Form der Halluzination erfolgte, die ohne zugrunde liegende Sinneswahrnehmung Bilder und Laute vorzaubert.“¹⁰

In jüngster Zeit wurden die Wunderberichte des Eusebius bekanntlich wieder ins Interesse der Forschung gerückt, als Peter Weiss aufgrund eigener Erlebnisse mit einer vermeintlich sensationell-neuen Erklärung für das damalige Geschehen aufwartete: Konstantin sei durch die plötzliche Wahrnehmung eines ungewöhnlichen atmosphärischen Lichteffekts fasziniert worden, den er als ein göttliches Zeichen deuten zu müssen glaubte. Seine mit meteorologischen Fotos und Skizzen erläuterte Halo-These hat Weiss in zahlreichen Vorträgen und verschiedenen Aufsätzen der Fachwelt zur Diskussion gestellt¹¹. Er fand damit vielfach Zustimmung¹², stieß aber auch auf Ablehnung – wie Alexander Demandt sich ausdrückte, „ist die Diskrepanz zwischen den Quellentexten und dem, was Constantin am Himmel gesehen haben könnte, [...] derart kraß, daß eine solche Hypothese abenteuerlich wirkt“¹³. Was indes zunächst unbemerkt blieb, war die Tatsache, dass die von Weiss vorgetragene Erklärung keine Originalität beanspruchen kann, sondern bereits seit Beginn des 18. Jahrhunderts lebhaft diskutiert worden ist¹⁴. Hier passt wirklich einmal der vielzitierte Satz von Hermann Heimpel: „Literaturkenntnis schützt vor Neuentdeckungen.“¹⁵

¹⁰ SCHRÖRS (wie Anm. 6) S. 67.

¹¹ PETER WEISS, Die Vision Konstantins, in: Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von Alfred Heuss, hg. von JOCHEN BLEICKEN (Frankfurter Althistorische Studien 13) Kallmünz 1993, S. 143–169; DERS., The vision of Constantine, in: Journal of Roman Archaeology 16, 2003, S. 237–259.

¹² Vgl. das ‘Addendum’ in WEISS, The vision of Constantine (wie Anm. 11) S. 257 ff., sowie T. D. BARNES, Constantine and christianity: Ancient evidence and modern interpretations, in: Zeitschrift für antikes Christentum 2, 1998, S. 274–294, S. 288 f.; CHARLES MATSON ODAHL, Constantine and the Christian Empire, London – New York 2004, S. 320; KLAUS MARTIN GIRARDET, Konstantin und das Christentum: die Jahre der Entscheidung 310–314, in: DEMANDT – ENGEMANN (wie Anm. 9) S. 69–81, S. 72 f.

¹³ ALEXANDER DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaft III.6) München ²2007, S. 83 Anm. 64.

¹⁴ S. dazu unten bei Anm. 152 ff. – Als seinen vermeintlich frühesten Vorläufer machte Weiss namhaft: FRANZ KAMPERS, Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, Leipzig – Berlin 1924, S. 172 f.; vgl. WEISS, Die Vision Konstantins (wie Anm. 11) S. 147 Anm. 9. – Auch seine geistreiche Idee, mit der die Kreuzerscheinung begleitenden $\chi\rho\alpha\phi\eta$ habe Eusebius (Vita Constantini I 28,2) nicht einen Schriftzug, sondern ein Bildsymbol, nämlich einen Siegeskranz gemeint, wurde bereits vor 200 Jahren geäußert, s. unten bei Anm. 163. Dagegen war SCHRÖRS (wie Anm. 6) S. 1 f., S. 27 Anm. 2 und S. 49, die Herkunft dieser Thesen noch durchaus bekannt.

¹⁵ Allerdings ist die einschlägige Literatur in der Tat unüberschaubar; vgl. allein aus den letzten rund hundert Jahren etwa ALOIS KNÖPFLER, Konstantins Kreuzesvision, in: Historisch-politische Blätter 141, 1908, S. 183–199; PIERRE BATIFFOL, Les étapes de la conversion de Constantin, in: Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétiennes 3, 1913, S. 178–188; JOSEPH WILPERT, Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie, in: Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Dritte Vereinschrift für 1913, S. 5–17; SCHRÖRS (wie Anm. 6); KAMPERS (wie Anm. 14) S. 144–173; HENRI GRÉGOIRE, L’étymologie de Labarum, in: Byzantion 4, 1929, S. 477–482; DERS., La vision de Constantin ‘liquidée’, in: Byzantion 14, 1939, S. 341–351; DERS., Die ‘Bekehrung’ Konstantins des Großen, in: HEINRICH KRAFT (Hg.), Konstantin der Große (Wege der Forschung 131) Darmstadt 1974, S. 175–223 (Erstpublikation 1930/31); ANDREAS ALFÖLDI, Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Großen, ebd. S. 224–246 (Erstpublikation 1939); A. H. M. JONES, Constantine and the conversion of Europe, London 1948, bes. S. 79–102 (Halo-These); FRITZ HEILAND, Die astronomische Deutung der Vision Kaiser Konstantins. Sondervortrag im Zeiss-Planetarium, Jena 1948; JEAN GAGÉ, Le ‘signum’ astrologique de Constantin et le millénarisme de ‘Roma aeterna’, in: Revue d’histoire et de philosophie religieuses 31, 1951,

Die Halo-These war entstanden im Kontext allgemeinerer Bestrebungen, aktuelle Erkenntnisse der Naturwissenschaft auf historische Mirakelüberlieferung alter und neuer Zeit anzuwenden. In einen von theologisch-philosophischen und philologisch-quellenkritischen Methoden und Argumenten dominierten komplexen Wunderdiskurs brachte der meteorologische Erklärungsansatz ein neues Element, ohne jedoch die vielfältigen Kontroversen zwischen Reformation, katholischer Apologetik und Aufklärung beilegen zu können. Die besonderen hermeneutischen Anforderungen, die Konstantins Kreuzvision stellte, ließen sie zum Paradigma und Prüfstein für die Methodenentwicklung und Theoriebildung verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen werden. Die Auseinandersetzungen um die Himmelserscheinung sind daher nicht nur Teil der Konstantin-Rezeption, sondern mehr noch Gegenstand der vormodernen Wissenschaftsgeschichte¹⁶.

II. KREUZERSCHEINUNG UND KREUZVEREHRUNG

Das Bild Konstantins im lateinischen Mittelalter war weder homogen noch stabil. Abhängig von einer durch Legende und Fiktion entstellten historischen Überlieferung und beeinflusst durch jeweils wechselnde politische und religiöse Ambitionen und In-

S. 181–223; JACQUES MOREAU, Sur la vision de Constantin, in: *Revue des études anciennes* 55, 1953, S. 307–333; RAMSAY MACMULLEN, Constantine and the miraculous, in: DERS., *Changes in the Roman Empire. Essays in the ordinary*, Princeton, New Jersey 1990, S. 107–116 und 312–316 (Erstpublikation 1968); BARBARA SAYLOR RODGERS, Constantine's pagan vision, in: *Byzantion* 50, 1980, S. 259–278; TIMOTHY D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. – London 1981, bes. S. 42 f. und 305 f. (Halo-These); MARIE-ODILE GREFFE, La vision apollinienne de Constantin à Grand, in: *Annales de l'Est*, 5^e Sér. 35, 1983, S. 49–61; PAUL KERESZTES, The phenomen of Constantine the Great's conversion, in: *Augustinianum* 27, 1987, S. 85–100; MICHAEL DIMAIO, JR. – JÖRN ZEUGE – NATALIA ZOTOV, *Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste signum Dei of Constantine the Great*, in: *Byzantion* 58, 1988, S. 333–360; JOCHEN BLEICKEN, Constantin der Große und die Christen (*Historische Zeitschrift Beiheft* 15) München 1992, bes. S. 23–33; THOMAS GEORGE ELIOTT, The christianity of Constantine the Great, *Scranton* 1996, S. 61–72; OLIVER NICHOLSON, Constantine's vision of the cross, in: *Vigiliae Christianae* 54, 2000, S. 309–323; KLAUS ROSEN, *Cor regum inscrutabile. Eine quellenkritische Untersuchung zur Bekehrung Constantins des Großen*, in: PEDRO BARCELÓ – VEIT ROSENBERGER (Hgg.), *Humanitas. Beiträge zur antiken Kulturgeschichte*, Festschrift Gunther Gottlieb, München 2001, S. 247–281; HENK SINGOR, The Labarum, shield blazons, and Constantine's Caeleste Signum, in: *The representation and perception of Roman imperial power*, hg. von LUKAS DE BLOIS u. a., Amsterdam 2003, S. 481–500; WILLIAM V. HARRIS, Constantine's dream, in: *Klio* 87, 2005, S. 488–494; JAN NICOLAAS BREMMER, The vision of Constantine, in: *Land of dreams: Greek and latin studies in honour of A. H. M. Kessels*, hg. von A. P. M. H. LARDINOIS – M. G. M. VAN DER POEL – V. J. C. HUNINK, Leiden 2006, S. 57–79. – Vgl. auch die Hinweise auf die einschlägige Forschung in der Ausgabe: *Eusebius von Caesarea, De Vita Constantini/ Über das Leben Konstantins*, eingeleitet von BRUNO BLECKMANN, übersetzt und kommentiert von HORST SCHNEIDER (*Fontes Christiani* 83) Turnhout 2007.

¹⁶ Das Konstantin-Jubiläum des Jahres 2006 hat u. a. auch zahlreiche Studien zum Nachleben des Kaisers angeregt; vgl. etwa die Beiträge zur Abteilung 'Rezeption' in: DEMANDT – ENGEMANN (wie Anm. 9) S. 245–297, sowie die Sammelbände KLAUS MARTIN GIRARDET (Hg.), *Kaiser Konstantin der Grosse. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn 2007, und GOLTZ – SCHLANGE-SCHÖNINGEN (wie Anm. 6). – Dass Konstantin im 16. und 17. Jahrhundert neue Aktualität als Symbolgestalt der Gegenreformation und kämpferischer Patron einer bedrängten Kirche und Christenheit erhielt, zeigt KLAUS SCHREINER, „sygzeichen“. Symbolische Kommunikationsmedien in kriegerischen Konflikten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: UTE FREVERT – WOLFGANG BRAUNGART (Hgg.), *Sprachen des Politischen. Medien und Medialität in der Geschichte*, Göttingen 2004, S. 20–94, S. 22–41.

teressen haben die Urteile über den ersten christlichen Kaiser hier stärker als im byzantinischen Osten zwischen Idealisierung und Kritik geschwankt¹⁷. Als tatkräftiger Förderer der Kirche eignete er sich zum Herrschervorbild, mit dem die Päpste ihre Erwartungen an den kaiserlichen Schutzherrn Roms umso entschiedener artikulieren konnten, weil sie sich nach dem Zeugnis der Silvester-Akten und des ‘Constitutum Constantini’ in exklusiver Weise privilegiert fühlen durften¹⁸.

Andererseits ließ der Konflikt zwischen *regnum* und *sacerdotium* im sogenannten Investiturstreit gerade Konstantins Leistungen für die Kirche als problematisch erscheinen. Indem aber seine heilsgeschichtliche Funktion in Frage gestellt wurde, musste auch die Gestalt des Kaisers selbst ins Zwielicht geraten. Die Krise der römisch-kirchlichen Konstantin-Tradition hat wohl niemand so früh und sensibel registriert wie der mit Kirche und Königtum gleichermaßen persönlich verbundene Reichsbischof und Chronist Otto von Freising: Im Urteil mancher Zeitgenossen sei Kaiser Konstantin durch seine Maßnahmen zugunsten der Kirche der Urheber einer Fehlentwicklung gewesen, die schließlich zur Katastrophe führte. Obwohl Otto diese Meinung nicht vorbehaltlos übernehmen wollte, zögerte er doch, sie völlig zu verwerfen¹⁹.

Die von Otto bezeugte Kritik am Reichtum der Kirche, für den man Konstantin verantwortlich machte, ist bekanntlich nicht wieder verstummt. Emblematischen Ausdruck fand sie in der oft und variantenreich wiederholten Legende, dass bei der Gewährung der kirchlichen Privilegien durch den Kaiser eine himmlische oder teuflische Stimme die Worte verkündet habe: ‚Gift ward heute der Kirche eingeflößt‘²⁰. Papst-

¹⁷ Vgl. EUGEN EWIG, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: Historisches Jahrbuch 75, 1956, S. 1–46; WERNER KAEGI, Vom Nachleben Constantins, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 8, 1958, S. 289–326; HERWIG WOLFRAM, Constantin als Vorbild für den Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 68, 1960, S. 226–243; ERNST GÜNTHER GRIMME, Novus Constantinus. Die Gestalt Constantins des Großen in der imperialen Kunst der mittelalterlichen Kaiserzeit, in: Aachener Kunstblätter 22, 1961, S. 7–20; THOMAS GRÜNEWALD, „Constantinus novus“: Zum Constantin-Bild des Mittelalters, in: GIORGIO BONAMENTE – FRANCA FUSCO (Hgg.), Costantino il Grande dall’antichità all’umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, 1, Macerata 1992, S. 461–485; SAMUEL N. C. LIEU, From history to legend and legend to history. The medieval and Byzantine transformation of Constantine’s *Vita*, in: DERS. – DOMINIC MONSERRAT (Hgg.), Constantine. History, historiography and legend, London – New York 1998, S. 136–176; DERS., Constantine in legendary literature, in: NOEL LENSKI (Hg.), The Cambridge companion to the age of Constantine, Cambridge u. a. 2006, S. 298–321; HEIKE JOHANNA MIERAU, Konstantin der Große in der mittelalterlichen Tradition, in: GIRARDET (wie Anm. 16) S. 113–131.

¹⁸ HORST FUHRMANN, Das frühmittelalterliche Papsttum und die Konstantinische Schenkung. Meditationen über ein unausgeführtes Thema, in: I problemi dell’Occidente nel secolo VIII (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo 20) 1, Spoleto 1973, S. 257–292; JOHN COWDREY, Eleventh-century reformers’ views of Constantine, in: LYNDA GARLAND (Hg.), Conformity and non-conformity in Byzantium (= Byzantinische Forschungen 24, 1997) Amsterdam 1997, S. 63–91.

¹⁹ Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, hg. von ADOLF HOFMEISTER (MGH SS rer. Germ. 45) Hannover – Leipzig 1912, Prologus libri quarti, S. 180–183.

²⁰ Vgl. JOHANN JOSEPH IGNAZ VON DÖLLINGER, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Stuttgart 21890, S. 113 ff.; GERHARD LAEHR, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Historische Studien 166) Berlin 1926, S. 172–175; WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, ‘Defecit Ecclesia’. Studien zur Verfallsdece in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 213) Mainz 2006, S. 77–81. – S. auch unten bei Anm. 60 f.

und kirchenkritische Argumente bestimmten auch die publizistische und juristische Diskussion um das ‘Constitutum Constantini’, das man, solange es noch keine ernsthaften Echtheitszweifel gab, als ein unrechtmäßiges, weil reichsschädigendes Zugeständnis des Kaisers betrachtete²¹.

Uneingeschränkt positive Würdigung fand dagegen Konstantins Kreuzverehrung. Allerdings haben dabei die Visions- und Traumerlebnisse des Kaisers, wie man sie aus Rufin und der ‘Historia tripartita’ kannte, stets nur eine Nebenrolle gespielt²². So ist erst in der ‘Legenda aurea’ und den spätmittelalterlichen ‘Flores temporum’ aus der unscheinbaren Formel *In hoc vince* jene Fassung der himmlischen Siegesbotschaft geworden, die sich später als geflügeltes Wort durchsetzen sollte: *In hoc signo vinces*.²³ Nicht die Kreuzerscheinung, sondern die Suche und Auffindung der Kreuzigungsreliquien durch Helena verschaffte dem Kaiser Eintritt in die Liturgie: Als Initiator der Aktion und Empfänger und Hüter der Reliquien profitierte Konstantin von der Aura der durch Legende und kultische Verehrung erhöhten und geheiligten Kaisermutter²⁴. Und durch seine Vermittlung konnten dann die Kreuzreliquien zum Unterpfand des Heils von Kaiser und Reich werden. Dieses bereits von Ambrosius formulierte Motiv einer ‘imperialen Religion’ lässt sich noch in der Kreuzverehrung Kaiser Karls IV. nachweisen²⁵.

Die reformatorische Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts hatte sich bei der Behandlung Konstantins nicht nur mit diesen unterschiedlichen Traditionen auseinanderzusetzen, sondern auch die jüngsten Ergebnisse humanistischer Überlieferungskritik zu berücksichtigen. So war der Kaiser von der Verantwortung für das ‘Constitutum Constantini’ entlastet, seitdem Lorenzo Vallas Fälschungsnachweis durch den

²¹ Vgl. VOLKER LEPPIN, Die Konstantinische Schenkung als Mittel der Papstkritik in Spätmittelalter, Renaissance und Reformation, in: MICHAEL FIEDROWICZ – GERHARD KRIEGER – WINFRID WEBER (Hgg.), Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser, Trier 2006, S. 237–265; JÜRGEN MIETHKE, Die ‘Konstantinische Schenkung’ in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte, in: GOLTZ – SCHLANGE-SCHÖNINGEN (wie Anm. 6) S. 35–108; DERS., Die Konstantinische Schenkung im Verständnis des Mittelalters. Umriss einer Wirkungsgeschichte, in: DEMANDT – ENGEMANN (wie Anm. 9) S. 259–272.

²² Vgl. EWIG (wie Anm. 17) S. 37: „Die Vision hat aber die Bedeutung, die sie für das Kaisertum des Ostens besaß, im Westen nie gewonnen: sie wurde nur als schmückendes Detail in das Bild Constantins aufgenommen.“

²³ Für das lateinische Mittelalter maßgeblich waren Rufins Bearbeitung der Eusebianischen Kirchengeschichte (9,9) sowie die *Historia tripartita* (1,4), dort heißt es übereinstimmend: *In hoc vince*. Von ihnen abhängig sind Frutolf (MGH SS 6) Hannover 1844, S. 111, und Otto von Freising (wie Anm. 19) S. 184, doch haben sie die Variante *In hoc vinces*. Vgl. dagegen Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, hg. von GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, 2 Bde. (Millenio Medievale 6) Florenz 1998, 1, cap. 64, S. 459–470: ‘De inventione sanctae crucis’, S. 463, und *Flores temporum*, in: JOHANN GEORG ECCARD, *Corpus historicum medii aevi*, 2 Bde., Leipzig 1723, 1, Sp. 1551–1640, Sp. 1581: *In hoc signo vinces*.

²⁴ Vgl. STEFAN HEID, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32, 1989, S. 41–71; JAN WILLEM DRIJVERS, Helena Augusta. The mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross (Brill’s Studies in Intellectual History 27) Leiden u. a. 1992; MICHAIL A. BOJCOV, Der Heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius, in: *Frühmittelalterliche Studien* 42, 2008, S. 1–69.

²⁵ HEIKE JOHANNA MIERAU, Karl IV. im Zeichen des ‘wahren’ Kreuzes. Konstantin als Vorbild für einen spätmittelalterlichen Kaiser, in: GOLTZ – SCHLANGE-SCHÖNINGEN (wie Anm. 6) S. 109–138.

Druck allgemeine Verbreitung gefunden hatte²⁶. Zugleich aber mussten nun die Päpste als vermeintliche Urheber und Nutznießer des Machwerks umso stärker kompromittiert erscheinen. Auch lag es jetzt nahe, weitere historische Zeugnisse als unecht zu verdächtigen, wenn ihre Aussagen anstößig erschienen. Vor allem aber hatte sich durch neue Texteditionen der Horizont einschlägiger Quellen gegenüber dem Kenntnisstand der spätmittelalterlichen Chronisten erheblich erweitert. Das große gelehrte Gemeinschaftswerk, das unter der Leitung von Matthias Flacius Illyricus die Jahrhunderte der mittelalterlichen Kirchengeschichte einer Generalrevision unterziehen sollte²⁷, spiegelt diese Situation gerade auch in der Neubewertung Konstantins wider.

Gemäß ihrer systematischen Stoffanordnung nach einem festgelegten Schema von Sachstichworten bringen die 'Magdeburger Zenturien' die Geschichte Konstantins in verschiedenen Zusammenhängen zur Sprache. Für eine Gesamtwürdigung seiner Person gab es in dieser Rubrikenfolge keinen Platz. Dennoch machen die Herausgeber deutlich, dass er die Schlüsselfigur der vierten Zenturie ist. Mit einer originellen Wendung erklären sie ihre Widmung des Bandes an die englische Königin Elisabeth als Rückkehr des 'Britannischen Konstantin' in seine Heimat, wo er seine Nachfolgerin über den guten Zustand der alten Kirche unter seiner Herrschaft unterrichten wolle:

Deberi tuae Maiestati insuper videtur iste labor, quia eam aetatem describit, qua Constantinus ille Magnus habens Imperii Romani potitus de universa Ecclesia Christi optime meritus est aeternumque nomen accepit. Cum enim ille, ut tradunt historiae, in Britannia et ex Britannica stirpe natus sit idque regnum excimia pietate et virtute gubernarit, redit hic Constantinus iam ad te, adferens statum eius Ecclesiae, quae suo tempore totum orbem suo splendore illustravit. [...] Cum autem tua Maiestas omnibus bonis literis sit exulta, non dubitavimus Constantini Britannici Ecclesiasticas res tuae Maiestati incundissimas atque acceptissimas fore, hoc ipso restorationis verae Religionis tempore.²⁸

Um Konstantin in dieser Weise als Vorbild für eine Fürstenreformation empfehlen zu können, musste man vor allem zu zwei problematischen Überlieferungskomplexen Stellung beziehen. Der eine umfasste die Silvesterlegende und das 'Constitutum Constantini': Sie werden im Kapitel 'De politia et gubernatione ecclesiae' detailliert und mit heftigen Ausfällen gegen das Papsttum widerlegt²⁹. Heikler war jedoch die

²⁶ Die von Ulrich von Hutten besorgten Ausgaben erschienen 1518 und 1519; zur Druckgeschichte s. Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, hg. von WOLFRAM SETZ (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 10) Weimar 1976, S. 35–42, und den Index bibliographicus Huttenianus in: Ulrichs von Hutten Schriften, hg. von EDUARD BÖCKING, 1, Leipzig 1859, S. 1*–104*, S. 18*–20*. Ebd. S. 155–161 auch Huttens Widmungsvorrede an Leo X. – Vgl. LEPPIN (wie Anm. 21) S. 255 ff.

²⁷ *Ecclesiastica historia* [...] per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Centuria I–XIII (in 8 Bänden), Basel 1559–1574. – Vgl. ENRICO NORELLI, The authority attributed to the early church in the *Centuries of Magdeburg* and the *Ecclesiastical Annals* of Caesar Baronius, in: IRENA BACKUS (Hg.), *The reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2, Leiden u. a. 1997, S. 745–774; MARTINA HARTMANN, *Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 19) Stuttgart 2001; GÜNTHER KORBEL (Hg.), *Die Magdeburger Centurien*, 2 Bde., Döbel 2007; ARNO MENTZEL-REUTERS – MARTINA HARTMANN (Hgg.), *Catalogus und Centurien. Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 45) Tübingen 2008.

²⁸ *Ecclesiastica historia* (wie Anm. 27) Centuria IV, S. 10.

²⁹ Ebd. Sp. 559–575. Vgl. insbes. Sp. 559: *Quis non miretur insaniam Romanorum pontificum, impudentiam et audaciam, qui seculis inferioribus in commenticio et suppositicio scripto nugati et mentiti sunt, Constantinum Magnum*

Frage, wie man die mit dem Kaiser in Verbindung gebrachten Wunderereignisse zu bewerten habe. Denn hierzu gab es zwar einige theologische Orientierungsmarken, aber kein etabliertes Deutungsmuster.

Das Projekt des Flacius, die Kirchengeschichte nach dem reformatorischen Schrift- und Glaubensprinzip neu zu bearbeiten, konfrontierte seine Mitarbeiter beim Gang durch die Jahrhunderte mit immer neuen Zweifelsfällen aus der reichen *Miracula-* und *Mirabilia-*Tradition und ließ erst allmählich einen Kriterienkatalog zu ihrer Beurteilung entstehen. Grundlage dieser Wundertheologie war die Funktionsbestimmung der Wunder Jesu und seiner Jünger als übernatürliche Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums und Hilfsmittel zur Annahme des Glaubens an das Wort der Verkündigung: *Miracula sunt facta praeter communem naturae cursum aut ordinem testificantia de Messia et eius doctrina.*³⁰ Christus hat die Macht, Wunder zu wirken, der 'wahren Kirche' hinterlassen: *Ecclesia vera habet miracula omnium amplissima, ut Christi curationes [...]. Nec cessat miraculis ornare suam ecclesiam.*³¹ So waren nicht nur die Apostel, sondern auch ihre Schüler mit Wunderkraft ausgezeichnet. Doch handelte es sich dabei stets um eine Ausnahmebegabung, die zudem mit der Zeit, als sich die Lehre des Evangeliums bereits befestigt hatte, allmählich geschwunden ist:

*Per manus Apostolorum edebantur signa ac prodigia multa in populo. Sed tamen non desunt exempla, ubi etiam alii in prima Ecclesia, licet per homines mediate vocati, claruerint dono miraculorum. [...] Veruntamen postea, cum doctrina Evangelii confirmata est, donum miraculorum non subito quidem, sed paulatim evanescere coepit.*³²

Was dagegen bleibt, sind die durch Predigt, Gebet und die Kraft Christi vermittelten 'geistlichen Wunder'³³. Wie der Glaube durch Wunder bestärkt wird, so vermag er auch, wenn er stark genug ist, Wunder zu wirken³⁴.

Von den echten Wundern sind die falschen zu unterscheiden, die durch Teufel und Antichrist zur Irreführung der Menschen bewerkstelligt werden und auf Magie und Illusionskunst beruhen³⁵. Dazu zählen nicht nur die Machenschaften des Papsttums, dessen Verbindung mit dem heidnischen Römerreich man im Tierpaar der Apokalypse symbolisiert sah (Apoc. 13)³⁶, sondern auch die zahllosen Fabeln der späteren Heiligenlegenden:

donasse Papae dominium spirituale supra omnes Ecclesias orbis terrarum et regia insignia et politicum dominium totius Occidentis?

³⁰ Centuria I 1, Sp. 202.

³¹ Ebd. Sp. 178. Vgl. Centuria I 2, Sp. 388 f.

³² Centuria I 2, Sp. 402. Vgl. ebd. Sp. 433: *Nec hoc silentio praetereundum, quod Apostoli nusquam affirmant donum miraculorum, praesertim externorum, omnibus aetatibus aequae fore commune et vulgare. Nam absque dubio voluerunt indicare, confirmata doctrina Evangelii, miracula etiam illa cessatura. Quare cum de ministrorum Ecclesiae officii loquuntur Apostoli, nusquam inter communia ministerii opera recensent facultatem edendi miracula [...]. Sed singulare Dei donum esse docet Paulus 1. Cor. 12. quod non omnibus aequae contingat.*

³³ Centuria I 2, Sp. 434: [...] *per ministerium verbi et preces piorum, virtute Domini nostri Iesu Christi, omnibus temporibus interna hoc est spiritualia fieri miracula, qualia sunt exhibitio Spiritus sancti, eiectio daemoniorum, vivificatio lapsorum, mirabilis protectio et conservatio Ecclesiae, in media cruce liberationes insignes contra diabolium et externos etiam persequentores.*

³⁴ Centuria I 1, Sp. 114: *Pertinent ad verbum etiam miracula, quibus aliqui ut crederent moti sunt.* Ebd. Sp. 121: *Fide miracula perficiuntur.* Centuria I 2, Sp. 339: *Effectus vero orationis [...] impetrare ut Deus edat miracula ad liberandum et confirmandum nos et reprimendum impios.*

³⁵ Centuria I 1, Sp. 202, 205; Centuria I 2, Sp. 429 f.

³⁶ Ebd. Sp. 429.

*Deinde etiam hoc notatu dignum est miracula ab Apostolis edita vera fuisse et seria, et non praestigias aliquas aut res iocosas et ociosas, quales legendarum fabulatores posterioribus seculis finxerunt de sanctis, quod aliquis vaccam mortuam suscitavit, alius aves ad se advolare iusserit et similes nugas.*³⁷

Eine dritte Wunderkategorie bilden jene Prodigien und außergewöhnlichen Naturereignisse, die nicht nur in der Bibel, sondern auch bei paganen und profanen Historikern berichtet worden sind³⁸. Da sie sich als Zeugnisse göttlicher Weltregierung verstehen lassen³⁹, verdienen sie sorgfältig verzeichnet zu werden. So referieren die Zenturiatoren regelmäßig kommentarlos auch solche miraculösen Nachrichten, deren heilsgeschichtliche Bedeutung nicht ohne weiteres ersichtlich ist, wie etwa Dios Beschreibung des Vesuvausbruchs vom Jahr 79⁴⁰.

Für eine kritische Prüfung der Wunder frühkirchlicher Zeit waren diese Klassifizierungsbemühungen naturgemäß nur bedingt tauglich. Wenn die Berichte gut bezeugt schienen und nicht den superstitiösen Missbräuchen der späteren Jahrhunderte Vorschub leisteten, konnte man sie daher auf sich beruhen lassen und dem Urteil des Lesers anheimstellen. So wurde das Regenwunder der christlichen Soldaten im Heer Marc Aurels wegen seines heilsamen Effekts und analoger Hinweise heidnischer Autoren als glaubwürdig betrachtet: *citra controversiam miraculi speciem habet et propter finem utilem non indignum commemoratione est*⁴¹. Starke Zweifel erregte dagegen die Legende von der Märtyrerin Potamiaena, die sich für ihren Wohltäter bei Gott zu verwenden versprach und ihm nach ihrem Tod in einer Traumerscheinung von ihrem Erfolg berichtet haben soll. Man hob hervor, dass schon der Gewährsmann Eusebius sich bei dieser Geschichte auf die Volksüberlieferung berufen hatte⁴². Zudem hielt man aus theologischen Gründen eine solchen Interzession von Heiligen im Jenseits, die ‚nach Neueuerung schmeckt‘⁴³, für fragwürdig. Trotzdem vermied man angesichts der großen Zahl vergleichbarer Fälle eine definitive Ablehnung: *Quantum igitur narrationi huic tribuendum sit, lectoris iudicio relinquimus*.⁴⁴ Schärfer urteilte man jedoch, wenn der Quellenvergleich einen Fälschungsverdacht nahelegte. Da sich in Rufins Eusebius-Übersetzung Wunderberichte fanden, die in dem erst seit kurzem zugänglichen griechischen Originaltext der Kirchengeschichte fehlten⁴⁵, verwarf man sie als lügenhafte Erfindungen: *Fabulis*

³⁷ Ebd. Sp. 433.

³⁸ Centuria I 1, Sp. 379 ff.: *De miraculis et prodigijs*; vgl. Centuria I 2, Sp. 638 ff.; Centuria II, Sp. 240 f.; Centuria III, Sp. 307: *Acciderunt hoc seculo et alia quaedam prodigiosa et horrenda, quorum aliquot ethnici etiam scriptores meminerunt* [...].

³⁹ Centuria I 2, Sp. 638: *Hic vero de aliis rebus, quae hoc aevo acciderunt et memoria dignae sunt, pauca commemorabimus. Sunt enim et ipsa testimonia Dei omnia suo arbitratu gubernantis et impietatem hominum improbantis et punientis.*

⁴⁰ Ebd. Sp. 638–640; vgl. Cassius Dio 66,21–24.

⁴¹ Centuria II, Sp. 239. Als Quellen werden u. a. zitiert Tertullian, Apologeticus 5,6, Eusebius, Historia ecclesiastica 5,5, Cassius Dio 71,8, und Claudian, De VI. consulatu Honorii 339–350.

⁴² Eusebius, Historia ecclesiastica 6,5, in: Eusebius, Werke 2,2: Die Kirchengeschichte, hg. von EDUARD SCHWARTZ – THEODOR MOMMSEN, 2. unveränd. Aufl. von FRIEDHELM WINKELMANN (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. N.F. 6,2) Berlin 1999, S. 530.

⁴³ Centuria III, Sp. 305: *novitatem sapit.*

⁴⁴ Ebd. Sp. 306.

⁴⁵ Rufinus hatte allerdings seinen Bericht über Gregor den Wundertäter deutlich als Einschub gekennzeichnet, Historia ecclesiastica 7,25, vgl. Eusebius, hg. von SCHWARTZ – MOMMSEN (wie Anm. 42) S. 953: *Verum quoniam beati Gregorii historiae textus adtulit mentionem, dignissimum puto tanti viri gesta, quae sub orientali et septentrionis aere cunctorum sermone celebrantur, omissa nescio quo casu, huic narrationi ad memoriam posteritatis inserere.* – Der erste griechische Druck von Eusebs Kirchengeschichte war 1544 in Paris erschienen.

*magis mendacibus ac superstitiosis, quales monachorum finxit ociosum genus, similia sunt quam veris narrationibus.*⁴⁶

Die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte hatte dem Forscherteam des Matthias Flacius genügend Stoff zum Entwurf einer theologischen Wunderhermeneutik geboten. Überzeugt vom Rückgang spektakulärer Wundertätigkeit in nachapostolischer Zeit war man skeptisch gegenüber allen neuartigen Wundertypen und wollte nur eine Kontinuität geistlicher, auf die innere Umwandlung der Gläubigen gerichteter Wunder in der 'wahren Kirche' gelten lassen. Diese wunderkritische Haltung entspricht in gewisser Weise dem Depravationsmodell, das dem Gesamtwerk der Magdeburger Zenturien zugrundeliegt. Sie erklärt, warum man die Umstände der Bekehrung Konstantins und die nicht weniger miraculöse Kreuzauffindungslegende im Rahmen der vierten Zenturie ganz unterschiedlich beurteilt hat.

Die Bearbeiter der Wundergeschichten Konstantins konnten von einer seit den 40er und 50er Jahren des 16. Jahrhunderts erheblich verbreiteten Quellenbasis profitieren. War man zuvor im Wesentlichen auf Eusebs Kirchengeschichte in der lateinischen Fassung Rufins und die 'Historia tripartita' angewiesen⁴⁷, so stand jetzt erstmals die gleichfalls dem Eusebius zugeschriebene 'Vita Constantini' zur Verfügung, die Robert Estienne in griechischer Sprache 1544 in Paris und Wolfgang Musculus in lateinischer Übersetzung 1549 in Basel ediert hatten. Beide Drucke waren Teil von Sammelausgaben griechischer Kirchenhistoriker, die neben Eusebius auch Socrates Scholasticus, Theodoret, Sozomenus, Theodor Lector und Euagrius enthielten. In Basel wurden bald darauf auch die byzantinischen Geschichtsschreiber Nicephorus Xanthopoulos (1553) und Zonaras (1557) gedruckt⁴⁸.

Für die Darstellung von Konstantins Kreuzvision war die Vita Constantini zweifellos die ergiebigste Quelle. Die Ausgabe des aktiven Reformators und Theologen Musculus hat die Magdeburger nicht nur mit diesem Text bekannt gemacht und ihr positives Konstantin-Bild beeinflusst, sondern sie offenbar auch zur Widmung ihres Bandes an die englische Königin angeregt. Denn mit derselben originellen Begründung, Konstantin als Herrschervorbild repatriieren zu wollen, hatte Musculus bereits Elisabeths Vorgänger Edward VI. sein Werk dediziert⁴⁹. Doch behandeln sie die Wun-

⁴⁶ Centuria III, Sp. 306.

⁴⁷ Beide Werke gedruckt in: *Autores historiae ecclesiasticae* [...], hg. von Beatus Rhenanus, Basel 1523, hier benutzt in der zweiten Ausgabe 1528.

⁴⁸ Zu den genannten Drucken vgl. die detaillierten Angaben im Online-Katalog: FRANK HIERONYMUS, *Griechischer Geist aus Basler Pressen. Katalog der frühen griechischen Drucke aus Basel in Text und Bild*, hg. und für das Internet aufbereitet von CHRISTOPH SCHNEIDER – BENEDIKT VÖGELI, Nr. 409, 410, 414, 415 und 270. – Erst nach Abschluss der Magdeburger Zenturien wurde die von Leunclavius wiederentdeckte und ins Lateinische übersetzte Geschichte des Zosimus zugänglich, deren konstantinfeindliche Tendenz späteren Kritikern des Kaisers wie Thomasius und Voltaire (s. unten bei Anm. 91 und 178) willkommene Argumente lieferte: *Zosimi comitis* [...] *Historiae Novae libri VI numquam hactenus editi* [...], hg. von Johannes Leunclavius, Basel o.J. (1576); vgl. SCHNEIDER – VÖGELI Nr. 275.

⁴⁹ *Ecclesiasticae historiae autores* [...], hg. von Wolfgang Musculus, Basel 1549, Vorrede S. 1 (unpag.): *Etenim basee historias eam tibi ob causam, tanquam Britanniae Regi, dedicandas esse iudicarunt [sc. amici], quod Constantinus ille Magnus, felicissimus olim Christianae fidei assertor, cuius vitam et gesta Eusebius hic noster peculiari opere prosequutus est, post obitum patris sui Constantii Britanniam cum primis pacatam reddidit indeque ope coelesti adiutus ad extinguendam impiorum tyrannidem et Christianam religionem asserendam progressus est. Senserunt nimirum remittendum esse in Britanniam primum eius regni vere Christianum moderatorem, cuius exemplar Rex*

der des Konstantinischen Jahrhunderts nicht unkritisch. Vielmehr erlaubt gerade die vielfältigere Überlieferung, zwischen echten und fragwürdigen Zeugnissen zu unterscheiden:

Caeterum ea quae mirabilia hoc seculo accidisse passim apud autores commemorantur, diversi sunt generis. Quaedam enim narrantur ab autoribus qui hoc seculo vixerunt et ea certo comperta habuerunt, quaedam vero ab iis qui seculis inferioribus fuerunt et qui rumores et fabulas postea confictas ex apocryphis hauserunt et historiis superiorum temporum sine iudicio inseruerunt. Huius generis miraculosas narrationes apud Zonaram, Nicephorum, Vincentium et alios posteriores historicos plurimas reperias, quibus baud facile sine suspitione falsitatis fidem adhibeas.⁵⁰

Das Wunder der göttlichen Sieghilfe gegen Maxentius referieren die Zenturiatoren zunächst mit einem längeren wörtlichen Auszug aus der Konstantinsvita: Die Sorge des Kaisers vor der Schlacht und seine Bitte um himmlischen Beistand, die Erscheinung eines Lichtkreuzes über der Sonne am Nachmittagshimmel mit der siegherbeißen Inschrift *In hoc vince*, die nächtliche Traumvision, in der Christus die Anweisung gibt, das Kreuz als Feldzeichen zu benutzen, und schließlich die Anfertigung einer entsprechenden als Labarum bekannten Standarte. Anschließend verweisen sie auf Parallelberichte bei Socrates, Sozomenus und Paulus Diaconus und heben hervor, dass die beiden letztgenannten neben der Darstellung des Eusebius noch eine abweichende Version kennen, in der allein von einer Traumerscheinung die Rede ist: Von einem feurigen Kreuz am Osthimmel und von Engeln, die den erschreckten Kaiser mit der Erklärung *In hoc vince* beruhigen⁵¹.

Offenbar ist den Magdeburgern nicht aufgefallen oder der Erwähnung wert gewesen, dass die zweite Fassung des Wunderberichts auf eine Interpolation zurückgeht, mit der Rufinus seine Übersetzung von Eusebs Kirchengeschichte bereichert hat. Mögliche Konsequenzen aus dem widersprüchlichen Befund werden jedenfalls nicht diskutiert. Stattdessen versucht man, das Himmelsphänomen, für dessen Realität der Kaisers selbst sich eidlich verbürgt haben soll, theologisch korrekt zu deuten – nicht eine Inauguration magischer Praktiken, sondern das Wunder einer spirituellen Umwandlung sei hier von Gott vollzogen worden:

Britanniae et pium et regium ob oculos habeas inque illo non modo terreni principatus imaginem, secundum quam ea quae mundi sunt cum iudicio et iusticia disponas, sed et verae ac purae religionis formas contempleris, ad quarum praescriptum Christianae fidei causam in hoc corrupto postremorum temporum seculo autoritate regia disponas ac dirigas. – Musculus vergleicht dann Konstantin mit dem biblischen König und Kultreformer Josias und stellt beide Edward als Muster der Kirchenförderung vor Augen.

⁵⁰ *Ecclesiastica historia* (wie Anm. 27) Centuria IV, cap. 13 (?De miraculis'), Sp. 1433.

⁵¹ Ebd. Sp. 1434–1436, aus Eusebius, *Vita Constantini* I 27,3–31,2, hg. von BLECKMANN – SCHNEIDER (wie Anm. 15) S. 180–186. Eine Zusammenfassung dieses Berichts bereits in Centuria IV, Sp. 29 f. unter dem Stichwort 'De conversionibus'. – Die Parallelberichte nach Socrates (I 2), Sozomenus (I 3) und Paulus Diaconus, *Historia Romana* lib. XI (d. i. Landulfus Sagax, *Addimenta ad Pauli historiam Romanam*, hg. von HANS DROYSEN [MGH AA 2] Berlin 1879, S. 324), ebd. Sp. 1436. – Während Sozomenus die Visionsschilderungen der Kirchengeschichte Rufins (9,9) und der *Vita Constantini* nebeneinanderstellt, sind in der *Historia Romana* des Landulfus das Sozomenus-Exzerpt der 'Historia tripartita' und Rufin wörtlich ausgeschrieben; vgl. Rufinus, *Historia ecclesiastica* 9,9, in: Eusebius, hg. von SCHWARTZ – MOMMSEN (wie Anm. 42) S. 827/829; Cassiodorus – Epiphanius, *Historia ecclesiastica tripartita* I 4,7–9, hg. von WALTER JACOB – RUDOLF HANSLIK (CSEL 71) Wien 1952, S. 17.

*Monuerat Deus Constantinum per signum crucis et literas additas, IN HOC VINCE, de agnitione et invocatione veri Dei et Domini nostri Iesu Christi, in cuius rei memoriam id signum vexillo inscribi curavit, ut esset tanquam symbolum religionis Christianae, quamobrem Deus non ob superstitiosam hominum opinionem, quasi in eo signo vis inesset, sed propter agnitionem Dei, fidem, invocationem et professionem verae religionis fecit, ut quaedam mirabilia circa id signum acciderent.*⁵²

Während der Wundercharakter von Konstantins Kreuzvision aus reformatorischer Sicht also nicht bezweifelt wird, erregen die gleichfalls im Kapitel 'De miraculis' diskutierten Kreuzauffindungslegenden deutlichen Widerspruch. Nach Sichtung der Quellen erhält die Leichenrede des Ambrosius für Theodosius als früheste Schilderung der Reliquienfunde Helenas den Vorzug gegenüber den Berichten bei Rufin, Socrates, Theodoret, Sozomenus und anderen⁵³. Als bedenklich registriert man dagegen das Schweigen des Zeitgenossen Eusebius, zumal dieser in seiner Konstantinsvita die Taten der Kaisermutter im Heiligen Land eingehend gewürdigt hat⁵⁴. Die einschlägige Notiz in Eusebs Chronik wird zu Recht als spätere Interpolation abgetan. Notgedrungen hält man sich daher an den Text des Ambrosius, den man im Wortlaut zitiert: Helenas Nachforschungen in Jerusalem, die Entdeckung dreier Kreuze und die Identifizierung des gesuchten anhand seines Titulus, die Auffindung der Kreuznägel und ihre Einfügung in Diadem und Pferdezaum als heilbringende Reliquien für den Kaiser⁵⁵.

Obwohl Ambrosius seiner Schilderung bereits eine Warnung vor idolatrischen Missverständnissen beigegeben hat⁵⁶, ist man mit der Geschichte nicht recht zufrieden und beruft sich darauf, dass Erasmus die Rede für pseudepigraphisch erklärt habe: *Verum Erasmus indicat haec scripta non esse Ambrosii. Merito igitur de fide laborat historia.*⁵⁷ Ganz verworfen werden die späteren Ausschmückungen der Legende, etwa dass die Identifizierung des wahren Kreuzes durch ein Heilungswunder oder gar eine Totenerweckung erfolgt sei oder dass Konstantin zum Schutz seiner Hauptstadt ein Kreuzfragment in einer Porphyssäule auf ihrem Forum deponiert habe:

*Cum superstitiosa illa opinio Constantino pio Imperatori haud competat, ut qui mediocriter in doctrina Christiana instructus, noverit non in ligno vim aliquam esse conservandae civitatis, sed si quid fecit, ad memoriam conservandam passionis Domini fecit, relinquatur ea [...] hominibus superstitiosis, qui doctrinae puritate amissa ex antiquitatis vestigiis superstitiosas et idololatrias venerationes fabricarunt, comminiscentes varios et miraculosos eventus.*⁵⁸

Soweit Kreuzsymbole und Kreuzreliquien nicht als Instrument der Bekehrung oder Erinnerungszeichen fungierten, sondern für die Begründung superstitiöser Kulturpraktiken verantwortlich schienen, sind die entsprechenden Wunder der Konstantins-

⁵² Centuria IV, Sp. 1436.

⁵³ Ebd. Sp. 1438 f. – Vgl. Ambrosius, De obitu Theodosii, in: Ders., Opera 7, hg. von OTTO FALLER (CSEL 73) Wien 1955, S. 371–401.

⁵⁴ Eusebius, Vita Constantini III 42–45, hg. von BLECKMANN – SCHNEIDER (wie Anm. 15) S. 360–364.

⁵⁵ Ambrosius (wie Anm. 53) c. 40–50, S. 392–398; vgl. BOJCOV (wie Anm. 24).

⁵⁶ Centuria IV, Sp. 1439: *Invenit ergo titulum, regem adoravit, non lignum utique, quia hic gentilis est error et vanitas impiorum.* Es handelt sich um ein wörtliches, aber nicht als solches gekennzeichnetes Zitat aus Ambrosius (wie Anm. 53) c. 46, S. 395.

⁵⁷ Centuria IV, Sp. 1439. Vgl. ebd. Sp. 302: *Ambrosius, vel quisquis est autor orationis funebris de obitu Theodosii, multa commemorat superstitiosa, de cruce inventa ab Helena, quod sit vexillum divinum ad remedium peccatorum, remedium immortalitatis, sacramentum salutis. Quae certe vebementer contumeliosa sunt in meritum Christi ac pugnant cum fide.*

⁵⁸ Ebd. Sp. 1439 f. Vgl. Sp. 1529: *Plane simili superstitione Constantinus reliquias quasdam de cruce ab Helena reperta Constantinopolim dicitur transtulisse, ut esset eius urbis conservatrix.*

tradition von den Zenturiatoren als *figmenta monastica* abgelehnt worden⁵⁹. Dagegen hat man bereitwillig die mittelalterliche Legende von der ominösen Stimme rezipiert, die Konstantins Maßnahmen zur materiellen Kirchenförderung mit den Worten: *Hodie venenum infusum est Ecclesiae* kommentiert haben soll⁶⁰. Kritiklos werden ihre verschiedenen Versionen angeführt, wobei man sich auf die ‘Flores temporum’ (‘Hermannus Gigas’), die Adelschrift des Felix Hemmerlin und Nauclers Weltchronik beruft⁶¹. Obwohl die Magdeburger die Stellung Konstantins in der Kirche durchaus positiv beurteilten, haben sie es sich also nicht versagt, ihn mit einem Symbol des Niedergangs zu assoziieren, wie es der Tendenz ihrer Geschichtskonzeption entsprach. Die konstantinische Epoche wird damit zu einem Vexierbild, das sich als Wende sowohl zum Guten wie zum Schlechten betrachten lässt.

Der Konstantin der Magdeburger Zenturien hat nicht nur durch die Befreiung von den Legenden und Fiktionen des Silvester-Komplexes sein historisches Profil gewonnen, sondern auch durch die Zuschreibung eines im reformatorischen Sinne theologisch korrekten Umgangs mit dem Kreuz: Während man die Kreuz-Vision des Kaisers als ein spirituelles Bekehrungswunder gelten ließ, wurde die Kreuz-Verehrung als Zeichenmagie und Reliquienkult verdächtigt und aus der Geschichte eliminiert. Eine katholische Antwort darauf enthalten die beiden monumentalen gelehrten Unternehmungen der ‘Gegenreformation’, die ‘Annales ecclesiastici’ des Baronius und die ‘Controversiae’ Bellarmins. Dabei hatte der zur Überwindung des Flacius ins Feld geschickte Historiker Baronius die undankbarere Aufgabe, die längst obsolete Tradition von der Taufe Konstantins durch Silvester zu verteidigen⁶². Für Bellarmin dagegen war der Kaiser ein wertvolles Exempel zur Bestätigung der katholischen Bilderfrömmigkeit und Kreuzverehrung.

In seiner Abhandlung ‘De reliquiis et imaginibus sanctorum’ nimmt das Kreuz wegen des Doppelaspekts als Reliquie (*vera crux Domini*) und als Abbild eine Sonderstellung ein⁶³. Seine Argumente zur Verteidigung der *adoratio Crucis* sind Schriftzeugnisse und die unmittelbaren Äußerungen des göttlichen Willens in Wundern. Dass Christus selbst die Werkzeuge seiner Passion der Verehrung aussetzen wollte, bewei-

⁵⁹ Ebd. Sp. 1440: *Verum haec superstitiosa sunt et hoc seculo non acciderunt et non carent suspicione monastici figmenti.*

⁶⁰ S. oben bei Anm. 20.

⁶¹ Centuria IV, Sp. 1442. Vgl. Flores temporum (wie Anm. 23) Sp. 1582: *Hodie venenum infusum est ecclesiae.* – Felix Hemmerlin, *De nobilitate et rusticitate dialogus*, Straßburg: Johann Prüss (ca. 1500), cap. 26, Bl. 91v: *Sic visa manus est scribens in parietem ecclesie Lateranensis hec verba: Hodie venenum infusus est ecclesie. Et hoc illa die dum Constantinus Magnus imperator in personam Silvestri pape tradidit ecclesie Romane pallacium Lateranensem, urbem Romanam et Italie et occidentalium regionum provincias.* – Johannes Naucerus, *Chronica*, Köln 1579, Vol. II, Generatio XI, S. 504: *Quod vero donante Constantino temporalia Ecclesiae Romanae vox audita refertur huiusmodi: ‘Hodie venenum Ecclesiae est immissum’, non bene quadrat: nam Ecclesia temporalia ante Constantinum habuit. [...] Et si vere vox talis audita est, potuit forte insinuari propter iurisdictionem secularem magis quam ob res, vel forte quod divitiae pariunt superbiam, quod est venenum perniciosum, a quo longe creditur abfuisse b. Silvester.*

⁶² Caesar Baronius, *Annales ecclesiastici*, 3, Rom 1592, hier zitiert nach der Ausgabe Köln 1624, a. 324, Nr. 29–62. Neben der Silvester-Legende benutzt Baronius zum Nachweis der Taufe auch die Akten der fiktiven römischen Synode von 324, ebd. Nr. 122–130. Auf eine Diskussion der Konstantinischen Schenkung will er sich nicht einlassen, gibt aber zu erkennen, dass er sie nach wie vor für plausibel hält, ebd. Nr. 117–119. – Die Kreuzerscheinung behandelt er unter Heranziehung numismatischer und epigraphischer Zeugnisse ebd. a. 312, Nr. 11–74.

⁶³ Robertus Bellarminus, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, 2, Ingolstadt 1601, *Controversia IV: ‘De Ecclesia triumphante’*, lib. II, cap. 26–30, Sp. 1009–1029.

sen die Umstände der Kreuzauffindung, die von übernatürlichem Einfluss zeugen. Die Erhaltung des Kreuzesholzes über drei Jahrhunderte hin ist ebenso wunderbar wie der für die Begründung seines Kults einzig geeignete Zeitpunkt seiner Entdeckung⁶⁴. Noch augenfälligere Wunder (*evidentia miracula*) sind zur Identifizierung des ‘wahren Kreuzes’ unter den drei gleichaussehenden Fundobjekten geschehen: Krankenheilung und Totenerweckung. Schließlich hat Helena nicht aus eigenem Antrieb, sondern durch göttliche Visionen ermahnt ihre Nachforschungen angestellt. Wenn die Magdeburger sie deshalb als abergläubisch geschmäht haben⁶⁵, ist dies ebenso unberechtigt wie ihre Zweifel an den Berichten über die Kreuzauffindung. Dass Erasmus die Leichenrede auf Theodosius dem Ambrosius abgesprochen habe, trifft nicht zu und wäre ohne Angabe von Gründen auch nicht überzeugend: *Dico [...] non esse Erasmus oraculum, cui necessario credi debeat, quando nullam affert rationem.*⁶⁶

Auch dem Abbild des Kreuzes gebührt kultische Verehrung, denn es ist ‚das Zeichen des Menschensohnes am Himmel‘ (Matth. 24,30). Daher hat Konstantin das Kreuz im öffentlichen Raum platziert und ihm durch die Anfertigung des kreuzförmigen Labarum jene Hochachtung gesichert, die man den römischen Feldzeichen schuldig war. Wunder haben ihn dazu motiviert – die für alle sichtbare Himmelserscheinung und seine im Zeichen des Kreuzes errungenen Schlachtensiege⁶⁷.

In umfassenderer Weise als die Protestanten beruft sich Bellarmin auf das Wunder als Ausdruck göttlicher Beglaubigung der ‘wahren Kirche’ und ihrer Lehre⁶⁸. Wunderbeweis und Wunderkritik werden damit zu einem Zentralthema der konfessionellen Auseinandersetzung. So kann die historische Analyse der miraculösen Konstantin-Tradition zugleich über die Legitimität der katholischen Kulturpraxis entscheiden. Dies bedeutet aber auch, dass historische Argumente trotz beanspruchter Objektivität in ihrer Auswahl, Gewichtung und Verwendung dem jeweiligen Parteistandpunkt unterliegen und daher von begrenzter Überzeugungskraft sind.

Dass Bellarmin den ersten christlichen Kaiser zu einem Muster katholischer Kreuzverehrung gemacht hatte, musste für Protestanten eine Herausforderung sein. Dennoch vergingen einige Jahrzehnte, bis es zu einer entsprechenden Erwiderung kam. Der unmittelbare Anlass dazu war durchaus unspektakulär. Im Jahr 1642 edierte der protestantische Genfer Rechtsgelehrte und Polyhistor Jacques Godefroy (Gothof-

⁶⁴ Ebd. Sp. 1014: *Deus eo tempore crucem inveniri voluit, quo tuto poterat coli, nimirum ad initium imperii Constantini; nam si antea reserata fuisset, regnantibus persecutoribus, magis ludibrio quam honore excepta fuisset, si autem diu post tempora Constantini fuisset inventa, fraudata fuisset sancta crux debito honore. Tunc igitur primum divina providentia crucem manifestavit, cum primum potuit coli.*

⁶⁵ Ebd. Sp. 1015; vgl. *Ecclesiastica historia* (wie Anm. 27) Centuria IV, Sp. 458: *mulier superstitiosa.*

⁶⁶ Bellarminus (wie Anm. 63) Sp. 1015. Außerdem hätten die Magdeburger an anderer Stelle die Rede unter den auch von Erasmus als echt anerkannten Werken des Ambrosius aufgeführt; vgl. Centuria IV, Sp. 1153.

⁶⁷ Bellarminus (wie Anm. 63) Sp. 1018–1021. – Der Jesuit Jacob Gretser hat Bellarmins Argumente zur Verehrung des Kreuzes weiter ausgeführt und mit umfangreichem Belegmaterial gestützt; Jacob Gretser, *De cruce Christi tomus primus [...]* in quinque libros distributus, Ingolstadt 1600, lib. I, cap. 62 f., S. 190–203 (Kreuzauffindungsberichte und die Kritik der Magdeburger); cap. 72, S. 226–229 (Konstantins Verehrung der Kreuzreliquien); lib. II, cap. 36–45, S. 412–446 (Konstantins Kreuzvisionen; Labarum und Christusmonogramm; seine Siege im Zeichen des Kreuzes).

⁶⁸ Bellarminus (wie Anm. 63) 2, *Controversia I*, lib. IV: ‘*De notis Ecclesiae*’, cap. 14, Sp. 259–269 (Wunder als Zeichen der Kirche).

redus) erstmals jene Fragmente aus der Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius, die als Exzerpte des Photios – jedoch außerhalb seiner ‘Bibliothek’ – überliefert sind⁶⁹. Einer dieser Texte erwähnt die Kreuzvision Konstantins in einer Fassung, deren Details mit verschiedenen anderen Berichten übereinstimmen, aber in ihrer Gesamtheit keine genaue Parallele haben: In der Maxentius-Schlacht sei ein Lichtkreuz im Osten erschienen, umgeben von einem Bogen aus Sternen, deren Anordnung die Worte der bekannten Verheißung – und zwar in lateinischer Sprache – gebildet hätten.

In seinem Kommentar zu dieser Stelle hat Godefroy alle einschlägigen Vergleichszeugnisse zusammengetragen mit der unausgesprochenen, aber offensichtlichen Tendenz, anhand ihrer Widersprüche das Faktum der Kreuzerscheinung selbst in Zweifel zu ziehen⁷⁰. Seine Hinweise, dass das Wunder bei keinem heidnischen Autor erwähnt und schon von den Zeitgenossen als *fabula* verdächtigt worden sei⁷¹, zielen in die gleiche Richtung. Das eigentliche Novum ist jedoch seine Behauptung, auch Eusebius habe nichts davon gewusst, und die Selbstverständlichkeit, mit der er ohne ein Wort der Begründung die ‘Vita Constantini’ als ein anonymes und apokryphes späteres Werk behandelt⁷².

Obwohl Godefroys trockene Stellensammlung nichts zur Klärung der Quellenfrage beigetragen hat, wurde sie zu einem Meilenstein der Konstantin-Rezeption. Denn jetzt schien es möglich, die idolatrische Kreuzfrömmigkeit mitsamt ihrem miraculösen Ursprung historisch zu erledigen. Einer der ersten, die die neue Situation nutzten, war der als Prediger in Hannover tätige Theologe Nicolaus Baring (1607–1648). In seiner 1645 gedruckten Abhandlung über Konstantins Kreuzvision versucht er zunächst möglichst umfassend die für sein Thema relevante Überlieferung zu präsentieren. Eine erste Zeugnisreihe bieten in chronologischer Folge jene Berichte vom vierten bis zum 15. Jahrhundert, die das himmlische Kreuzzeichen mitsamt der zugehörigen Inschrift erwähnen, eine zweite die weniger expliziten Hinweise auf die Maxentius-Schlacht und ihre Umstände. Epigraphische Zeugnisse für den Gebrauch des Kreuzes bei Konstantin und den Christen seiner Zeit komplettieren die Übersicht⁷³. Im Anschluss daran stellt Baring Schriftbelege zusammen, die die Entwicklung der Kreuzverehrung von

⁶⁹ Iacobus Gothofredus (Hg.), *Philostorgii Cappadocis [...] Ecclesiasticae Historiae libri XII a Photio Patriarcha Constantinopolitano [...] in epitomen contracti*, Genf 1642, hier benutzt in der Ausgabe Lyon 1643 (Titelaufgabe desselben Verlegers Jacques Chouet). – Die Editio princeps der ‘Bibliothek’ des Photios war bereits 1601 von David Hoeschel in Augsburg besorgt worden. Zu Jacques Godefroy (1587–1652) vgl. Jean-Pierre Nicéron, *Mémoires pour servir à l’histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, 43 Bde., Paris 1727–1745, 17, S. 69–77.

⁷⁰ Gothofredus (wie Anm. 69) *Dissertationes in Philostorgium* (getrennt paginiert), S. 16–20 (zu Philostorgius I 6).

⁷¹ Ebd. S. 17 f.: *Quam tamen fabula suspicatos nonnullos jam olim Gelasius Cyzicenus lib. 1. hystor. Concil. Nic. cap. 4. tradit*. Godefroy unterlässt es allerdings zu erwähnen, dass Gelasius von Cyzicus hier ausdrücklich von Nichtchristen spricht; vgl. MIGNE PG 85, Sp. 1204.

⁷² Gothofredus (wie Anm. 69) *Dissertationes*, S. 17: *At de crucis visione Constantino oblata nihil Eusebius libris illis, quod posterius tamen memoriae proditum passim libris de vita Constantini [...]*. – S. auch ebd. S. 273 (zu Philostorgius VII 3): *Sic et auctor vitae Constantini [...], alius omnino ab Eusebio Caesariensi [...]*. Vgl. dazu FRIEDHELM WINKELMANN, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini*, in: *Klio* 40, 1962, S. 187–243, S. 189 ff.

⁷³ Nicolaus Baring, *Dissertatio epistolica de crucis signo a Constantino conspecto*, Hannover 1645, S. 3–31. Zum Autor vgl. KARL LUDWIG GROTEFEND, *Art. Baring, Nikolaus*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, 2, München 1875, S. 66–67.

der frühen Kirche über die scholastische Theologie bis zur katholischen Liturgiepraxis seiner Gegenwart als einen stetigen Verfallsprozess dokumentieren. Während das Kreuz bei den Protestanten seine ursprüngliche Funktion als *adminiculum recordationis* bewahrt habe, sei es in der Papstkirche zum wundertätigen Zeichen geworden und schließlich sogar in den Genuss kultischer Anbetung gelangt, wie sie allein Gott geschuldet werde⁷⁴.

Die konstatierten Missbräuche bestärken Baring in seinen Zweifeln an einer Überlieferung, die ihm durch zahllose Abweichungen und Widersprüche ohnehin verdächtig ist. Hat doch die Kreuzerscheinung jene verhängnisvolle Entwicklung ausgelöst und gefördert: *Ad hanc sane idololatriam stabiliendam hae tales apparitiones aliquid conferre videntur, utpote quae suadeant hoc signum venerari, in hoc spem ponere, in hoc victoria nos de hostibus potituros.*⁷⁵ Umso willkommener ist ihm die These Godefroys, dass die Vita Constantini, das Hauptzeugnis für die Kreuzvision, stets zu Unrecht dem Eusebius zugeschrieben worden sei, und er glaubt sie durch eine ganze Reihe von Indizien untermauern zu können⁷⁶. Denn wenn die Quelle der miraculösen Tradition fragwürdig ist, werden die Wirrnisse der späteren Überlieferung erklärlich: *Haec et plura alia [...] totam illius [historiae] veritatem, si non tollunt, valde tamen apud me quidem labefactant, praesertim si qui primus eam prodidit sub nomine Eusebii supposititius sit scriptor, quod expresse tradit Jacobus Gothofredus.*⁷⁷

Ähnlich wie Baring hat wenige Jahre später der reformierte holländische Theologe Johannes Hoornbeek (1617–1666) die Kreuzerscheinung geleugnet, weil sie zur Rechtfertigung des Bilderkults benutzt wurde⁷⁸. Doch begnügte sich diese theologisch

⁷⁴ Baring (wie Anm. 73) S. 31–41.

⁷⁵ Ebd. S. 41. – Vgl. die treffende Bemerkung von Abbé [Jean-Baptiste] Duvoisin, *Dissertation critique sur la vision de Constantin*, Paris 1774, S. 170: *C'est principalement en haine du culte de la Croix, que plusieurs Protestans se sont déclarés contre la vision de Constantin.*

⁷⁶ Baring (wie Anm. 73) S. 41 f.

⁷⁷ Ebd. S. 46. – Auch der aus Danzig stammende Gelehrte Jacob Oisel (1631–1686), der die meiste Zeit seines Lebens in Holland verbrachte, hat aufgrund der widersprüchlichen Überlieferung Zweifel an der Kreuzerscheinung geäußert; *Jacobus Oiselius, Thesaurus selectorum numismatum antiquorum, cum singulorum succincta descriptione et accurata enarratione*, Amsterdam 1677, S. 463: *Quaerquam si quis accurate conferre velit, quod de signo in aere a Constantino M. [...] viso in litteras retulere, [...] cum omnes rem istam aliter atque aliter narrent nec sibi invicem constent, parum a rei veritate aberraverit, qui totum hoc negotium ad pias veterum fraudes referendum censeat.* – Zu Oisel vgl. Nicéron (wie Anm. 69) 42, S. 385–389. S. auch unten Anm. 87.

⁷⁸ Johannes Hoornbeek, *Examen Bullae Urbani VIII. de cultu imaginum*, in: Ders., *Bullae Urbani VIII. de Jesuitissis, de imaginibus, de festis, una cum scholiis* [...], Utrecht 1653, S. 57–198, S. 181 ff. Hoornbeek beklagt, dass sich der Kreuzgebrauch in der frühen Kirche von der Körpersignierung über die Herstellung von Abbildern bis hin zur Verehrung von Kultobjekten entwickelt habe, und weist der Kreuzvision Konstantins eine Schlüsselrolle in diesem Prozess zu. Niemals habe Christus die Herstellung von Bildern befohlen und damit eine Verheißung verbunden; daher sei die Geschichte eine Erfindung entweder des Kaisers selbst oder derer, die damit den Bilderkult befördern wollten: *Quare existimo totum illud de visione Constantini ejusque somnio merum esse somnium, quod vel confinxerit Constantinus, vel ab aliis excogitatum commendatumque facile arripuerit. [...] Atque ex illorum censeo illa provenisse officina, qui tum temporis novo in Ecclesia exemplo imagines et crucis figuras vehementi studio conabantur omnibus obtrudere. [...] Certe ab hoc tempore et exemplo, renitente quamvis puriori Ecclesia, picturarum religiosarum usum inceperit manifestum est. Atque ad hoc et ejus generis corruptelas alias Constantini tempora et studia [...] permultum contulisse, [...] nemo ignorare potest, qui statum Ecclesiae, qualis ante, vel post et per Constantinum fuit, inter se compararit* (ebd. S. 185 f.). – Zum Verfasser vgl. Nicéron (wie Anm. 69) 33, S. 299–306; Johannes Fr. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, 2 Bde., Brüssel 1739, 2, S. 661–663.

motivierte Quellenkritik mit ihrem negativen Urteil, ohne einen plausiblen Grund für die Entstehung der Wundertradition zu liefern. Eine neue Wendung erhielt die Diskussion dagegen durch einige beiläufige Bemerkungen von Hoornbeeks Landsmann Jacob Tollius (1630–1696), der als Philologe und Mediziner ein wechselhaftes Gelehrten- und Wanderleben führte und bei den Zeitgenossen vor allem durch seine Longinus-Ausgabe bekannt geworden ist⁷⁹. Zur Beschäftigung mit Konstantin wurde er durch den Traktat des Laktanz ‘Über die Todesarten der Verfolger’ angeregt, dessen einzige mittelalterliche Handschrift gerade erst von Baluze wiederentdeckt worden war⁸⁰. Zu den Überraschungen, die der sensationelle Fund bot, gehörte eine von der ‘Vita Constantini’ deutlich abweichende Darstellung des Licinius. So heißt es hier, dass auch er, wie sein Rivale Konstantin, in einer Traumvision die himmlische Anweisung erhielt, sein Heer unter Anrufung Gottes in die Schlacht und zum Sieg zu führen⁸¹.

Tollius zog aus dieser Übereinstimmung den Schluss, dass es sich in beiden Fällen nicht um ein Wunder, sondern um eine Feldherrenlist gehandelt habe, die den Soldaten durch die Verheißung göttlichen Beistands Siegeszuversicht geben sollte. In seinen Anmerkungen zu den entsprechenden Laktanz-Passagen führt er eine ganze Reihe vergleichbarer Strategemata aus der alten Geschichte an⁸²: Sowohl König Numa⁸³ wie auch Scipio Africanus⁸⁴ und Sertorius⁸⁵ haben sich zur Rechtfertigung ihrer Entscheidungen auf exklusive Kontakte zu den Göttern oder göttlichen Wesen berufen. Und in seinem Feldzug gegen die Phokäer, die den delphischen Tempel geplündert hatten, stattete Philipp von Makedonien seine Krieger mit Lorbeerkränzen aus, um sie als heilige Schar des Rächers Apoll erscheinen zu lassen⁸⁶.

Diese wunderkritischen Aperçus waren von Paul Baudri (Baudry) in seine Laktanz-Ausgabe übernommen, aber zugleich mit einem Fragezeichen versehen worden⁸⁷.

⁷⁹ Dionysii Longini de sublimitate commentarius, hg. von Jacobus Tollius, Utrecht 1694. Zu Tollius vgl. Jacques George de Chaupepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, 4 Bde., Amsterdam u. a. 1750–1756, (Bd. 1–3 mit separater Paginierung für jeden Buchstaben!), 4, S. 460–465.

⁸⁰ Paris BN 2627. Die Handschrift wurde im Zuge einer von Colbert zu Akquisitionszwecken veranlassten Durchsicht verschiedener Klosterbibliotheken 1678 in der Abtei Moissac entdeckt und von Étienne Baluze identifiziert und in ihrer Bedeutung gewürdigt. Vgl. die Einleitung zu: Lactance, De la mort des persécuteurs, hg. von J. MOREAU (SC 39) 2 Bde. (durchpaginiert), Paris 1954, 1, S. 73–75. Genaueres zu den Fundumständen bei JEAN ROUGÉ, À propos du manuscrit du ‘De mortibus persecutorum’, in: MICHEL PERRIN – JACQUES FONTAINE (Hgg.), Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e Colloque d’études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976 (Théologie historique 48) Paris 1978, S. 13–23.

⁸¹ Laktanz, De mortibus persecutorum, cap. 46, hg. von MOREAU (wie Anm. 80) 1, S. 129 f.

⁸² Lucii Caecilii Firminiani Lactantii De mortibus persecutorum [...], hg. von Paulus Baudri, Utrecht 1693, S. 267 zu cap. 44 und S. 278 f. zu cap. 46.

⁸³ Plutarch, Numa 4, 8 und 13.

⁸⁴ Polybios 10,4–5; Livius 26,19,3–9.

⁸⁵ Plutarch, Sertorius 11 und 20; Frontinus, Strategemata 1,11,13.

⁸⁶ Justin 8,2,3–4: *Philippus [...] omnes milites coronas laureas sumere iubet, atque ita veluti deo duce in proelium pergit. Phocenses insignibus dei conspectis, conscientia delictorum territi, abiectis armis fugam capessunt poenasque violatae religionis sanguine et caedibus suis pendunt.*

⁸⁷ Baudri (wie Anm. 82). Es handelt sich um eine Ausgabe *cum notis variorum*, wobei der Herausgeber Baudri gelegentlich die Kommentare seiner Kollegen kritisiert. So bemerkt er zu Tollius, S. 279: *Sed unde constat Tollio, neque Constantinum neque Licinium ea vere somniasse quae professi sunt, ut pro meris stratagematibus habenda sint?* – Obwohl Laktanz vom *caeleste signum Dei* nur im Rahmen einer Traumvision spricht, sah der Entdecker Baluze in diesem Zeugnis eine Bestätigung des Berichts der ‘Vita Constantini’ und

Tollius reagierte darauf offenbar gereizt mit einer weiteren Beispiel-Serie zugunsten seiner These, die er bei nächster Gelegenheit, aber an wenig passender Stelle, nämlich in seiner französischen Vorrede zu Boileaus Longinus-Übersetzung unterbrachte:

Monsieur Bandy [...] semble avec raison me reprocher mon incrédulité dans les choses sacrées, où il n'est pas même permis de douter de la vérité de cette sorte de miracles. Mais moy, je tache de m'appliquer à la lecture avec un peu plus de jugement: et trouvant, que le Roy Antigonus successeur d'Alexandre le Grand s'est servy du même stratagème, feignant d'avoir veu au ciel une pentagone, qui est le symbole du salut, avec ces paroles, IN HOC SIGNO VINCES, et qu'il le fit peindre aux boucliers de ses soldats, et gagna ainsi la bataille, [...] j'avouë que je considère tous ces miracles comme des finesse militaires des grands Capitaines.⁸⁸

Tollius hat darauf verzichtet, für die von ihm genannten Beispiele Belegstellen anzugeben – der gebildete Zeitgenosse bedurfte solcher Nachweise nicht. Allerdings sollte seine Nachlässigkeit die gelehrte Welt gerade mit jenem Exempel in die Irre führen, das eine besonders enge Analogie zum Bericht des Laktanz über die Kreuzsignierung von Konstantins Heer aufweist und daher die Neugier am meisten reizen musste. So war Edward Gibbon nicht der einzige, der wertvolle Zeit mit der vergeblichen Suche nach der Quelle für die Kriegslist des Antigonos verbracht hat⁸⁹. Denn die von Tollius referierte Episode ist ein schöner Beweis für die verformende Kraft der Erinnerung bei der Tradierung des Wunderbaren. Zugrunde liegt der Traum des Antiochos Soter, von dem es bei Lukian heißt:

„Das Pentagramm, eines von den geheimen Zeichen, woran die Pythagoräer einander erkennen, wird in ihrer symbolischen Sprache *Hygieia* genannt. [...] Dem Antiochos Soter träumte unmittelbar vor der Schlacht, die er den Galatern liefern sollte, Alexander erscheine ihm und befehle ihm, den Soldaten vor dem Treffen das Wort *hygiaein* zum Losungsworte zu geben: Er gehorchte und erfocht mit diesem Losungswort einen Sieg, der in der Geschichte wenige seinesgleichen hat.“⁹⁰

glaubte daher jetzt Kritiker wie Jacob Oisel (s. oben Anm. 77) zurechtweisen zu können; vgl. die Noten der Ausgabe von Bauldri, S. 97: *Audax enimvero nimium fuit Jacobus Oisilius [...]. Quid enim deinceps verum censebitur, si historiam hanc, quae Lactantii, Publii Optatiani Porphyrii, Eusebii, ac veterum etiam numismatum testimonio nititur, inter fabulas et pias, ut ille ait, veterum fraudes connumerare fas fuerit? Religiosius ista tractanda sunt, et irreligiosa illa temeritas procul abesse debet a pectoribus Christianorum.*

⁸⁸ Tollius (wie Anm. 79) S. 267. Die Aufzählung vergleichbarer Mirabilien wird fortgesetzt vom delphischen Orakel bis zu den Äsopischen Fabeln und den Wundern des Apollonios von Tyana.

⁸⁹ Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, 6 Bde., London 1776–1788, 2, chap. XX, S. 197 Anm. 42. Vergeblich suchten auch Duvoisin (wie Anm. 75) S. 174 Anm. 1, und Samuel Henley, *On the vision of Constantine*, in: G. Gregory, *An history of the Christian church*, 1, London 1795, Appendix S. 511–540, S. 539 f.

⁹⁰ Lucian, *Pro lapsu in salutando* c. 5 und 9; Übersetzung nach: Christoph Martin Wieland, *Lucians von Samosata sämtliche Werke*, 5, Leipzig 1789, S. 236 f. und 240. Die Verformung im Sinne der Tollius-Version setzte bereits früher ein; vgl. Joannes Pierius Valerianus, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentariorum libri LVIII*, Basel 1556, hier benutzte Ausgabe: Frankfurt/M. 1678, lib. 47, cap. 31, S. 599, wo es heißt, Antiochos habe ein Pentagramm auf Feldzeichen und Rüstung der Krieger anbringen lassen und zur Feier des so erfochtenen Sieges eine entsprechende Münze geprägt. – Korrigiert wurde der von Tollius in die Welt gesetzte Irrtum durch den italienischen Benediktiner Jacutius, doch blieben dessen Ausführungen unbeachtet: Matthaeus Jacutius, *Syntagma quo adparentis Magno Constantino crucis historia complexa est universa ac suis ita ab omnibus non priscis modo, quam nuperrimis osoribus vindicata [...]*, Rom 1755, S. 10 und 16; Ders., *Sacra Imp. Caes. Fl. Constantini Magni historia*, Neapel 1768, S. 94 ff.

III. DAS ENDE DER WUNDER

Die Erklärung der Kreuzvision als Kriegslist war der letzte und konsequente Schritt in einem Prozess der Desakralisierung des Konstantinbildes, der sich über längere Zeit nur in verstreuten Einzelbemerkungen historisch-philologischer Kritik artikuliert. Hatte man bereits im Mittelalter die Leistungen des Kaisers für die Kirche wegen ihrer Folgen als problematisch empfunden, so wurden in der protestantischen Forschung und Publizistik immer mehr auch seine Motive verdächtigt und seine persönliche Integrität infrage gestellt. Zwei markante Vertreter der deutschen Frühaufklärung, der unkonventionelle Rechtsgelehrte Christian Thomasius und der theologische Außenseiter Gottfried Arnold fassen an der Schwelle des 18. Jahrhunderts die Argumente dieser Konstantin-Kritik zu einem moralischen und politischen Vernichtungsurteil zusammen.

Thomasius hat der Widerlegung der 'Fabeln über Konstantin und sein Christentum' eine eigene Abhandlung gewidmet⁹¹. Darin mustert er die Taten des Kaisers vom Herrschaftsantritt bis zur Taufe am Lebensende und versucht, das positive Bild des Eusebius und der von ihm abhängigen Quellen durch den Nachweis innerer Widersprüche und die negativen Aussagen der christenfeindlichen Gewährsmänner Zosimus und Julian zu revidieren. Konstantins Hinwendung zum Christentum wird als unaufrecht abgetan; seine Gunsterweise für die Kirche waren ebenso durch Nützlichkeits-erwägungen bestimmt wie manche Konzessionen an die Heiden und haben die bereits damals fortgeschrittene Veräußerlichung von Religion und Frömmigkeit weiter gefördert: *At vero ista sanctitatem Constantini non probant, probant potius, praeter eius prodigalitatem, [...] miserum statum ecclesiae, quod pietas iam tum in extructione templorum et impensis in personas et res sacras, more plusquam gentili, fuerit aestimata.*⁹²

Neben den Beispielen religiöser Heuchelei nennt Thomasius die Verbrechen und Laster des Kaisers: seinen mit der Hinrichtung des Licinius begangenen Eidbruch, die Verwandtenmorde, die selbst bei den Heiden Abscheu erregten⁹³, ferner Ehrgeiz, Habgier und Genusssucht⁹⁴. Ruhmbegierde habe ihn schließlich auch zur Neugründung seiner Hauptstadt im Osten bewegt, wodurch dem Reich schwerer Schaden entstand⁹⁵. Die düstere Bilanz steht in auffälligem Kontrast zu den Rühmungen Konstantins durch seine Lobredner:

⁹¹ Christian Thomasius, *Observatio XXIV: Fabulae de Constantino Magno et potissimum de eius Christianismo*, in: Ders., *Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium tomus I.*, Halle/S. 1700, S. 389–440. – Zum Autor vgl. HERBERT JAUMANN, *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, I: Bio-bibliographisches Repertorium, Berlin – New York 2004, S. 652–654; DERS. – MANFRED BEETZ (Hgg.), *Thomasius im literarischen Feld*, Berlin – New York 2003; HEINER LÜCK (Hg.), *Christian Thomasius (1655–1728). Gelehrter Bürger in Leipzig und Halle (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-Hist. Klasse 81,2)* Stuttgart u. a. 2008; FRANCESCO TOMASONI, *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*, Münster 2009.

⁹² Thomasius (wie Anm. 91) S. 416. Vgl. ebd. S. 399: *Hoc probat, quod gratiam Christianorum Constantinus captaverit, Christianismum eius non probat.*

⁹³ Ebd. S. 399–405.

⁹⁴ Ebd. S. 421–427.

⁹⁵ Ebd. S. 418.

*Cum ergo hactenus dicta satis ostendant et ambitiosum et voluptuosum et avarum fuisse Constantinum, [...] mirandum videtur, qui factum fuerit, ut a scriptoribus Christianis non tantum pro Christiano Imperatore deprædicetur, sed et Apostolis et si quod nomen inter homines sanctius esse potest, si non præferatur, certe æquiparetur.*⁹⁶

Dass in diesem Zusammenhang die Visionsberichte Eusebs als *facta miracula* disqualifiziert werden, kann nicht überraschen – sie gelten nur als Beweis für den Eifer, mit dem die Bischöfe einst Aberglauben im Volk zu verbreiten suchten⁹⁷. Eusebius lüge ungeschickt, indem er sich vom Kaiser unter eidlicher Wahrheitsbeteuerung ein Wunder anvertrauen lasse, dass sich vor den Augen des versammelten Heeres ereignet habe⁹⁸. Auch widerspreche er sich selbst, wenn er andernorts in schamloser Schmeichelei Konstantin als Empfänger regelmäßiger geheimer göttlicher Offenbarungen *per divinam visionem* preise⁹⁹. Zum Dank für die erwiesenen Ehrungen und Wohltaten habe der Klerus bereitwillig die Laster des Herrschers in Tugenden verwandelt¹⁰⁰. Im übrigen sei die Kirche seiner eigenen Zeit, so fügt Thomasius sarkastisch hinzu, der Konstantinischen ähnlicher, als es ihre sonst gern in einem solchen Vergleich sich gefallenden Vertreter wissen wollten – nämlich nicht im guten, sondern im üblen Sinne: *Scilicet hæc iam tum erant corruptissima Christianismi tempora, quibus nostra, quæ alias valde cum Constantinianis, quoad florem Ecclesiae, comparare amant, plane similia sunt ut ovum ovo.*¹⁰¹

Nicht weniger scharf und grundsätzlich als Thomasius hat Gottfried Arnold in seiner ‘Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie’ über die Person Konstantins und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte geurteilt¹⁰². Trotz ihrer unterschiedlichen Gattungszugehörigkeit stimmen die beiden fast gleichzeitig erschienenen Darstellungen so genau überein, dass man eine wechselseitige Abhängigkeit vermuten möchte¹⁰³. Arnold zieht wie Thomasius neben den einschlägigen Quellen in weitestem Umfang die gelehrte Literatur des 17. Jahrhunderts heran, behandelt die Probleme jedoch nicht im Stil einer juristischen Disputation, sondern in narrativer Breite. Grundzug seines voluminösen Werks ist ein eigenbrötlerischer Pietismus, der amtskirchliche

⁹⁶ Ebd. S. 427 f.

⁹⁷ Ebd. S. 395.

⁹⁸ Ebd. S. 394.

⁹⁹ Ebd. S. 428 mit Zitat aus Eusebius, *De laudibus Constantini*, cap. 11, ähnlich ebd. cap. 18; s. Eusebius, *Werke* 1, hg. von IVAR A. HEIKEL (GCS 7) Leipzig 1902: ‘Tricennatsrede an Constantin’, S. 193–259, S. 223 und 259.

¹⁰⁰ Thomasius (wie Anm. 91) S. 432: *Hac vero propensione in episcopos et clerum pronos imperatores, quis vitio vertere vellet clero, si eos pios, Christianos, Apostolicos deprædicaret, etsi parricidas, perfidos, molles, crudeles, avaros.*

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Gottfrid Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Geschichte von Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, 4 Teile, Frankfurt/M. 1699–1700, Teil 1, S. 136–145. – Vgl. HERMANN DÖRRIES, *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Hist. Klasse Folge 3, Nr. 51) Göttingen 1963; DIETRICH BLAUFUSS (Hg.), *Gottfried Arnold (1666–1714). Vorträge anlässlich eines Arbeitsgespräches in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*, Wiesbaden 1995; JAUMANN (wie Anm. 91) S. 47 f.

¹⁰³ Zu den Beziehungen zwischen Aufklärung und Pietismus im allgemeinen und dem Verhältnis von Thomasius zu Arnold im besonderen vgl. WALTER GROSSMANN, *Religious toleration in Germany, 1684–1750*, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 201, Oxford 1982, S. 115–141. Thomasius soll seine Studenten dazu aufgefordert haben, sich Arnolds ‘Kirchen- und Ketzer-Historie’ anzuschaffen, auch wenn sie sich den Preis vom Munde absparen müssten; vgl. MAX FLEISCHMANN, *Christian Thomasius: Leben und Lebenswerk*, Halle/S. 1931, S. 78.

Strukturen und Lehrautoritäten jeder Konfession gleichermaßen ablehnt. Daher verbindet er mit der Herrschaft Konstantins den epochalen Niedergang des Christentums:

So bald [...] die weltlichen dinge mit macht in die kirche mit eindringen, war es um die erste reinigkeit des Christenthums vollends geschehen. Da wolte Constantinus die zwey widerwertigsten dinge vereinigen, Gottes und des Teuffels regiment zusammen setzen, Christus und Belial solten gleichsam mit einander gute freunde werden. Die erste hitze ward nach und nach kalt, die gottseligkeit ward gänzlich verderbet, davon wir noch biß jetzo nichts mehr als schatten und bilder übrig haben, ja auch diese nicht einmal mehr erhalten können. So gar ist der tag Constantini, da er sich soll vor einen Christen bekannt haben, der gottseligkeit betrübt und schmerzlich gewesen.¹⁰⁴

Wenn Konstantins Bekenntnis zum Christentum der Kirche nur Unheil gebracht hat, muss es als eine rein politische Entscheidung ohne innere religiöse Anteilnahme gelten¹⁰⁵. Eine göttliche Mitwirkung bei seiner Bekehrung, wie sie die Tradition von der Kreuzerscheinung voraussetzt, kommt daher für Arnold überhaupt nicht in Frage. Das Zeugnis des Eusebius weist er mit denselben Argumenten wie Thomasius als Grundlage und Rechtfertigung superstitiöser Praktiken zurück: *Womit denn der aberglaube mit den bildern und Heiligthümern trefflich autorisiret worden, dem man hernach so viel krafft zugeschrieben.¹⁰⁶*

Was den Naturrechtslehrer Thomasius und den zum Mystizismus neigenden Kirchenhistoriker Arnold verband, war die gemeinsame Abneigung gegen die lutherische Orthodoxie. In Konstantins pseudochristlichem Kirchenregiment erkannten und verurteilten sie daher die kirchlichen Zustände ihrer Gegenwart. Ihre Kritik an dem ersten christlichen Kaiser war also weniger politisch als religiös motiviert. Heftigen Widerspruch erfuhren sie jedoch von Seiten derer, die die Bekehrung Konstantins als eine von Gott bewirkte Wohltat für die Kirche betrachteten. So legte der junge Mecklenburger Theologe Balthasar Joachim Suhr 1703 in Rostock eine Dissertation vor mit dem programmatischen Titel *Constantinus M[agnus] signo crucis Christi in nubibus viso ad Christianismum inauguratus*¹⁰⁷. Seine engagierten, aber recht unbeholfenen Ausführungen versuchen gegen Thomasius und Arnold die Realität der Kreuzerscheinung und ihren Wundercharakter zu verteidigen, ohne sich mit dem negativen Gesamtporträt des Kaisers auseinanderzusetzen. Das Originellste an der weithin aus älteren Darstellungen kompilierten Dissertation ist ihre Einleitung – Arnold wird der Inkonsequenz bezichtigt, weil er sich in seinem Werk der aktuellen Wundertätigkeit von Schwärmern und Scharlatanen gegenüber aufgeschlossen zeige, aber das für die Geschichte der Kirche so grundlegende alte Wunder ablehne:

¹⁰⁴ Arnold (wie Anm. 102) S. 145.

¹⁰⁵ Ebd. S. 136 f.

¹⁰⁶ Ebd. S. 138.

¹⁰⁷ Balthasar Joachim Suhr, *Constantinus M[agnus] signo crucis Christi in nubibus viso ad Christianismum inauguratus*, Diss. praes. J. Joachim Weidener, Rostock 1703. – Zum Autor vgl. OTTO GROTEFEND, *Mecklenburger in Danzig*, in: *Jahrbücher des Vereins für Mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde* 70, 1905, S. 49–152, S. 127. Suhr beruft sich u. a. auf den Arnold-Kritiker Corvinus; vgl. dazu JÖRG BAUR, *Der traditionale Widerspruch gegen Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte im Werk von Johann Friedrich Corvinus (1701)*, in: HERMANN EHMER (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des Württembergischen Pietismus*. Festschrift für Gerhard Schäfer und Martin Brecht, Göttingen 1998, S. 88–94.

*Quod Cl. Arnoldus de miraculis credat eadem adhuc hodie fieri posse et actu evenisse, hoc non tantum primus rerum omnium catalogus ad partem I. et II. der Kirchen- und Ketzer-Historie docebit [...]. Interea omnis vere credens mirabitur, quae ratio moverit Arnoldum ejusque sectatores, qui miracula inchoantis ut sic loquar Ecclesiae N. T. in suspicionem conjicere dubiaque omnino reddere fuerint conati.*¹⁰⁸

Das hier angesprochene Problem, ob und wie lange sich Gott im Lauf der Kirchengeschichte durch Wunder manifestiert habe, ist in den von der Reformation erreichten Ländern Europas rund zwei Jahrhunderte hindurch immer wieder intensiv diskutiert worden. Die Magdeburger Zenturien begleiten die Zunahme mittelalterlicher Wunderüberlieferung als historischen Verfallsprozess mit entsprechender Skepsis, ohne die Möglichkeit neuer Wunder ganz auszuschließen. Praktische Aktualität erhielt die Frage, seit man das Wunder als Beweis der Rechtgläubigkeit im konfessionellen Wettbewerb einzusetzen begann. So wurde der Exorzismus von den Katholiken zu einem Instrument der Gegenreformation in Deutschland, Frankreich und England gemacht¹⁰⁹. Aber auch nonkonformistische Religionsgruppen wie die Puritaner, Baptisten und Quäker in England haben in verschiedenen Kampagnen durch Heilungswunder ihre Existenz zu rechtfertigen versucht¹¹⁰. Zur Abwehr solcher irritierenden Ansprüche musste man nach Kriterien der Unterscheidung von echten und falschen Wundern suchen: Wie bei anderen außergewöhnlichen, wunderbaren oder monströsen Erscheinungen stellte sich stets die Frage, ob man es mit einer verborgenen Wirkung der Natur, mit Täuschung und Betrug oder mit einem göttlichen Zeichen zu tun habe¹¹¹. Einfacher und wirkungsvoller war es jedoch, einen definitiven Termin für das Ende der Wunder in der Geschichte der Kirche zu fixieren und zu begründen.

¹⁰⁸ Suhr (wie Anm. 107) Vorwort (unpag.).

¹⁰⁹ Vgl. etwa CÉCILE ERNST, Teufelsausreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert, Bern 1972; PHILIP M. SOERGEL, Wondrous in his saints. Counter-Reformation propaganda in Bavaria, Berkeley 1993; ALEXANDRA WALSHAM, Miracles and the Counter-Reformation mission to England, in: *The Historical Journal* 46, 2003, S. 779–815; PHILIPP STENZIG, Die Schule des Teufels. Der Exorzismus in den Glaubenskämpfen der Reformationszeit (Tradition – Reform – Innovation 13) Frankfurt/M. u. a. 2006. – Europaweites Aufsehen erregte es, als Justus Lipsius seine Rückkehr zur katholischen Kirche mit der Publikation aktueller Marienwunder in der Tradition mittelalterlicher Mirakelbücher dokumentierte: Justus Lipsius, *Diva Virgo Hallensis, beneficia eius et miracula, fide atque ordine descripta*, Antwerpen, 1604; Ders., *Diva Virgo Sichemiensis sive Aspricollis, nova eius beneficia et admiranda*, Antwerpen 1605. Eine dritte Sammlung von Marienwundern, die sich in Löwen ereignet hatten, blieb unvollendet und wurde aufgefunden von JEANINE DE LANDTSHEER, *Iusti Lipsi Diva Lovaniensis: an unknown treatise on Louvain's Sedes Sapientiae*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 92, 1997, S. 135–142; DIES., Justus Lipsius's treatises on the Holy Virgin, in: ARIE-JAN GELDERBLOM – JAN L. DE JONG – MARC VAN VAECK (Hgg.), *The Low countries as a crossroads of religious beliefs*, Leiden 2004, S. 65–88.

¹¹⁰ DANIEL PICKERING WALKER, *Unclean spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, London 1981; JANE SHAW, *Miracles in Enlightenment England*, New Haven – London 2006.

¹¹¹ Vgl. JEAN CÉARD, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France (Travaux d'Humanisme et Renaissance 158)* Genf 1977; LORRAINE DASTON – KATHARINE PARK, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750*, Frankfurt/M. 2002 (amerikanische Erstausgabe 1998); PETER G. PLATT (Hg.), *Wonders, marvels, and monsters in early modern culture*, Newark – London 1999; WILLIAM E. BURNS, *An age of wonders. Prodiges, politics and providence in England 1657–1727*, Manchester – New York 2002. – Als ein spätes Erzeugnis der reichen Literatur zur Unterscheidung wahrer und falscher Wunder sei genannt: John Douglas, *The criterion, or miracles examined, with a view to expose the pretensions of Pagans and Papists, to compare the miraculous powers recorded in the New Testament with those said to subsist in later times [...]*, London 1754.

Aus der besonderen Konkurrenzsituation der anglikanischen Kirche erklärt es sich wohl, dass England in der Zeit vom späten 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts eine unübersehbare Fülle theologisch-philosophischer Literatur über das Thema ‘cessation of miracles’ hervorgebracht hat¹¹². Trotz zahlreicher divergierender Meinungen bildete sich schon früh ein gewisser Konsens darüber heraus, das ‘Ende der Wunder’ in die Epoche Konstantins zu verlegen. Man argumentierte, dass Wunder notwendig waren, um die Ausbreitung des Evangeliums in einer feindlichen Umwelt zu befördern. Seit jedoch der Staat den Schutz der Kirche übernommen habe, bedurfte man ihrer nicht mehr, und sie hörten auf: *Since the time of Constantine the Great, that the Christian religion hath bin publikely professed and by godly Emperours maintained, the gift of miracles hath ceased.*¹¹³ Nach dieser Auffassung wäre also Konstantins Kreuzvision, durch die er zum Christentum bekehrt wurde (*ad Christianismum inauguratus*¹¹⁴), gewissermaßen das letzte Wunder der Kirchengeschichte gewesen.

Erst unter dem Eindruck der radikalen Wunderkritik der Deisten sahen sich liberale Anglikaner zu einer Grenzverschiebung genötigt, um zumindest die biblisch bezeugten Wunder Jesu und seiner Apostel zu retten. Dennoch erregte der Theologe Conyers Middleton ungeheures Aufsehen, als er alle frühkirchlichen Wunderberichte der nachapostolischen Zeit für ebenso fragwürdig erklärte wie die mittelalterlichen Heiligenlegenden, die man längst als Produkte papistischen Aberglaubens anzusehen gewohnt war¹¹⁵. Wurde damit doch die Autorität der Kirchenväter erschüttert, die sich – wie Augustinus – vielfach für die Echtheit zeitgenössischer Wunder verbürgt hatten¹¹⁶. Aber auch die Grundlagen des staatskirchlichen Systems waren infrage ge-

¹¹² ROBERT M. BURNS, The great debate on miracles. From Joseph Glanvill to David Hume, Lewisburg u. a. 1981; DANIEL PICKERING WALKER, The cessation of miracles, in: INGRID MERKEL – ALLEN G. DEBUS (Hgg.), Hermeticism and the Renaissance, Washington u. a. 1988, S. 111–124; LORRAINE DASTON, Wunder, Naturgesetze und die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für das Jahr 1991, Göttingen 1992, S. 99–122; DENNIS KAY, Who says „Miracles are past“?: Some Jacobean marvels and the margins of the known, in: PLATT (wie Anm. 111) S. 164–186.

¹¹³ James Mason, The anatomic of soecerie, wherein the wicked impietie of charmers, inchanters, and such like, is discovered and confuted, London 1612, S. 14. – Vgl. Gibbon (wie Anm. 89) 1, chap. XV, S. 570 und Anm. 82: *Since every friend to revelation is persuaded of the reality, and every reasonable man is convinced of the cessation, of miraculous powers, it is evident that there must have been some period in which they were either suddenly or gradually withdrawn from the Christian church. [...] The conversion of Constantine is the aera which is most usually fixed by protestants.*

¹¹⁴ So der Titel der Dissertation von Suhr (wie Anm. 107).

¹¹⁵ Conyers Middleton, A free inquiry into the miraculous powers, which are supposed to have subsisted in the Christian Church, from the earliest ages through several successive centuries, London 1749. Vgl. HELEN L. PARISH, Monks, miracles and magic. Reformation representations of the medieval church, London – New York 2005.

¹¹⁶ MARC VAN UYTFANGHE, La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l’hagiographie dans l’antiquité tardive et le haut moyen âge latin, in: Hagiographie, cultures et sociétés, IVe–XIIe siècles, Paris 1981, S. 205–231; BENEDICTA WARD, Miracles and the medieval mind. Theory, record and event 1000–1215, London 1982. – Für die These vom Ende der Wunder konnte man sich auf Augustinus berufen, De vera religione 25,47, hg. von K.-D. DAUR (CC 32) Turnhout 1962, S. 216 f.: *Cum enim ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne anima semper visibilia quaereret et eorum consuetudine frigeret genus humanum, quorum novitate flagravit.* Bekanntlich hat dieser jedoch später seine Meinung grundlegend revidiert; vgl. Retractiones I 13,7, hg. von ALMUT MUTZENBECHER (CC 57) Turnhout 1984, S. 39: *Non sic accipiendum est quod*

stellt, wenn Konstantins Bekenntnis zum Christentum den Wunderglanz göttlicher Legitimation einbüßte.

Die Bekehrung Konstantins als letztes Wunder der Heilsgeschichte zu verteidigen hatte also erhebliche kirchenpolitische Implikationen. Deutlicher als in der ephemeren Dissertation des theologischen Kandidaten Suhr wurde dies in der Kontroverse, die kein geringerer als John Locke ein Jahrzehnt zuvor mit dem Oxforder Kleriker Jonas Proast austragen musste¹¹⁷. Locke hatte in seinem ‘Brief über Toleranz’ (1689) die Anwendung von staatlichen Zwangsmitteln oder diskriminierenden Maßnahmen gegen die Anhänger nichtchristlicher Religionen und von der Hochkirche abweichender Konfessionen verurteilt, weil das Seelenheil der Menschen allein von der freiwilligen Annahme des wahren Glaubens abhängig sei und nicht durch Gewalt herbeigeführt werden könne¹¹⁸. In einer anonym veröffentlichten Replik wandte Proast dagegen ein, dass die Obrigkeit sehr wohl berechtigt und verpflichtet sei, die ‘wahre Religion’ zu fördern und die Bürger, die oft nur aus Trägheit in ihrem ererbten Glauben verharren, zu einer bewussten und vernünftigen Religionsentscheidung zu nötigen: *I take it to be clear in general, that outward force is neither useless nor needless for the bringing men to do, what the saving of their souls may require of them.*¹¹⁹

Locke antwortete darauf in einem zweiten Brief mit dem Argument, dass die christliche Religion sich durch ihre eigene Kraft und Wahrheit durchgesetzt und auch ohne obrigkeitlichen Schutz überdauert habe: *A religion, that is of God, wants not the assistance of human authority to make it prevail.*¹²⁰ Wer behördlichen Druck zu ihrer Stärkung für nötig halte, müsse auch die angeblichen Wunder der Römischen Kirche als ein geeignetes Überzeugungsmittel akzeptieren¹²¹. Proast ließ sich durch diesen Einwand

dixi, ut nunc in Christi nomine fieri miracula nulla credantur. Nam ego ipse, quando istum ipsum scripsi librum, ad Mediolanensium corpora martyrum in eadem civitate caecum inluminatum fuisse iam noveram et alia nonnulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere nec ea quae cognoscimus enumerare possimus. Eine bis-sig-ironische Antwort auf die Frage nach dem Ende der Wunder verbindet Augustinus im letzten Buch seines Hauptwerks mit der abundanten Aufzählung zeitgenössischer Mirakel, deren Augen- oder Ohrenzeuge er geworden ist: Augustinus, *De civitate Dei* 22, 8, hg. von B. DOMBART – A. KALB (CC 47, 48) Turnhout 1955, S. 815–827.

¹¹⁷ Vgl. MARK GOLDIE, John Locke, Jonas Proast and religious toleration 1688–1692, in: JOHN WALSH – COLIN HAYDON – STEPHEN TAYLOR (Hgg.), *The Church of England, c.1689–c.1833. From toleration to tractarianism*, Cambridge 1993, S. 143–171; ADAM WOLFSON, *Toleration and relativism: The Locke-Proast exchange*, in: *The Review of Politics* 59, 1997, S. 213–231; RICHARD VERNON, *The career of toleration. John Locke, Jonas Proast, and after*, Montreal u. a. 1997; JONATHAN I. ISRAEL, *Spinoza, Locke and the Enlightenment battle for toleration*, in: OLE PETER GRELL – ROY PORTER (Hgg.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge 2000, S. 102–113; JAKOB DE ROOVER – S. N. BALAGANGADHARA, *John Locke, Christian liberty, and the predicament of liberal toleration*, in: *Political Theory* 36, 2008, S. 523–549.

¹¹⁸ John Locke, *A letter concerning toleration*, hier benutzt in der Ausgabe: *The works of John Locke, Esq.*, 3 Bde., London 1740, 2, S. 247–276.

¹¹⁹ Jonas Proast [anonym], *The argument of the ‘Letter concerning toleration’ briefly consider’d and answer’d*, Oxford 1690, S. 12.

¹²⁰ John Locke, *A second letter concerning toleration*, in: Ders., *The works* (wie Anm. 118) S. 277–316, S. 280.

¹²¹ Ebd. S. 289: *If what we are apt to think useful, were thence to be concluded so, we should (I fear) be obliged to believe the miracles, pretended to by the church of Rome. For miracles, we know, were once useful for the promoting true religion and the salvation of souls, which is more than you can say for your political punishments; but yet we must conclude that God thinks them not useful now [...].*

jedoch nicht in Verlegenheit bringen, sondern nutzte ihn als Anregung zu dem dialektischen Kunstgriff, die Notwendigkeit staatlichen Religionszwangs mit der geläufigen These vom ‘Ende der Wunder’ zu beweisen: Das Christentum sei in den ersten drei Jahrhunderten nur durch die Autorität der Wunder mächtig geworden. Indem Gott nach der Bekehrung Konstantins auf dieses Förderinstrument verzichtete, habe er gezeigt, dass er das Schicksal der Kirche fortan der weltlichen Obrigkeit anvertrauen wollte¹²².

Die umfangreiche Abhandlung, die Locke 1692 als ‘Dritten Brief für Toleranz’ publizierte – sie umfasst 200 Druckseiten in Folio – diskutiert das Argument vom ‘Ende der Wunder’ im zehnten und letzten Kapitel¹²³. Locke stellt amüsiert fest, dass er selbst es war, der seinen Gegner auf die Analogie von geistlicher Wunderkraft und staatlicher Zwangsgewalt aufmerksam gemacht hat¹²⁴. Zugleich weist er Schritt für Schritt nach, wie unhaltbar die von Proast daraus entwickelte Geschichtskonstruktion sei. Aus dem Ende der Wunder auf eine göttliche Autorisierung staatlichen Religionszwangs zu schließen lehnt er als unzulässiges Eindringen in die Geheimnisse der Vorsehung ab. Zudem sind Wunder und Gewalt in ihrer Funktionsweise so verschieden, dass sie einander nicht vollwertig und lückenlos ersetzen können. Denn Wunder wirken weder kontinuierlich noch umfassend und enthalten auch keine Sanktionen gegen Zweifler und Ungläubige. Andererseits setzt eine staatliche Glaubenskontrolle voraus, dass die Obrigkeit christlich und orthodox ist und ihre Diener theologische Kompetenz besitzen. Und wenn Gott wirklich Zwangsmittel für nützlich hielte, hätte er auch die Apostel damit ausstatten¹²⁵ oder bereits frühere Kaiser wie Titus und Trajan bekehren können. Vor allem aber sei die Festlegung des Zeitpunkts, an dem die Wunder durch *force* und *political punishments* abgelöst worden seien, rein willkürlich und historisch unhaltbar. Denn die Wunder der nachkonstantinischen Zeit sind genauso glaubwürdig bezeugt wie die des zweiten und dritten Jahrhunderts. Daher müsse man die Zeit der Wunder entweder auf das Wirken der Apostel begrenzen oder über die Bekehrung des ersten christlichen Kaisers hinaus fortsetzen¹²⁶. Jedenfalls können die

¹²² Jonas Proast [anonym], A third letter concerning toleration, in defense of ‘The argument of the letter concerning toleration [...]’, Oxford 1691, S. 5–7; insbes. S. 37: *Considering that those extraordinary means were not withdrawn till by their help Christianity had prevail’d to be receiv’d for the religion of the Empire and to be supported and encouraged by the laws of it, I cannot but think it highly probable, (if we may be allow’d to guess at the counsils of infinite Wisdom) that God was pleas’d to continue them till then, [...] to supply the want of the magistrate’s assistance.*

¹²³ John Locke, A third letter for toleration, to the author of the ‘Third letter concerning toleration’, in: Ders., The works (wie Anm. 118) S. 316–520, bes. S. 465–477.

¹²⁴ Ebd. S. 492: *You must remember, there was not then, in all your scheme, one word of miracles, to supply the place of force. Force alone was mentioned, force alone was necessary, all was laid on force. Nor was it easy to divine, that miracles should be taken in, to mend the defects of your hypothesis, which, in your answer to me, you now have done, and I easily allow it, without holding you to any thing you have said.*

¹²⁵ Dass dies möglich war, zeigt Locke am Beispiel der Bestrafung von Ananias und Saphira, ebd. S. 467.

¹²⁶ Ebd. S. 474: *And so I leave you to dispose of the credit of ecclesiastical writers, as you shall think fit, and by your authority, to establish or invalidate theirs, as you please. But this, I think, is evident, that he, who will build his faith or reasonings upon miracles delivered by church-historians, will find cause to go no farther than the apostles time, or else not to stop at Constantine’s, since the writers after that period, whose word we readily take as unquestionable in other things, speak of miracles in their time with no less assurance than the fathers before the 4th century, and a great part of the miracles of the 2d and 3d centuries stand upon the credit of the writers of the 4th. – Die Passage wird zitiert von Middleton (wie Anm. 115) S. iv–v.*

Wunder nicht als Platzhalter für eine kaiserliche Religionspolitik gelten oder gar zu ihrer Rechtfertigung dienen: *Miracles supplied not the place of force.*¹²⁷

Zwar wird die Kreuzvision Konstantins in der politischen Wundertheologie von Jonas Proast nicht ausdrücklich genannt, doch steht sie unverkennbar am Wendepunkt von der übernatürlich-charismatischen zur staatskirchlichen Epoche der christlichen Religion. Eine noch entschiedener heilsgeschichtliche Akzentuierung erfährt das Ereignis dann im Rahmen der apokalyptischen Spekulation des reformierten französischen Theologen Jacques Abbadie (1654–1727). Neben seinem Wirken als calvinistischer Prediger in Berlin, London und Irland hatte Abbadie apologetische Schriften zur Verteidigung der ‘Wahrheit der christlichen Religion’ gegen Atheisten, Deisten und Socinianer verfasst¹²⁸. In seinem vierbändigen Alterswerk ‘Le triomphe de la providence et de la religion’ versuchte er detailliert nachzuweisen, wie sich die visionären Prophetien der Apokalypse zusammen mit anderen biblischen Weissagungen in der Geschichte des Reiches und der Christenheit von der Zeit des Johannes bis zu den Kreuzzügen erfüllt hätten¹²⁹. Eine umfangreiche Abhandlung am Ende des ersten Bandes untersucht das ‘Himmelszeichen, das Konstantin und seinem Heer beim Zug gegen Maxentius erschienen ist’¹³⁰.

Um seine originelle theologische Erklärung dieser Kreuzvision plausibel zu machen, muss Abbadie sich allerdings zunächst mit jenen Vertretern einer *nouvelle critique*¹³¹ auseinandersetzen, die das Faktum als unhistorisch verwerfen: die ‘Ungläubigen’ (*nos incrédules*)¹³² und die von ihm als ‘Neu-Arianer’ (*les Nouveaux Ariens*)¹³³ bezeichneten Sektierer (wohl Socinianer). Er beruft sich auf den überwältigenden Konsens der Christen aller Völker und Nationen in dieser Frage und hebt besonders die Übereinstimmung zwischen Protestanten und Katholiken hervor, die auch durch den kultischen Missbrauch des Kreuzes in der Römischen Kirche nicht diskreditiert werde¹³⁴. Selbst der Historiker Mézeray, einer der schärfsten Kritiker Konstantins, habe das Ereignis nicht in Frage gestellt¹³⁵. Sein Hauptargument ist jedoch Konstantins öffentliches Bekenntnis zum Kreuz nach dem Sieg über Maxentius, ein unter dem Aspekt politischer Opportunität gewagter Schritt, da Senat und Volk von Rom sich dadurch irritiert fühlen mussten und die noch geringe Zahl der Christen keinen nennenswerten Machtfaktor darstellte: *On ne peut justifier cette conduite qu'en lui donnant pour*

¹²⁷ Locke (wie Anm. 123) S. 470.

¹²⁸ Jacques Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 2 Bde., Rotterdam 1684, vielfach nachgedruckt und übersetzt; ein dritter Band erschien 1689 unter dem Titel ‘*Traité de la divinité de notre seigneur Jésus-Christ*’. – Zum Autor vgl. Nicéron (wie Anm. 69) 33, S. 381–387; Chauffepié (wie Anm. 79) 1, Buchstabe A, S. 16 f.; JAUMANN (wie Anm. 91) S. 1.

¹²⁹ Jacques Abbadie, *Le triomphe de la providence et de la religion, ou l'ouverture des sept sceaux par le Fils de Dieu, où l'on trouvera la première partie de l'Apocalypse clairement expliquée par ce qu'il y a de plus connu dans l'histoire [...]*, 4 Bde., Amsterdam 1723.

¹³⁰ Ebd. 1, S. 529–594 (recte 618; Paginierung springt von S. 574 auf 551 zurück): ‘*Examen plus particulier du Signe céleste qui apparut à Constantin et à son armée, lorsqu'il marchoit contre Maxence*’.

¹³¹ Ebd. S. 550.

¹³² Ebd. S. 553 (recte 577).

¹³³ Ebd. S. 536.

¹³⁴ Ebd. S. 531–535.

¹³⁵ Ebd. S. 562 f.; vgl. François Eudes de Mézeray, *Histoire de France, depuis Faramond jusqu'au règne de Louis le Juste*, Nouvelle édition, 3 Bde., Paris 1685, 1, S. 112.

*motif l'impression qu'avoit fait sur les esprits l'apparition du signe céleste. C'est ici la clef qui déchiffre l'enigme.*¹³⁶

Gebe es also in Bezug auf die Realität der Kreuzerscheinung keinen vernünftigen Zweifel, so sei doch ihre wahre Bedeutung noch nicht enthüllt. Abbadie sieht darin die wörtlich-historische Erfüllung jener gewöhnlich auf das Ende der Zeiten bezogenen Weissagung, die Jesus vor seiner Passion den Jüngern anvertraut und dann bei Caïphas sinngemäß noch einmal wiederholt hat: *Parebit signum Filii hominis in caelo, [...] et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et majestate* (Matth. 24,30; vgl. 26,64)¹³⁷. Christus habe mit seiner Erscheinung, die zugleich 'Mirakel' und 'Orakel' war¹³⁸, eine 'große Revolution' der Heilsgeschichte, nämlich den Wechsel von der Erniedrigung zur Erhöhung seiner Kirche verkündet und Konstantin als ihr Instrument erwählt¹³⁹. Die Zeit aber hat das Orakel gedeutet und bestätigt:

*Le temps est le grand commentateur des oracles, parce que le temps amène les événements qui en sont l'accomplissement. Qu'est-ce que le signe qui apparut à Constantin et à son armée? Un oracle écrit dans les nuées, en caractères de lumière, un oracle que le temps a vérifié. Ne l'avons nous pas vu s'accomplir de la manière la plus sensible et la plus juste cet oracle céleste et lumineux? Où sont les batailles que Constantin a perdues depuis ce temps là? [...] Où sont les défaites de Constantin, depuis qu'il lui fut dit: „Dans ce tu vaincras“?*¹⁴⁰

Wie Jonas Proast hat auch Jacques Abbadie dem ersten christlichen Kaiser einen providentiellen Auftrag für die Kirche zugeschrieben. Während Proast diese heilsgeschichtliche Sendung jedoch gewissermaßen aus einem *argumentum e silentio*, nämlich dem Ende der Wunder herleitete, wird sie von Abbadie mit dem apokalyptischen Zeichen der Wiederkunft Christi verbunden. Beide Spekulationen haben jedoch bei den Zeitgenossen wenig Zustimmung gefunden. Wenn Abbadie mit apologetischen Tiraden den Konsens einer gläubigen Mehrheit beschwor, so stand dies in krassem Widerspruch zu den aktuellen Kontroversen über Mirakelberichte aus Geschichte und Gegenwart. In Wirklichkeit gab es zur Himmelserscheinung des Jahres 312 jetzt keine *communis opinio* mehr, sondern nur Reflexe aus dem Meinungsspektrum jener großen Wunderdiskussion, die wie ein Symbol für die Dialektik des Aufklärungszeitalters die Gegensätze zwischen protestantischer Orthodoxie und katholischem Dogmatismus, liberaler Theologie, empirischer Wissenschaft und philosophischer Skepsis hervortreten ließ.

¹³⁶ Abbadie (wie Anm. 130) S. 559.

¹³⁷ Ebd. S. 591 ff. (recte 615 ff.). Ergänzend zieht er die Prophetenworte Apoc. 1,7 und 6,16 sowie Zach. 12,10 und Is. 53,7 heran. Für seine historische Deutung beruft er sich auf Grotius, der die Stelle Matth. 24,30 ebenso verstanden habe; ebd S. 540. Vgl. Hugo Grotius, *Opera theologica* II 1: *Annotationes in quattuor Evangelia et Acta Apostolorum*, London 1679, S. 233: *Proprie autem illud signum, sive divinae Christi potentiae evidens argumentum, Ecclesiae (quae coelum dicitur) bono editum notari hic arbitror quod Apocal. XIX et XX describitur, destructionem idololatriae Romanae et longam immunitatem Ecclesiae a persecutionibus.*

¹³⁸ Abbadie (wie Anm. 130) S. 551: [...] *phénomène extraordinaire, qu'on débite comme un miracle et comme un oracle tout ensemble.*

¹³⁹ Ebd. S. 530 f.: *Et que fait à cela le signe céleste qui apparut à Constantin? Qu'on le suppose ou non, la grande Révolution n'en sera pas moins vrai que Constantin est l'instrument dont Jésus Christ se sert, tant pour délivrer l'Eglise que pour la marquer du caractère de sa gloire, après l'avoir marquée par ses martyrs du caractère de son abaissement.*

¹⁴⁰ Ebd. S. 581 f. (recte 605 f.).

IV. EMPIRISCHE WISSENSCHAFT UND PHILOSOPHISCHE SKEPSIS

Seit dem späten 17. Jahrhundert zeichnete sich in der Behandlung der Wunderproblematik eine Interessenverschiebung ab: Stärker als das 'Ende der Wunder' bewegten die Gemüter fortan die Grundsatzfragen nach Möglichkeit, Funktion und Erkennbarkeit miraculösen Geschehens. Angeregt und herausgefordert wurde diese theoretische Reflexion durch eine okkulte Wunderpraxis, die sich in immer neuen Nachrichten von übernatürlichen religiösen Erfahrungen und Ereignissen Popularität verschaffte. Doch gelangten die gelehrten Wunderdiskurse trotz enormer literarischer Produktion nicht eigentlich über Aporien und Trivialfeststellungen hinaus.

Definierte man das Wunder als einen von Gott zur Beglaubigung seiner Offenbarung vorgenommenen Eingriff in den regulären Gang der Natur, dann stellte sich die Frage, wie man ein solches Durchbrechen der Schöpfungsordnung sicher konstatieren und echte von falschen Wundern unterscheiden könne. Dass dies wegen der noch unvollkommenen Kenntnis der Naturgesetze gar nicht möglich sei, wurde gerade von prominenten Vertretern der Empirie geltend gemacht¹⁴¹. Dagegen führte der u. a. auch von Locke vorgeschlagene Ausweg, das fragliche Geschehen aus seinem funktionalen Kontext zu beurteilen, in einen Zirkelschluss: Die Wunder Jesu beglaubigen die Wahrheit seiner Lehre, und seine Lehre lässt die Wunder glaubwürdig erscheinen¹⁴². Und wenn schließlich David Hume eine angemessene Relation zwischen der Qualität der Bezeugung eines außergewöhnlichen Ereignisses und dem Grad seiner Unwahrscheinlichkeit postulierte, so lief dies auf den Sophismus hinaus, dass ein aller menschlichen Erfahrung widersprechendes Wunder nicht plausibel gemacht werden kann¹⁴³. Den wohl überzeugendsten Ansatz zu einer rationalen Lösung des Wunderproblems hat Spinoza im sechsten Kapitel seines theologisch-politischen Traktats entworfen: Gottes Wirken bewegt sich auch dort in den Bahnen der von ihm gesetzten Ordnung, wo die menschliche Wahrnehmung eine regelwidrige Intervention zu erkennen glaubt. Wunder sind daher definitionsgemäß – d. h. als Suspendierung der Naturgesetze – unmöglich¹⁴⁴.

¹⁴¹ Vgl. zum folgenden insbesondere BURNS (wie Anm. 112).

¹⁴² Ebd. S. 49 ff., 65–69, 96f; LORRAINE DASTON, Wunder, Beweise, Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt/M. 2001, S. 59–62. – Für Locke ist das Wunder ein notwendiges Beglaubigungsmittel der göttlichen Offenbarung, doch verzichtet er auf einen absoluten Echtheitsnachweis, indem er es von der Wahrnehmung des Betrachters oder Hörers abhängig macht und lediglich zwei Kriterien unterwirft: Das als wunderbar empfundene Ereignis muss der Würde göttlicher Wahrheiten und den Prinzipien natürlicher Religion und Moral entsprechen und darf nicht durch Zeichen größerer Macht widerlegt werden; vgl. John Locke, A discourse of miracles, in: Ders., The works (wie Anm. 118) 3, S. 469–473. – Pascal, der in der eigenen Familie ein spektakuläres Heilungswunder erlebt hatte, setzt sich explizit mit dem Zirkelargument auseinander; s. Ders., Pensées, hg. von CHARLES-MARC DES GRANGES, Paris 1961 (Text der Édition Brunschvicg), Nr. 803, S. 297: *Les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles. Il y a de faux et de vrais. Il faut une marque pour les connaître; autrement, ils seraient inutiles. Or, ils ne sont pas inutiles, et sont au contraire fondement.* Ebd. Nr. 843, S. 309: *Il faut juger de la doctrine par les miracles, il faut juger des miracles par la doctrine. Tout cela est vrai, mais cela ne se contredit pas. Car il faut distinguer les temps.*

¹⁴³ David Hume, An inquiry concerning human understanding, section 10: Of miracles, in: Ders., The philosophical works, 4 Bde., Edinburgh 1826, 4, S. 127–154; vgl. BURNS (wie Anm. 112) S. 131–246.

¹⁴⁴ Benedictus de Spinoza, Tractatus theologico-politicus, cap 6: De miraculis, in: Ders., Opera quotquot reperta sunt, hg. von JOHANNES VAN VLOTEN – J. P. N. LAND, 4 Bde., Den Haag ³1914, 2, S. 156–171.

Während die protestantische Orthodoxie Spinozas Schriften als atheistisch verurteilte, wurden sie von den englischen Deisten ebenso rezipiert wie von den Aufklärern in Frankreich und Deutschland. Dabei haben ihre Anregungen in ganz verschiedener Weise auf die Wunderdiskussion eingewirkt: Neben einer die Phänomene mit wissenschaftlicher Offenheit untersuchenden Tradition kritischer Empirie ist ihr auch der radikal wunder- und religionsfeindliche dogmatische Skeptizismus eines Holbach oder Voltaire verpflichtet¹⁴⁵.

Ein Repräsentant der ersten Richtung war der gelehrte Mythenforscher und komparatistische Kulturhistoriker Nicolas Fréret (1688–1749)¹⁴⁶, langjähriges und hochangesehenes Mitglied der 'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'. Er wurde durch seine religionsgeschichtlichen Interessen zur Beschäftigung mit den Wunderberichten der antiken Literatur angeregt und bemühte sich um eine Klassifizierung und rationale Erklärung für die zahllosen dort geschilderten Prodigien¹⁴⁷. Zunächst schied er solche Vorkommnisse als fiktiv aus, die nach der traditionellen Wundertheorie eine übernatürliche Ursache voraussetzten. Denn wenn man annehmen müsste – so argumentiert er mit ironieverdächtigem Ernst – dass Gott die Heiden auf Rechnung des Teufels in ihrem Irrtum durch Taten bestärkt habe, wie er selbst sie zur Beglaubigung der Wahrheit vollbringe, ginge seinen Wundern jede Beweiskraft für die wahre Religion verloren¹⁴⁸. In Wirklichkeit sei dabei Priestertrug im Spiel gewesen, mit dem das abergläubische Volk beeindruckt werden sollte¹⁴⁹.

Eine andere Klasse von Wundern führt Fréret auf ungewöhnliche Naturphänomene zurück, die gleichfalls geeignet waren, die unwissende Menge zu erschrecken, und die von den Herrschenden für ihre politischen Zwecke benutzt werden konnten. Die Reihe solcher Erklärungen umfasst verschiedene vulkanische und meteorologi-

¹⁴⁵ Vgl. RICHARD R. POPKIN, The Deist challenge, in: OLE PETER GRELL – JONATHAN I. ISRAEL – NICHOLAS TYACKE (Hgg.), From persecution to toleration. The Glorious Revolution and religion in England, Oxford 1991, S. 195–215; JAMES A. HERRICK, The radical rhetoric of the English Deists. The discourse of skepticism, 1680–1750, Columbia, South Carolina 1997; JONATHAN I. ISRAEL, Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650–1750, Oxford 2001, S. 218–229; DERS., Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670–1752, Oxford 2006, S. 135–163; RICHARD H. POPKIN – MARK GOLDIE, Scepticism, priestcraft, and toleration, in: MARK GOLDIE – ROBERT WOKLER (Hgg.), The Cambridge history of eighteenth-century political thought, Cambridge 2006, S. 79–109, S. 83 ff.

¹⁴⁶ Vgl. OTTO GRUPPE, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit (W. H. ROSCHER, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 4. Supplementband) Leipzig 1921, S. 69–72; RENÉE SIMON, Nicolas Fréret académicien, 1688–1749 (Studies on Voltaire and the eighteenth century 17) Genf 1961; BURTON FELDMANN – ROBERT D. RICHARDSON, The rise of modern mythology, 1680–1860, Bloomington – London 1972, S. 93–98; JAUMANN (wie Anm. 91) S. 278 f.

¹⁴⁷ Nicolas Fréret, Réflexions sur les prodiges rapportés dans les anciens, in: Ders., Œuvres complètes, 20 Bde., Paris 1796, Bd 1, S. 157–214 (Erstpublikation 1717).

¹⁴⁸ Ebd. S. 157 f.: *Dans la première [classe] je comprends ces miracles du paganisme, que l'on ne peut expliquer sans recourir à une cause surnaturelle, c'est-à-dire, sans supposer que dieu a bien voulu faire des miracles pour le compte du diable, et par conséquent employer pour confirmer les hommes dans l'erreur, les mêmes moyens dont il s'étoit servi pour établir la vérité, supposition qui ne peut se faire sans détruire absolument toute la force des preuves que fournissent les miracles en faveur de la véritable religion.*

¹⁴⁹ Ebd. S. 159: *On doit regarder ces faits et tous ceux qui leur ressemblent comme des fables inventées par des prêtres corrompus, et reçues par une populace ignorante et superstitieuse.*

sche Erscheinungen (Stein- und Ascheregen, Parhelie, Nordlicht u. a.), die er aufgrund aktueller wissenschaftlicher Beobachtungen den passenden antiken Berichten zuordnet. Auf diese Weise kann er in vielen Fällen die Zuverlässigkeit der alten Zeugen erweisen und gegen eine aus mangelnder Sachkenntnis zu Pauschalverurteilungen neigende Kritik verteidigen. So beschließt er seine Abhandlung mit einem bemerkenswerten Tadel für den Dogmatismus und die Empiriefindlichkeit der 'modernen Philosophen':

La philosophie moderne, en même-tems qu'elle a éclairé et perfectionné les esprits, les a néanmoins rendu quelquefois trop dogmatiques et trop décisifs. Sous prétexte de ne se rendre qu'à l'évidence, ils ont cru pouvoir nier l'existence de toutes les choses qu'ils avoient peine à concevoir, sans faire réflexion qu'ils ne devoient nier que les faits dont l'impossibilité est évidemment démontrée, c'est-à-dire, qui impliquent contradiction. [...] La même paresse d'esprit qui porte le vulgaire à croire les faits les plus extraordinaires sans preuves suffisantes, produit un effet tout contraire dans les philosophes; ils prennent le parti de nier les faits les mieux prouvés, lorsqu'ils ont quelque peine à les concevoir, et cela pour s'épargner la peine d'une discussion et d'un examen fatigant. C'est encore par une suite de la même disposition d'esprit qu'ils affectent de faire si peu de cas de l'étude des faits et de l'érudition; ils trouvent bien plus commode de la mépriser que de travailler à l'acquérir.¹⁵⁰

Durch die Vielseitigkeit seiner Interessen und Forschungen ist Fréret zu der Überzeugung gelangt, dass es in den verschiedenen Wissenschaften unterschiedliche Formen der Evidenz gebe und nicht überall der gleiche Grad wahrscheinlicher oder gesicherter Erkenntnis erreichbar sei. Daher empfahl er, zweifelhafte Tatsachenbehauptungen nicht absolut zu verwerfen, es sei denn, sie erwiesen sich durch innere Widersprüche als unmöglich:

D'ailleurs, il y a non-seulement differens degrés de certitude et de probabilité, mais encore differens genres d'évidence; la morale, l'histoire, la critique et la physique ont la leur, comme la métaphysique et les mathématiques, et l'on auroit tort d'exiger dans l'une de ces sciences une évidence d'un autre genre que le sien. Le parti le plus sage, lorsque la vérité ou la fausseté d'un fait qui n'a rien d'impossible en lui-même, n'est pas évidemment démontrée, [...] seroit de se contenter de le révoquer en doute, sans le nier absolument.¹⁵¹

Eine ähnliche Verbindung von enzyklopädischer Gelehrsamkeit und empirischer Neugier zeichnete auch den Theologen und Literarhistoriker Johann Albert Fabricius (1668–1736) aus, der vor allem durch seine 14-bändige 'Bibliotheca Graeca' berühmt geworden ist. So hatte er keine Bedenken, dem Konstantin-Kapitel dieses monumentalen bibliographischen Sammelwerks eine Dissertation über die Kreuzvision des Kaisers beizugeben, die, wie ihr Titel bereits sagt, das Wunder ganz im Sinne von Fréret auf natürliche Weise zu erklären versucht: 'Exercitatio critica, qua disputatur Crucem, quam in coelis vidisse se iuravit Constantinus imperator, fuisse phaenomenon naturale in halone solari'¹⁵².

Mit seinem Deutungsvorschlag bezieht Fabricius in der alten Kontroverse zwischen Wundergläubigen und Wunderskeptikern eine eigenständige und innovative Position: Weder hält er die Kreuzerscheinung für ein echtes Wunder, wie es die Him-

¹⁵⁰ Ebd. S. 212 f.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum Graecorum*, 14 Bde., Hamburg 1705–1728, 6, 1714, S. 8–29; hier benutzt in der Editio nova, hg. von Gottlieb Christoph Harles, 6, Hamburg 1798, S. 700–718. Zum Autor vgl. Nicéron (wie Anm. 69) 40, S. 107–162; Chaufepié (wie Anm. 79) 2, Buchstabe F, S. 3–6; JAUMANN (wie Anm. 91) S. 258 f.

melsvision des sterbenden Stephanus oder das Damaskuserlebnis des Saulus waren, noch teilt er die Meinung derer, die darin eine politische Propagandalüge Konstantins sehen wollten und den *patronus Ecclesiae* leichtfertig des Betrugs und Meineids verdächtigt haben¹⁵³. Der Bericht der ‘Vita Constantini’ erscheint ihm vor allem deshalb glaubwürdig, weil dort von einem Kollektiverlebnis die Rede ist, das sich durch Augenzeugen leicht hätte bestätigen oder dementieren lassen. Eine Erklärung als Kriegslist, wie Jacob Tollius sie zur Diskussion gestellt hatte, scheidet daher für ihn aus¹⁵⁴. Andererseits verwirft er die Wunderhypothese mit dem an Spinoza erinnernden Argument, dass die göttliche Vorsehung die Naturordnung mit genügend regulären Wirkungsmöglichkeiten auch für besondere Bedürfnisse ausgestattet habe. Ohne daher ein übernatürliches Eingreifen Gottes grundsätzlich zu leugnen, möchte er es doch auf wenige Fälle in der Gründungszeit der Kirche beschränken und zitiert dazu das sarkastische Cicero-Wort: ‚Gott hätte doch diejenigen, die stets seine Allmacht im Munde führen, weiser und weniger wundergläubig machen sollen.‘¹⁵⁵

Die Lösung des Problems verdankt Fabricius der Naturwissenschaft und der eigenen Erfahrung: Konstantin sei zusammen mit seinem Heer Zeuge eines als Halo bekannten Naturschauspiels geworden, bei dem unter bestimmten atmosphärischen Bedingungen durch die Brechung des Sonnen- oder Mondlichts spektakuläre Kreuz- und Kreisfiguren am Himmel entstehen können¹⁵⁶. Ohne sich mit den komplizierten Details solcher Phänomene zu beschäftigen verweist er auf einschlägige Beschreibungen von Gassendi, Descartes, Hevelius und Huygens und behauptet zudem, er selbst habe als Fünfzehnjähriger einmal in einer Leipziger Januarnacht einen Mond-Halo beobachtet, der ein Kreuz enthielt¹⁵⁷. Zur Illustration fügt er Schemazeichnungen von

¹⁵³ Fabricius (wie Anm. 152) S. 703; das Saulus-Exempel S. 710.

¹⁵⁴ Ebd. S. 700 Anm. cc und S. 709. – Fabricius hat die von Tollius angeführten Beispiele aus der griechischen und römischen Geschichte verifiziert, aber merkwürdigerweise die Verwechslung von Antiochos und Antigonos nicht erkannt (s. oben bei Anm. 89). So ist er zwar auf das Lukian-Zeugnis zu Antiochos gestoßen, referiert daneben aber auch die angebliche Antigonos-Episode und macht damit aus dem verballhornten Exempel zwei verschiedene Geschichten.

¹⁵⁵ Ebd. S. 710. Vgl. Cicero, De divinatione 2,41,86: *Nihil est, inquit, quod deus efficere non possit. Utinam sapientes Stoicos [Fabricius: eos] effecisset, ne omnia cum superstitiosa sollicitudine et miseria crederent!*

¹⁵⁶ Eine ähnliche Vermutung war bereits zuvor geäußert worden von dem lutherischen Theologen und Polyhistor Johann Andreas Schmidt: Lunam in cruce visam d. 30. Dec. h[ora] 1. p[ost] m[ediam] n[octem] 1680 [...] exponent M. Jo. Andr. Schmidt, Adjunctus, et Paulus Pater, Respondens [...], Jena 1681; vgl. Fabricius (wie Anm. 152) S. 701. – Schmidt beschreibt einen von ihm selbst beobachteten Mond-Halo und diskutiert vergleichbare historische Ereignisse, beginnend mit der Kreuzvision Konstantins, ebd. S. 6f.: *Quod dum observaveram, animus quidem erat rem deducere a Constantini M. temporibus ad hanc usque aetatem, inchoando a celebri illo crucis phaenomeno [...]. Quod ipsum phasma attinet, salvo aliorum iudicio, puto eadem ratione apparuisse circa solem, ac nostrum circa lunam.* Eine ausführliche naturwissenschaftliche Erklärung des Phänomens verbindet er mit physikotheologischen Betrachtungen über das Vorkommen des Kreuzsymbols in der Natur und über die von Gott damit intendierte ‘sekundäre’ Zeichenfunktion, ebd. S. 49 ff.: *Ceterum tamen fatendum est, etsi naturales suas agnoscat causas hoc phaenomenon et naturalem quoque effectum habuerit, nihilominus secundario aliquid portendere posse. [...] Voluit nimirum Deus I. impios terrere [...], II. pios solari iisque auxilium promittere [...], III. astronomiae cultores exercere.* – Zum Autor vgl. Christian Gottlieb Jöcher, Compendiöses Gelehrten-Lexicon, Leipzig ³1733, Teil 2, Sp. 1089–1092; PAUL ZIMMERMANN, Art. Schmidt, Johann Andreas, in: Allgemeine deutsche Biographie, 31, Leipzig 1890, S. 734–736.

¹⁵⁷ Fabricius (wie Anm. 152) S. 711.

vier Halo-Erscheinungen bei (Fig. 1, 1–4): Die erste ist einer Abhandlung des Physikers Christian Huygens über den 1667 in Paris gesichteten Sonnenhof entnommen¹⁵⁸, die zweite gibt das 1660 in Danzig von dem Astronomen Johannes Hevelius observierte Mondphänomen wieder¹⁵⁹, die dritte geht auf den Theologen und Mathematiker Kaspar Büssing zurück¹⁶⁰, der als Schulmann in Bremen wirkte und dort 1686 einen Sonnenhalo beobachten konnte, und die vierte stellt sein eigenes meteorologisches Jugenderlebnis dar¹⁶¹.

Fabricius komplettiert die Halo-Dokumentation mit einer Reihe historischer Nachrichten über vergleichbare Himmelserscheinungen¹⁶², um schließlich einzugestehen, dass es gegen seine Theorie noch einen gravierenden Einwand gibt: Die Buchstaben der griechischen oder lateinischen Inschrift, die dem Kaiser den Sieg verhieß, lassen sich unmöglich aus natürlichen Ursachen erklären. Doch findet er auch hier eine Lösung. Das Wort $\gamma\rho\alpha\phi\eta$, mit dem Eusebius die himmlische Mitteilung bezeichnet (Vita Constantini I 28,2), meine gar nicht einen Schriftzug, sondern ein Bildsymbol – einen Siegeskranz: *Qualis quaeso haec fuit pictura? Coronam fuisse respondeo, qualis solet esse halonum solarium, Coronam, inquam, symbolum notissimum Victoriae.*¹⁶³

Obwohl Fabricius seine Abhandlung mit dem sinnreichen Explicit *Auctori lucis Deo gloria* beschließt, bleibt völlig offen, ob er der Himmelserscheinung eine religiöse Bedeutung beimisst. Zumindest hat er Konstantin vom Vorwurf der *politica fraus* zu entlasten versucht und ihm *bona fides* attestiert. Dies aber war den Kritikern des Kaisers zuviel und seinen Verteidigern zuwenig: Gegen die Alternative ‘Betrug’ oder ‘Wunder’ konnte sich die wertneutral-rationalistische Erklärung des Konversionsereignisses nicht durchsetzen¹⁶⁴. Zwar war die unmittelbare akademische Reaktion auf seine Schrift zum Teil einigermaßen wohlwollend. Eine der Widerlegung aller Konstantin-Fabeln gewidmete Dissertation referierte die Halo-These durchaus zustimmend¹⁶⁵. Wenig Gnade fand sie jedoch vor den Augen des Göttinger Theologen und Polyhistor Christoph August Heumann (1681–1764), der im Vollbewusstsein methodischer

¹⁵⁸ An account of the observation, made by the Philosophical Academy at Paris, May 12 1667 about 9 of the clock in the morning, of an Halo or Circle about the Sun, together with a discourse of M. Hugen de Zulechem, concerning the cause of these meteors [...], in: Philosophical Transactions 5, 1670, S. 1065–1074 mit Taf. 2.

¹⁵⁹ Johannes Hevelius, Mercurius in sole visus Gedani, Danzig 1662, bei S. 172.

¹⁶⁰ Zu Kaspar Büssing (1658–1732) vgl. HANS SCHRÖDER, Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart, 8 Bde., Hamburg 1851–1883, 1, Nr. 516.

¹⁶¹ Fabricius (wie Anm. 152) S. 711: [...] *etiam quarto loco unam [figuram] Halonis lunaris, non minus cruce in se conspicuam habentis, quam de nocte VII. Cal. Februarii Anno MDCLXXXIV. ipse oculis usurpare me memini Lipsiae admodum adolescens.*

¹⁶² Ebd. S. 712–716.

¹⁶³ Ebd. S. 717; vgl. oben Anm. 14.

¹⁶⁴ Von katholischer Seite wurde die Halo-These abgelehnt, weil sie mit dem übernatürlichen Ursprung des Phänomens auch seine göttliche Intentionalität infrage stellte und an Spinozas Wunderkritik erinnerte; vgl. Jacutius, Syntagma (wie Anm. 90) S. 53–66; Ders., Constantini Magni historia (wie Anm. 90) S. 114–122. – S. auch unten bei Anm. 210 ff.

¹⁶⁵ Ludolph Carl Conradi, Historiam seculi quarti fabulis variorum maculatam in rebus praesertim Constantini M. praeside Io. Andrea Schmidio [...] publicae disquisitioni subiiciet [...], Helmstedt 1712, S. 20–23. Die Zustimmung ist in diesem Fall nicht überraschend, da der Praeses Schmidt sich vormals bereits in ähnlichem Sinne geäußert hatte; s. oben Anm. 156.

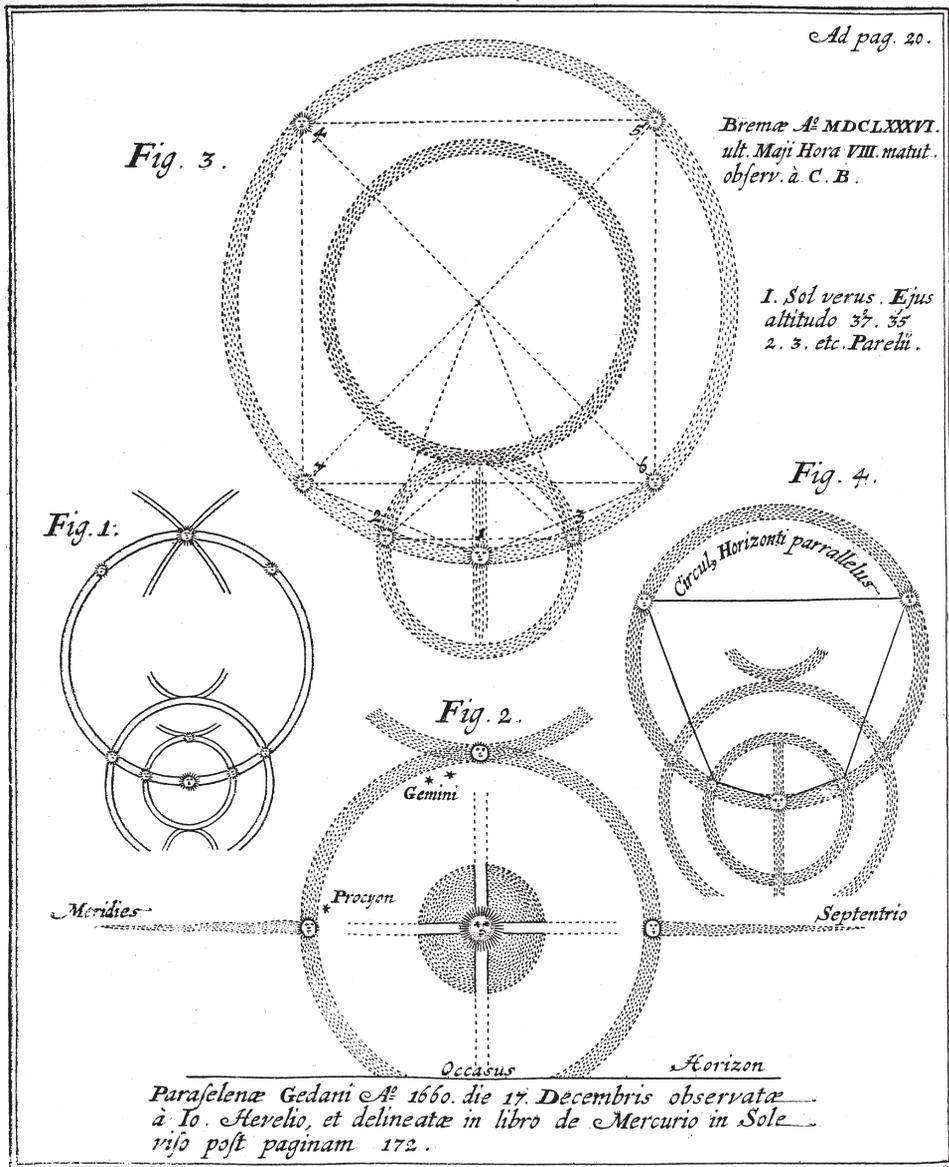


Fig. 1 In der Zeit von 1660 bis 1686 beobachtete Sonnen- und Mondhalos (s. Anm. 158–161).
Nach Fabricius, Bibliotheca Graeca, 6, Hamburg 1714.

Überlegenheit das Thema einer Prüfung nach den Regeln der sich ausbildenden kritischen Geschichtswissenschaft unterwarf¹⁶⁶.

Heumann stellt zunächst fest, dass die Kontroverse über Konstantins Kreuzvision in der Vergangenheit mehr von konfessioneller Parteinahme bestimmt war als von objektiver und gründlicher Wahrheitssuche, und will demnach in der *Res publica literaria* zwischen ‘Volkstribunen’ und ‘Senatoren’ unterscheiden:

*Perpaucos habemus in re historica criticos. Plerique non criticorum, sed advocatorum funguntur munere. [...] Non igitur ineptum fuerit discernere in historia literaria tribunos plebis a senatoribus reipublicae literatae. Tribunos voco plebis, qui [...] nil dicunt, nisi quod dictum iam prius est vulgique propugnandis opinionibus omnem navant operam suam. [...] Senator vero literatae reipublicae is mihi est, qui non tenetur praeiudiciis vulgi, sed acumine suo rite usus veritatem e latebris suis eruit et in apricum prodit.*¹⁶⁷

In Vorwegnahme von Humes Wunderkritik formuliert er dann den Grundsatz, dass ein Sachverhalt, der unmöglich ist, durch keine wie auch immer gearteten Zeugnisse glaubhaft werden kann. Das betrifft sowohl die *impossibilitas absoluta*, also etwa die verschiedenen Heiligen zugeschriebene Fähigkeit der Bilokation oder manche Aussagen von Hexen, als auch die *impossibilitas hypothetica*, d. h. Fälle, die zwar nicht logisch, aber praktisch mit Sicherheit auszuschließen sind, weil sie der göttlichen Offenbarung oder der Lebenserfahrung widersprechen. Dazu zählt er die von Baronius tradierte Geschichte, dass der Platonist Marsilio Ficino gleich nach dem Tod seinem Freund Michele Mercato erschienen sei, um ihm, wie man es sich zu Lebzeiten versprochen hatte, einen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele zu geben¹⁶⁸.

Da auch der Wunderbericht des Eusebius eine *impossibilitas hypothetica* enthalte, glaubt Heumann ihn unter die Ammenmärchen (*aniles fabulae*) rechnen zu können. Allerdings ist die Begründung hierfür recht schwach: Die angebliche Himmelserscheinung könne nicht als Wunder gelten, weil sie sich, wie schon Fabricius bemerkt habe, von den biblisch bezeugten Visionen eines Stephanus und Paulus deutlich unterscheidet und zudem für das Aufkommen der superstitiösen Kreuzverehrung verantwortlich gewesen sei¹⁶⁹.

Dennoch macht Heumann sich die Mühe zu prüfen, ob die Erfindung auf das Konto des Chronisten oder des Kaisers geht. Der Zweifel des Eusebius und der Schwur Konstantins sind gleichermaßen verdächtig. Dass Eusebius die naheliegende Möglichkeit einer Zeugenbefragung weder wahrgenommen noch zur Sprache gebracht hat, lässt auf Einfalt, aber nicht auf Betrug schließen: *Necesse erit fateri Eusebium summae simplicitatis reum esse. [...] Capacior fuisse videtur Eusebius piae simplicitatis quam pia-*

¹⁶⁶ Christoph August Heumann, *De cruce coelesti a Constantino M. conspecta*, in: Ders., *Poecile sive epistolae miscellaneae ad literatissimos aevi nostri viros*, Bd. II 1, Halle 1726, S. 50–67. – Zum Autor vgl. WILHELM PÖKEL, *Philologisches Schriftsteller-Lexikon*, Leipzig 1882, S. 120; JAUMANN (wie Anm. 91) S. 336 f.

¹⁶⁷ Heumann (wie Anm. 166) S. 52 f. – Als Beispiel für die konfessionelle Gebundenheit des historischen Urteils nennt er die Geschichte von der Päpstin Johanna; ebd.: *Cum v. g. de Ioanna Papissa disputatur, qui in castris Romanis militant, strenue rem omnem negant; qui adversariis sunt in partibus, aientem sententiam tuentur ardore non minori. Alteri nimirum putant, se, nisi id faciant, non satis Catholicos habitum iri, alteros metus incessit, ne minus Protestantem videantur, si Pontificios recte ea in re sentire largiantur.*

¹⁶⁸ Ebd. S. 55 f. Vgl. Baronius (wie Anm. 62) 5, Köln 1624, a. 411, nr. 69. – Kritisch äußert sich zu dieser Geschichte auch Niceron (wie Anm. 69) 5, S. 219: *Peu de lecteurs seront assez crédules pour se persuader ce fait.*

¹⁶⁹ Heumann (wie Anm. 166) S. 57 f.

rum fraudium.¹⁷⁰ Konstantin ist also der Lügner gewesen. Nachdem zunächst nur von einem Traumgesicht die Rede war, wie Laktanz es bezeugt, hat er gegen Ende seines Lebens den leichtgläubigen und treuergebenen Panegyriker mit einer Wundergeschichte zum Besten gehalten, die bis dahin noch niemand kannte.

Erst im Schlussteil seiner Untersuchung geht Heumann auf die These des zunächst respektvoll behandelten Fabricius ein. Jetzt unterstellt er ihm, aus Sympathie für Konstantin und Eusebius die ganze Angelegenheit nicht mit der nötigen Sorgfalt durchdacht zu haben. Sein Vorschlag, die Himmelsbotschaft nicht als eine Inschrift, sondern als Siegeskranz aufzufassen, sei ebenso ausgeklügelt wie abwegig und zeige nur, dass er wie ein Advokat alles zur Entlastung seines Mandanten heranziehe und verdrehe. Nach Heumanns strengen Maßstäben hat sich Fabricius damit aus der Elite der Gelehrtenrepublik ausgeschlossen: *Sed quam ingeniosam, tam a vero remotam censeo novam hanc interpretationem videturque mihi Fabricius non iudicem hic agere, sed advocatum, qui ut clientem suum defendat, nihil non molitur et vel clarissima legum verba obtorto quasi collo eum trahit in sensum, qui est e re ipsius*.¹⁷¹

Heumanns Abhandlung ist als Brief an den Historiker Burkhard Gotthelf Struve in Jena gerichtet, der den Verfasser, wie er sich dankbar erinnert, einst mit den Schätzen der dortigen Universitätsbibliothek bekannt gemacht hatte. Mit Struve fühlte Heumann sich zudem durch das methodische Bekenntnis zum *Pyrrhonismus historicus* verbunden¹⁷². Allerdings war auch seine dezidiert traditionskritische Skepsis nicht gegen dogmatische Voreingenommenheit und Wahrnehmungsbeschränkungen gefeit. So hat er Fabricius durchaus zu Unrecht der Parteinahme beschuldigt, weil er für dessen interdisziplinären Ansatz, die historische Möglichkeit des von Eusebius berichteten Ereignisses mithilfe astronomisch-meteorologischer Daten nachzuweisen, überhaupt kein Verständnis aufzubringen vermochte. Andererseits unterschied sich der Theologe Heumann wie viele seiner gelehrten Standes- und Zeitgenossen insofern von den französischen Aufklärern, als er nicht daran dachte, die Wunder der Bibel in Zweifel zu ziehen.

Die radikalere Skepsis Voltaires und der Enzyklopädisten dagegen machte zwischen echten und falschen Wundern keinen Unterschied¹⁷³. Anders als Fréret, der die

¹⁷⁰ Ebd. S. 60 f.

¹⁷¹ Ebd. S. 64.

¹⁷² Ebd. S. 50 f. – Heumann beruft sich auf: Burkhard Gotthelf Struve, *De Pyrrhonismo historico*, Jena 1721, und auf seine eigene Abhandlung: *De fide historica*, in: *Acta Philosophorum* Bd. I 3, Halle 1715, S. 381–462. – Vgl. META SCHEELE, *Wissen und Glaube in der Geschichtswissenschaft. Studien zum historischen Pyrrhonismus in Frankreich und Deutschland*, Heidelberg 1930; CARLO BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Mailand 1983; MARKUS VÖLKE, 'Pyrrhonismus historicus' und 'fides historica'. Die Entwicklung der deutschen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis, Frankfurt/M. u. a. 1987; GISELA SCHLÜTER (Hg.), *Historischer Pyrrhonismus (Das achtzehnte Jahrhundert 31,2)* Göttingen 2007; CARLOS SPOERHASE – DIRK WERLE – MARKUS WILD (Hgg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, Berlin – New York 2009.

¹⁷³ Vgl. etwa die Fréret unterschobenen Pamphlete: *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, in: Fréret, *Œuvres complètes* (wie Anm. 147) Bd. 19 (Erstausgabe 1766), und *Recherches sur les miracles. Par l'auteur de L'examen des apologistes de la religion chrétienne*, London [Amsterdam] 1773. Als Autor kommt wohl in beiden Fällen Holbach oder eher noch Jean Lévesque de Burigny (1692–1785) in Frage.

alte Überlieferung auf ihre verlässlichen Bestandteile überprüfen wollte¹⁷⁴, neigte Voltaire dazu, profane und biblische Geschichte als gleichermaßen fabulös zu verwerfen. Mythen und Wundererzählungen seien stets von den Herrschern gefördert und zur Befestigung ihrer Macht benutzt worden: *Car, avec les fables, on gouvernait les hommes.*¹⁷⁵ In ihrer Abstrusität gäben sie gleichwohl Aufschluss über den Geist und die Sitten ihrer Zeit: *La grossièreté même de tous ces monuments nous fait voir l'esprit du temps dans lequel ils ont été faits; et il n'y a pas jusqu'aux légendes qui ne puissent nous apprendre à connaître les mœurs de nos nations.*¹⁷⁶

In Voltaires Urteil über Konstantin verbindet sich seine Verachtung für die Lügengeschichten der historischen Tradition mit einer tiefen Abneigung gegen den Herrscher, der dem Christentum zum Sieg verholfen hat. So hebt er einerseits die epochale Bedeutung der 'Konstantinischen Wende' hervor: *Il est à jamais célèbre par les grands changements qu'il apporta sur la terre. [...] Constantin [...] changea la religion et l'empire, et fut l'auteur non seulement de cette grande révolution, mais de toutes celles qu'on a vues depuis dans l'Occident.*¹⁷⁷ Andererseits malt er sein Charakterporträt in den schwärzesten Farben, wie sie die Feinde des Kaisers von Zosimus bis Mézeray angerührt hatten¹⁷⁸, nennt ihn einen Tyrannen und bekennt, den Namen Konstantin nie ohne Abscheu aussprechen zu können¹⁷⁹. Die Lobeserhebungen des Eusebius und anderer christlicher Autoren dagegen verwirft er als reine Schmeichelei gemäß seinem Vorsatz, *de ne pas canoniser ces crimes chez les princes, de quelque religion qu'ils fussent*¹⁸⁰. Zudem ist Eusebius, *père de l'histoire ecclésiastique*, schon durch seine zahllosen Abstrusitäten als Historiker disqualifiziert: *C'est ainsi qu'on écrivait l'histoire dans ces temps où le changement de religion donna une nouvelle face à l'empire romain.*¹⁸¹

¹⁷⁴ Nicolas Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires, et sur le degré de certitude de leurs preuves*, in: Ders., *Œuvres complètes* (wie Anm. 147) S. 55–156, S. 83–86: *L'amour du merveilleux a régné dans tous les temps avec une égale force. [...] Fandra-t-il, parce que le témoignage de ces écrivains est le plus souvent faux sur les faits d'une certaine espèce, le rejeter indistinctement sur toutes sortes de faits? [...] Comme ce sont principalement les anciennes histoires dont on a voulu détruire la certitude, il faut examiner si l'on est en droit de les rejeter absolument, de les traiter de fables, et de les mettre en parallèle avec nos vieux romans de chevalerie. C'est ce que je vais faire dans la suite de ce discours.* – Vgl. BORGHERO (wie Anm. 172) S. 365–375.

¹⁷⁵ Voltaire, *Fragments sur l'histoire*, in: Ders., *Œuvres complètes*, 13 Bde., Paris 1859–1862, 5, S. 225–284, art 1, S. 226.

¹⁷⁶ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in: Ders., *Œuvres complètes* (wie Anm. 175) 3, S. 1–610, chap. 10, S. 107. Vgl. ebd. *Introduction* § 52, S. 69 ff.

¹⁷⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. 'Constantin', in: Ders., *Œuvres complètes* (wie Anm. 175) 7, S. 371–375, S. 371 und 373. – Vgl. ROLAND MORTIER, *Une haine de Voltaire: l'empereur Constantin „dit le grand“*, in: MAXINE G. CUTLER (Hg.), *Voltaire, the Enlightenment and the comic mode. Essays in honor of Jean Sarrailh*, New York u. a. 1990, S. 171–182; HEINRICH SCHLANGE-SCHÖNINGEN, *Das Bild Konstantins in der französischen Aufklärung*, in: GIRARDET (wie Anm. 16) S. 163–175.

¹⁷⁸ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. 'Constantin' (wie Anm. 177) S. 373: *Vous voudriez savoir quel était son caractère: demandez-le à Julien, à Zosime, à Sozomène, à Victor; ils vous diront qu'il agit d'abord en grand prince, ensuite en voleur public, et que la dernière partie de sa vie fut d'un voluptueux, d'un efféminé, et d'un prodige. Ils le peindront toujours ambitieux, cruel, et sanguinaire [...].*

¹⁷⁹ Voltaire, *Examen important de Milord Bolingbroke, ou Le tombeau du fanatisme*, in: Ders., *Œuvres complètes* (wie Anm. 175) 6, S. 167–214, chap. 29, S. 203. Vgl. Ders., *Dictionnaire philosophique*, art. 'Tyran', ebd. 8, S. 279 f., S. 280: *Constantin-le-Grand fut évidemment un tyran à double titre. Il usurpa dans le nord de l'Angleterre la couronne de l'empire romain. [...] Il passa toute sa vie dans le crime, dans les voluptés, dans les fraudes et dans les impostures.*

¹⁸⁰ Voltaire, *Fragments sur l'histoire* (wie Anm. 175) S. 233.

¹⁸¹ Voltaire, *Essai* (wie Anm. 176) S. 107.

Die Kreuzvision nimmt er daher gewöhnlich nur zum Anlass für Spott und Ironie, wobei ihn besonders die Vorstellung amüsiert, welchen Eindruck die griechische Himmelsinschrift wohl auf die Germanen in Konstantins Heer gemacht habe¹⁸². Es gebe schon deshalb keinen Grund, an diesem Wunder festzuhalten, weil der Kaiser eigentlich kein Christ, geschweige denn ein orthodoxer Katholik gewesen sei¹⁸³. Dennoch war ihm die Geschichte wichtig genug, um sich auch einmal ernsthaft mit ihr auseinanderzusetzen. Im Artikel 'Vision de Constantin', der in seinen 'Dictionnaire philosophique' eingegangen ist, gibt er einen Überblick über die einschlägigen Quellen und ihre Probleme und macht sich dabei die von den Wunderskeptikern erhobenen Einwände zu eigen¹⁸⁴. Sein Fazit lautet demgemäß: *N'a-t-on pas lieu de penser après cela que l'apparition prétendue de la croix dans le ciel n'est qu'une fraude que Constantin imagina pour favoriser le succès de ses entreprises ambitieuses?*¹⁸⁵ Allerdings kann er die trockene Abhandlung nicht ohne eine satirische Zugabe beenden und referiert daher zum Abschluss aus Bossuets Leichenrede die skurrilen Traumerlebnisse, die der Pfalzgräfin Anna Gonzaga von Kleve die Rückkehr zum rechten Glauben gewiesen haben sollen¹⁸⁶.

Die Auseinandersetzung mit der Gestalt des ersten christlichen Kaisers hat Voltaire über Jahrzehnte beschäftigt. Wenn er gesteht, dass er begierig sei, 'in die Herzensfalten dieses Mannes einzudringen', so macht er die aus der zeitgenössischen 'Erfahrungsseelenkunde' geläufige Metapher gewissermaßen zum Programm einer historischen Psychologie¹⁸⁷. Auf der Suche nach einer Erklärung für die Widersprüche und Monstrositäten im überlieferten Konstantinsbild entscheidet er sich dann aber doch für eine einfache Formel: Der absolute, gewissenlose Wille zur Macht hat das Handeln dieses Tyrannen bestimmt und die Welt verändert. Es ist eine Paradoxie der Geschichte, dass die Kirche den verhängnisvollen Triumph ihrer Verbindung mit dem Staat einem Kaiser verdankt, der kein Christ war: *De tous les empereurs ce fut sans contredit le plus absolu. [...] La grande vue de Constantin était d'être le maître en tout; il le fut dans l'Église comme dans l'état. [...] Il se mettait à la tête du christianisme sans être chrétien.*¹⁸⁸

Voltaires Abhandlung über die 'Vision Konstantins' ist nicht das Ergebnis eigener Forscherleistung, sondern ein charakteristisches Beispiel für die Vergesellschaftung des Wissens im Interesse und zum Nutzen der Aufklärung. Handelt es sich dabei doch um die gestraffte und nur mit einer Schlussanedote bereicherte Fassung des Artikels 'Vision céleste de Constantin', die 1765 im 17. Band von Diderots 'Encyclopédie'

¹⁸² Voltaire, *Histoire de l'établissement du Christianisme*, in: Ders., *Œuvres complètes* (wie Anm. 175) 6, S. 582–616, chap. 17, S. 604 f.

¹⁸³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. 'Constantin' (wie Anm. 177) S. 373.

¹⁸⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. 'Vision de Constantin', in: Ders., *Œuvres complètes* (wie Anm. 175) 8, S. 298–301.

¹⁸⁵ Ebd. S. 300.

¹⁸⁶ Ebd. – Vgl. Bossuet, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague de Clèves, Princesse Palatine*, in: Ders., *Oraisons funèbres et panégyriques*, hg. von LOUIS MOLAND, Paris 1870, S. 104–140, S. 123 ff. und 127 f.

¹⁸⁷ Voltaire, *Essai sur les mœurs* (wie Anm. 176) S. 108: *Notre avide curiosité voudrait pénétrer dans les replis du cœur d'un homme tel que Constantin, par qui tout changea bientôt dans l'empire romain [...]. Comment démêler celui qu'un parti a peint comme le plus criminel des hommes, et un autre comme le plus vertueux? Si l'on pense qu'il fit tout servir à ce qu'il crut son intérêt, on ne se trompera pas.*

¹⁸⁸ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. 'Constantin' (wie Anm. 177) S. 374 f.

erschienen war¹⁸⁹. Zwar zitiert Voltaire seine Quelle nicht, doch bekennt er sich im Vorwort des ‘Dictionnaire philosophique’ grundsätzlich und ausdrücklich zu seinem Verfahren der Wissensaneignung und Wissensvermittlung¹⁹⁰. Zudem hat er nicht nur selbst Beiträge zur ‘Encyclopédie’ geliefert, sondern ist dort auch seinerseits zitiert und exzerpiert worden¹⁹¹. So kann er sich mit den Enzyklopädisten identifizieren, wenn er ihnen Uneigennützigkeit in Bezug auf geistigen wie materiellen Besitz und die Aufopferung persönlicher Interessen zugunsten der hohen Aufgabe attestiert. Obwohl dieses Ideal eines selbstlosen Wissenschaftskollektivs seine direkte Analogie in den gelehrten Religiosengemeinschaften der Mauriner oder Jesuiten besaß, karikiert er diese geradezu als negatives Gegenbild:

*Le philosophe s'oublia pour servir les hommes, l'intérêt, l'envie et le fanatisme ne s'oublièrent pas. Quelques Jésuites qui étaient en possession d'écrire sur la théologie et sur les belles-lettres, [...] voulurent au moins avoir part à l'Encyclopédie pour de l'argent; car il est à remarquer qu'aucun Jésuite n'a donné au public ses ouvrages sans les vendre.*¹⁹²

Für den Artikel über Konstantins Himmelsvision zeichnete Louis de Jaucourt, einer der produktivsten Mitarbeiter der ‘Encyclopédie’, verantwortlich¹⁹³. Hatte er in den Beiträgen zu den Begriffen ‘Mythologie’ und ‘Prodige’ Schriften Frérets exzerpiert¹⁹⁴, so übernahm er hier eine komplette Untersuchung des reformierten Theologen Jacques George de Chauffepié (1702–1786)¹⁹⁵. Dieser stammte aus einer Hugenottenfamilie, die nach der Aufhebung des Edikts von Nantes in die Niederlande geflüchtet war, und wirkte mehr als vier Jahrzehnte seines Lebens als Prediger in Amsterdam. Bekannt wurde er durch das ambitionierte Unternehmen einer Fortsetzung von Bayles ‘Dictionnaire historique et critique’. Allerdings konnte sein vierbändige Werk, das in Äußerlichkeiten wie dem charakteristischen Arrangement von Text und exzessiven Fußnoten sein Vorbild genau imitierte¹⁹⁶, dem erhobenen Anspruch nicht

¹⁸⁹ Hier benutzte Ausgabe: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 36 Bde., Lausanne – Bern 1781, 36, S. 31–41.

¹⁹⁰ Voltaire, Dictionnaire philosophique, Préface, in: Ders., Œuvres complètes (wie Anm. 175) 7, S. 1: *Nous les avons tirés [sc. les articles] des meilleurs auteurs de l'Europe, et nous n'avons fait aucun scrupule de copier quelquefois une page d'un livre connu, quand cette page s'est trouvée nécessaire à notre collection.*

¹⁹¹ So benutzt der Artikel ‘Labarum’ seinen Essai sur les mœurs (wie Anm. 176) S. 107; vgl. Encyclopédie (wie Anm. 189) 19, S. 370.

¹⁹² Voltaire, Introduction aux questions sur l'Encyclopédie, in: Ders., Œuvres complètes (wie Anm. 175) 7, S. 2.

¹⁹³ Er war ebenso historisch-literarisch wie mathematisch-naturwissenschaftlich gebildet und für ein entsprechend breites Themenspektrum zuständig; vgl. EBERHARD WEIS, Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie, Wiesbaden 1956, S. 22 ff. u. ö.; FRANK A. KAFKER, The Encyclopedists as individuals: a biographical dictionary of the authors of the Encyclopédie (Studies on Voltaire and the eighteenth century 257) Oxford 1988, S. 175–180.

¹⁹⁴ Vgl. mit diesen Artikeln Nicolas Fréret, Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs, et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie, in: Ders., Œuvres complètes (wie Anm. 147) 17, S. 141–163, sowie Ders., Réflexions sur les prodiges (wie Anm. 147).

¹⁹⁵ Obwohl Jaucourt den Artikel ausdrücklich als *précis* und *extrait* einer Abhandlung Chauffepiés gekennzeichnet hat, hält SCHLANGE-SCHÖNINGEN (wie Anm. 177) S. 172–174 ihn für den Autor. Vgl. Encyclopédie (wie Anm. 189) 36, S. 31, sowie die Schlussbemerkung S. 40 f.: *La dissertation dont on vient de lire l'extrait, peut servir de modèle dans toutes les discussions critiques de faits extraordinaires que rapportent les historiens. Ici la lumière perce brillamment à travers les nuages des préjugés; il faut que tout cède à son éclat.*

¹⁹⁶ Chauffepié (wie Anm. 79).

gerecht werden und erhielt von Lessing wegen seiner Ungenauigkeiten¹⁹⁷ und von Voltaire wegen seiner Indiskretionen¹⁹⁸ vernichtende Kritik. Vielleicht wären die strengen Richter milder gewesen, wenn sie gewusst hätten, dass Chaufepié die ebenso mühsame wie undankbare Arbeit nur deshalb auf sich genommen hatte, um die Mitgift für seine Tochter zusammenzubringen¹⁹⁹.

Chaufepiés ‘Dictionnaire’ war als biographisches Lexikon zur vornehmlich jüngeren Gelehrtengeschichte angelegt und erlaubte daher eigentlich weder die Thematisierung von Sachproblemen noch die Aufnahme allgemeinhistorischer Personaleinträge. Dennoch konnte der Autor nicht der Versuchung widerstehen, in dem Werk eine umfangreiche kritische Abhandlung über das umstrittene Wundererlebnis Konstantins unterzubringen. Sein Interesse an dieser Kontroverse hatte verschiedene Gründe. Einerseits war er mit einigen Teilnehmern des Gelehrtenstreits bereits aus den von ihm verfassten oder redigierten Artikeln bekannt. Vor allem der ihm durch Konfession, Predigeramt und Migrationsschicksal verwandte Jacques Abbadie hat seine Aufmerksamkeit erregt und zu einer detaillierten Auseinandersetzung gereizt. Andererseits besaß er ein umfangreiches Dossier zu dem Thema, das ihm aus der Erbschaft eines Rotterdammer Amtsbruders zugefallen war²⁰⁰.

Durch Quellen- und Literaturkenntnis, Methodik und kritische Reflexion ist Chaufepiés Konstantin-Essay zweifellos eine maßstabsetzende Leistung gewesen. Umso abwegiger war sein Publikationsort. Denn Chaufepié hat ihn in Form von drei riesigen, fünfeinhalb Folioseiten in Petitdruck füllenden Anmerkungen unter einen Artikel gestellt, zu dem es keinerlei inhaltliche Beziehung gab, und dadurch die so reizvolle Baylesche Fußnotenpraxis mit ihrer Umgewichtung von Text und Paratext ad absurdum geführt. Gewidmet ist der Artikel dem obskuren Autor einer Geschichte Portugals namens Quien de la Neufville, über dessen Werk nicht mehr berichtet wird, als dass er es mit dem Jahr 1521 abgeschlossen hat, weil er sich der fortan zunehmenden Stofffülle nicht gewachsen fühlte²⁰¹. Chaufepié knüpft daran eine Betrachtung über die ungleiche Zuverlässigkeit von alter und neuer Geschichte und über die Notwendigkeit, die historische Überlieferung der alten Zeit von zweifelhaften Elementen zu reinigen, um auch dort gemäß den Grundsätzen von Fréret zu einer relativen Gewissheit zu gelangen²⁰². Indem er dann als Beispiele für solche fragwürdigen, aber lange geglaubten Geschichten die Päpstin Johanna und die Himmelsvision Konstantins nennt, ist das anvisierte Stichwort für den Exkurs gefallen: *Puisque mes réflexions m’ont conduit in-*

¹⁹⁷ Vgl. Lessings Rezension der beiden ersten Bände des ‘Dictionnaire’ in der ‘Berlinischen privilegierten Zeitung’ vom 1. und 3. April 1751: Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Schriften, hg. von KARL LACHMANN, 3, Berlin 1838, S. 152–154.

¹⁹⁸ Voltaire, Réfutation d’un écrit anonyme, in: Ders., Œuvres complètes (wie Anm. 175) 9, S. 115–117, S. 116: *Je fus indigné de l’insolence du compilateur nommé Chaufepié, qui croyait avoir continué le dictionnaire de Bayle. Les dictionnaires sont faits pour être les dépôts des sciences, et non les greffes d’une chambre criminelle.*

¹⁹⁹ Vgl. ABRAHAM JACOB VAN DER AA – K. J. R. VAN HARDERWIJK, Biographisch woordenboek der Nederlanden, 3, Haarlem 1853, S. 332–335.

²⁰⁰ S. unten Anm. 203.

²⁰¹ Chaufepié (wie Anm. 79) 4, S. 4–11. Zu Quien de la Neufville s. auch Chaufepiés Quelle Nicéron (wie Anm. 69) 38, S. 139–145.

²⁰² Chaufepié (wie Anm. 201) S. 5 zitiert Fréret wörtlich: *Il faut examiner tout, peser les divers degrés de probabilité, rejeter le faux, et assigner à chaque fait le degré de vérité ou de vraisemblance qui lui appartient.* Vgl. Fréret, Réflexions (wie Anm. 174) S. 84.

sensiblement [!] à citer ce trait si célèbre dans l'histoire ecclésiastique, je me flatte qu'on me pardonnera une digression de la nature de celles qu'on semble avoir permises dans un ouvrage de la nature de celui-ci.²⁰³

Wie die zahlreichen Vorgänger beginnt auch Chaufepié mit einer Zusammenstellung der Zeugnisse für Konstantins Bekehrungserlebnis. Doch während man bis dahin die Bandbreite ihrer Aussagen pauschal entweder zur Bestätigung oder zur Erschütterung ihrer Glaubwürdigkeit angeführt hatte, unterscheidet er zwischen den einzelnen Aspekten des Wundergeschehens und nimmt eine systematische Abwägung der entsprechenden Beweisargumente vor. Dabei gerät vor allem das Sonnenwunder in Verdacht, das weder bei Laktanz noch in Eusebs Kirchengeschichte erwähnt wird. Alle Berichte über eine vom Kaiser und seinem Heer wahrgenommene Himmelserscheinung sind somit von der Konstantinsvita abhängig und zudem widersprüchlich in Bezug auf die Umstände des Ereignisses – beteiligte Personen, Zeitpunkt, Art der Vision und begleitende Inschrift. Selbst am göttlichen Ursprung der Kaisersiege will Chaufepié zweifeln, indem er erstmals in diesem Zusammenhang eines der beiden anonymen Historikerfragmente zitiert, die Henri Valois 1636 im Anhang seiner Ammianus-Ausgabe abgedruckt hatte. Demnach war Konstantin in den Kämpfen mit Licinius durchaus nicht immer glücklich und wurde einst sogar leicht verwundet: *leviter femore sauciatus*²⁰⁴.

In einem zweiten Untersuchungsgang nimmt Chaufepié dann den Kaiser und seinen Biographen ins Visier. Der Verfasser der Konstantinsvita ist eher Panegyriker als Historiker und kann schon wegen seiner Abhängigkeit vom Kaiser nicht als zuverlässig gelten. Konstantin selbst aber hatte allen Grund, eine fromme Legende zu erfinden; der von ihm geleistete Bekräftigungseid fällt angesichts seines Charakters und seiner Taten kaum ins Gewicht, und dass ihm die Bedeutung des Kreuzzeichens unbekannt gewesen sei, ist ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, Christus habe es als apotropäisches Amulett empfohlen. So kommt er zu dem Schluss, dass man allenfalls die von Laktanz berichtete Traumvision als ein mögliches, wenn auch unbeweisbares Ereignis gelten lassen könne.

Den Schlussteil seines Fußnotenkonvoluts widmet Chaufepié der Auseinandersetzung mit zwei Apologeten des Himmelswunders. Die Abhandlung von Jacques Abbadie, den er als *illustre théologien* und *grand-homme* würdigt, kann er aufgrund seiner kritischen Überprüfung der Zeugen und des Sachverhalts leicht widerlegen. Und Abbadies stärkstes Argument, die ununterbrochene Erfolgsserie des Kaisers, kommentiert er mit der rhetorischen Frage: *N'a-t-on jamais vu d'imposture couronnée des plus heureux succès?*²⁰⁵ Auch der zweite aktuelle Beitrag zur Wunderdiskussion bringt ihn nicht in Verlegenheit. Der Jesuit Grainville hatte eine Reihe von numismatischen Zeugnissen veröffentlicht, die mit Symbolen wie Kreuz, Christusmonogramm oder Labarum Konstantins Vertrauen auf göttliche Sieghilfe dokumentieren. Archäologische Denk-

²⁰³ Ebd. S. 6, Anm. Es folgt der Hinweis auf die einschlägigen Vorarbeiten: *Je ferai usage principalement des matériaux que m'a communiqués le savant Mr. Dumont, Pasteur et Professeur à Rotterdam, qui, en mourant, a laissé bien des morceaux, dont il seroit à souhaiter qu'on fit part au public.*

²⁰⁴ Ammiani Marcellini rerum gestarum qui de XXXI supersunt libri XVIII. [...] Adjecta sunt excerpta de gestis Constantini nondum edita, hg. von Henricus Valesius, Paris 1636, Textteil S. 475. Vgl. Excerpta Valesiana, hg. von JACQUES MOREAU – VELIZAR VELKOV, Leipzig 1968, § 24 S. 7.

²⁰⁵ Chaufepié (wie Anm. 201) S. 10 Anm.

mäler gehörten seit Baronius zu den für die Bekehrungsgeschichte Konstantins herangezogenen Quellen, doch war ihre Aussage vieldeutig und ihre Beweiskraft für die Himmelserscheinung keineswegs zwingend²⁰⁶. Chauffepié sieht daher in ihnen keinen Widerspruch zu seiner Annahme, dass der Kaiser die Kunde von einem Epiphanie-Erlebnis verbreiten ließ, das – gleichgültig ob Traum oder Fiktion – als politische Propaganda wirken sollte: *Tout ce qu'on en peut conclure, c'est que Constantin a voulu persuader ce fait, et que peut-être après lui on a été persuadé, qu'il avoit eu véritablement une révélation divine.*²⁰⁷

Mit wenigen redaktionellen Eingriffen und Kürzungen hat Jaucourt aus der *digression* Chauffepiés einen Enzyklopädie-Artikel gemacht, den selbst Voltaire zu rezipieren nicht verschmähte. Dabei wurde das gesamte Belegmaterial mit Einschluss der detaillierten Herkunftsnachweise übernommen. Allein an einer einzigen Stelle hat man einen sachlichen Zusatz eingefügt: Während Chauffepié beim Vergleich der divergierenden Zeugnisse über Konstantins Christentum das Faktum seiner späten Taufe nur beiläufig erwähnt, trägt Jaucourt hier die einschlägigen Quellenangaben nach, und Voltaire hat die Liste noch durch weitere Namen komplettiert²⁰⁸. Das umstrittene Taufproblem wurde offenbar als so wichtig empfunden, dass man die Beweislage möglichst vollständig dokumentieren wollte.

Durch ihre Aufnahme in die 'Encyclopédie' wurden die Fußnoten Chauffepiés aus ihrem Kellerverlies befreit und der breitesten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Als Antwort darauf erschien kaum ein Jahrzehnt später die wohl umfangreichste Monographie, die jemals zu dem Thema verfasst worden ist. Autor war Jean Baptiste Duvoisin (1744–1813), Theologieprofessor an der Sorbonne und Censeur Royal²⁰⁹. Auf rund 330 Seiten breitet der gelehrte Abbé zunächst noch einmal die Quellen zu Konstantins Himmelsvision und Kreuzverehrung aus und konfrontiert sie dann in einem zweiten Durchgang mit den Einwänden Chauffepiés. Nur relativ kurz beschäftigt er sich schließlich mit Voltaires Konstantinsbild sowie mit der Halo-These von Fabricius, die er als einen unnötigen Kompromissvorschlag in der Wunderdiskussion verwirft: *Ou l'on admet le récit d'Ensebe et des autres historiens, ou l'on croit devoir le rejeter: il n'y a point de milieu.*²¹⁰ Dieses 'tertium non datur' ist charakteristisch für den Rigorismus eines Apologeten, der klare Fronten liebte und sich den Kampf gegen die 'Philosophen' zur Lebensaufgabe gemacht hatte²¹¹. Die natürliche Erklärung eines Wunders

²⁰⁶ Père de Grainville, Dissertation sur la vérité de la vision de Constantin, in: Journal de Trevoux, Juin 1724, Art. 48. – Vgl. Baronius (wie Anm. 62) 3, a. 312, Nr. 19–31; Gretser (wie Anm. 67) lib. II, cap. 37–39, S. 415–430; Baring (wie Anm. 73) S. 25–31; Jacutius, Syntagma (wie Anm. 90) S. 76–102; Ders., Constantini Magni historia (wie Anm. 90) S. 149–172, sowie die Abhandlung des Kanonikers und Bibliothekars von Ste. Geneviève Claude du Molinet, Dissertation historique sur la vision que Constantin eut de la Croix de notre Seigneur. Vérité de cette vision confirmé par des médailles antiques [...], in: Nicolas Lenglet Du Fresnoy, Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières, 2 Bde., Paris 1751, 2, S. 376–390 (Erstpublikation im Journals des Sçavans 1681).

²⁰⁷ Chauffepié (wie Anm. 201) S. 11 Anm.

²⁰⁸ Encyclopédie (wie Anm. 189) S. 35: Genannt werden Athanasius, Socrates, Philostorgius sowie das seit Du Cange als 'Chronicon Paschale' bekannte Chronicon Alexandrinum. Voltaire (wie Anm. 184) S. 299, ergänzt die Angaben noch durch Ambrosius, Hieronymus und Theodoret.

²⁰⁹ Duvoisin (wie Anm. 75).

²¹⁰ Ebd. S. 309.

²¹¹ Unter seinen zahlreichen anti-aufklärerischen und restaurativen Schriften sind hervorzuheben: Jean-Baptiste Duvoisin, Essai polémique sur la religion naturelle, Paris 1780; Ders. Examen des principes de