

## Spätantiker Staat und religiöser Konflikt

# Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

# Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by  
Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,  
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 34

De Gruyter

# Spätantiker Staat und religiöser Konflikt

Imperiale und lokale Verwaltung  
und die Gewalt gegen Heiligtümer

Herausgegeben von  
Johannes Hahn

De Gruyter

Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium-Studien“)* mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Open Access bereitgestellt. Das Fördervorhaben wird in Kooperation mit dem DFG-geförderten *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11-024087-0

e-ISBN 978-3-11-024088-7

ISSN 1862-1139

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

*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.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

## Inhaltsverzeichnis

JOHANNES HAHN	
Spätantiker Staat und religiöser Konflikt – Einleitende Bemerkungen .....	1
MARTIN WALLRAFF	
Die antipaganen Maßnahmen Konstantins in der Darstellung des Euseb von Kaisareia .....	7
FRANK R. TROMBLEY	
The Imperial Cult in Late Roman Religion (ca. A.D. 244-395): Observations on the Epigraphy .....	19
GIORGIO BONAMENTE	
Einziehung und Nutzung von Tempelgut durch Staat und Stadt in der Spätantike .....	55
ECKHARD MEYER-ZWIFFELHOFFER	
<i>Mala desidia iudicum?</i> Zur Rolle der Provinzstatthalter bei der Unterdrückung paganer Kulte (von Constantin bis Theodosius II.) .....	93
ULRICH GOTTER	
Zwischen Christentum und Staatsraison. Römisches Imperium und religiöse Gewalt .....	133
HANS-ULRICH WIEMER	
Für die Tempel? Die Gewalt gegen heidnische Heiligtümer aus der Sicht städtischer Eliten des spätrömischen Ostens .....	159
BRYAN WARD-PERKINS	
The End of the Temples: An Archaeological Problem .....	187
JOHANNES HAHN	
Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel .....	201
Register .....	221



# Spätantiker Staat und religiöser Konflikt – Einleitende Bemerkungen

JOHANNES HAHN

Gewalt gegen Heiligtümer, Zerstörungen von Tempeln und Umwandlungen von Kultstätten in christliche Kirchen bedeuten zentrale Symbole für den Wandel der religiösen Verhältnisse, des öffentlichen Lebens und des sozio-politischen Systems der Spätantike. Tatsächlich stellten Übergriffe gegen pagane Kultorte – aber auch gegen Kirchen und Versammlungsorte christlicher Gruppen oder Synagogen – ein markantes Phänomen des religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Umbruchs im Imperium Romanum in der Zeit von Konstantin bis Justinian dar. Die sich hier artikulierende neue Erscheinungsweise gewaltsamer öffentlicher Auseinandersetzung, das religiös motivierte Vorgehen gegen Orte, Objekte oder Personen, repräsentierte, in den Städten wie auf dem Land, vor allem eine neue Form des Konflikts: Es brachen hier bislang kaum bekannte Spannungslinien im Gefüge von Lokalgesellschaften auf, und es traten Gruppen als Akteure in Erscheinung, die bislang nicht militant hervorgetreten waren, ja in der Öffentlichkeit zuvor teils kaum als solche wahrgenommen worden waren. Nicht zuletzt sah sich der römische Staat nunmehr mit vormals gänzlich unbekanntem Herausforderungen konfrontiert.

In der Spätantike standen sich mit Juden, Christen und Anhängern paganer Kulte im öffentlichen Raum konkurrierende Gruppen gegenüber, für deren Selbstdefinition die Zugehörigkeit zu einer Kult- bzw. einer Religionsgemeinschaft wesentlich oder sogar ausschlaggebend war. Zwischen ihnen kam es im Rahmen lokaler Konstellationen immer wieder zu Auseinandersetzungen, die im äußersten Fall die Existenz des jeweils anderen zur Disposition stellten. Die radikalste Form des Umgangs mit dem religiösen *alter* war das Vorgehen gegen dessen Kultorte. So wurden die Heiligtümer und die damit verbundenen Riten regelmäßig zu Kristallisationspunkten militanter Auseinandersetzungen. Zugleich entschied sich hier die Verfügungsmacht über weitreichende ökonomische und soziale Ressourcen und stand die Balance gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse zur Disposition.

Diese Ausübung von Gewalt forderte notwendigerweise alle staatlichen Institutionen heraus. Das galt ebenso für den Herrscher und die imperiale Zentrale wie für die Reichsadministration vom Prätorianerpräfekten über die Provinzstatthalter und Truppenkommandeure bis zu den lokalen Amtsträgern und Stadtverwaltungen. Die religiöse Gewalt der Spätantike sorgte allerdings darüber hinaus für ein

scharfes Aufeinanderprallen von Tradition und Neuerung. Denn grundsätzlich hatte die imperiale Verwaltung an der Veränderung bewährter Ordnung und Strukturen und erst recht an eskalierenden Konflikten im Reich kein Interesse. Traditionell suchte sie gewaltsame Konflikte innerhalb des Reiches vielmehr nach Kräften einzudämmen, ja sah in der Bewahrung der öffentlichen Ordnung und Gewährleistung der *pax Romana* bzw. *pax Augusta* immer den eigentlichen Primat ihres Handelns. Doch erlangte der neue Glaube, mit dem sich Gewalt nunmehr als religiöse Agenda begründen ließ, rapide zunehmende Bedeutung für alle Konfliktparteien – aber nicht allein für diese: auch für den Kaiser (und sein Selbstverständnis) und gleichermaßen die städtischen Eliten. So brachte der Weg zum christlichen Imperium eine Vielfalt einschneidender Veränderungen mit sich: Der Angriff auf Heiligtümer aber verwandelte das Gesicht der Städte und veränderte das Machtgefüge auf lokaler Ebene. Im Schatten religiöser Konflikte gelang es den Bischöfen und religiösen Charismatikern (etwa Mönchsführern und Asketen), sich neben der Administration als lokale Autoritäten zu etablieren.

Nachdem unlängst eine Reihe verwandter Aspekte des Phänomens Tempelzerstörung an anderem Ort hatte erörtert werden können,<sup>1</sup> steht im Fokus des vorliegenden Bandes die Perspektive der staatlichen Macht auf Übergriffe gegen Kultorte. Untersucht wird vor diesem Hintergrund zum einen das Verhältnis der einzelnen Ebenen der kaiserlichen Verwaltung zueinander, zum anderen das Verhältnis der staatlichen Institutionen zu den sich neu strukturierenden regionalen und lokalen Öffentlichkeiten und hier besonders den Schlüsselfiguren des religiösen Lebens. In den Blick zu nehmen sind dabei allerdings ebenso die Gruppen und Personen, von denen religiöse Gewalt ausging, und es ist zu fragen, an welchen Orten und in welchen Kontexten es zu Spannungen durch militante Akte kam.

Vor allem aber sind die Handlungsziele und -möglichkeiten des Kaisers und seiner Verwaltung angesichts spontaner und organisierter religiöser Gewalt zu analysieren. Ihre Interventionen, Verordnungen und Gesetze – wie überhaupt die zunehmend anti-pagan ausgerichtete sowie auf die Etablierung einer gesellschaftlich einflussreichen Reichskirche zielende Politik des Kaiserhofes, welche die Christianisierung des Reiches beförderte – bestimmten entscheidende Rahmenbedingungen für die Austragung religiöser Konflikte. Die daraus resultierenden Handlungsspielräume auf regionaler und lokaler Ebene wiederum eröffneten weitere Aktionsmöglichkeiten für ziel- und machtbewusste Persönlichkeiten und Interessengruppen. Das Zusammenwirken von Instanzen der Reichsverwaltung mit Vertretern der Kirche bei religiösen Auseinandersetzungen erweist sich hierbei heuristisch als besonders aufschlussreich.

Das skizzierte Forschungsinteresse verweist zugleich auf einen weiter gesteckten Problemrahmen, der über Fragen wie die Modalitäten öffentlicher Gewaltkontrolle, die Wirkungen wechselnder religionspolitischer Positionierungen einzelner

---

1 J. HAHN – S. EMMEL – U. GOTTER (Hrsg.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163), Leiden 2008.

Herrscher oder die Einschätzung von Faktoren und Dynamik des Christianisierungsprozesses in der Spätantike deutlich hinausreicht. Ausgehend von der wirkungsmächtigen These Fergus Millars vom „government by response“ hat eine jahrzehntelange Debatte über Staatlichkeit und politisches Agieren in der römischen Kaiserzeit die relevanten Voraussetzungen und Rahmenbedingungen ausgeleuchtet und hierüber die Handlungsmuster und Handlungsspielräume politischer Akteure unter den Verhältnissen der politischen Strukturen des Imperium Romanum zu bestimmen gesucht. Vor allem der dominierend reaktive Charakter des kaiserlichen Regierungshandelns im Prinzipat wurde, bei allen notwendigen Modifikationen, so herausgestellt.<sup>2</sup>

Diese grundlegende Diskussion ist erst unlängst auch auf das spätantike Imperium Romanum ausgedehnt worden,<sup>3</sup> welches, traditionell als autokratischer Obrigkeitsstaat mit stark zentralistischen Zügen wahrgenommen, mittels seines deutlich ausgeweiteten und hierarchisch strukturierten Verwaltungsapparates, sowie mit seinen großen systematisierenden Rechtskodifikationen, *prima facie* ein weit stärkeres aktives Regierungshandeln und einen markant gestiegenen Rege-lungsanspruch in immer neuen Alltagsfeldern signalisiert. Das von der älteren For-schung gewonnene Bild eines spätantiken ‚Zwangsstaates‘ wurde nicht zuletzt auch an der in den Rechtskodizes umfänglich berücksichtigten Religionsgesetzgebung festgemacht. Doch eine eingehende Auseinandersetzung mit den religiösen Konflikten und den Ausbrüchen religiös motivierter Gewalt in der Spätantike – der nunmehr weitaus häufigsten und zudem am dichtesten dokumentierten Kategorie öffentlichen Aufruhrs<sup>4</sup> –, wie sie in den Beiträgen dieses Bandes unter weitgefä-cherter Perspektive geführt wird, gelangt hier zu sehr differenzierten Schlussfolge-rungen: Die Vorstellung eines dirigistischen, auf strategischen, am Kaiserhof im *sacrum consistorium* entwickelten Planungen beruhenden Herrschaftssystems, das seinen dezidierten Gestaltungswillen in allgemeinen Normsetzungen, in *leges generales*, propagiert und zugleich mit spezifischen Ausführungsbestimmungen und mithilfe eines effizienten Herrschaftsapparates durchsetzt und auf konkrete Einzelfälle anwendet, erweist sich als bestenfalls unvollständig, wenn nicht als irreführend. Bereits die nähere Prüfung der Eigenart und Genese der Kaiserkonsti-tutionen in den Kodizes verweist auf ihren höchst unterschiedlichen Hintergrund,

---

2 H.-U. WIEMER bietet in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband, Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit (Millennium-Studien 10), Berlin 2006, einen instruktiven forschungsgeschichtlichen Überblick über die Diskussion, die von von F. MILLAR mit seinem Buch *The Emperor and the Roman World (31 BC – AD 337)*, London 1977, angestoßen wurde.

3 Siehe nur einerseits F. MILLAR, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)* (Sather Classical Lectures 64), Berkeley 2006, andererseits S. SCHMIDT-HOFNER, *Reagieren und Gestalten. Der Regierungsstil des spätrömischen Kaisers am Beispiel der Gesetzgebung Valentinians I.* (Vestigia 58), München 2008.

4 Die von A.H.M. JONES (*The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, I, London 1964, 694) in seiner einflussreichen Typologie noch unterschiedenen Hungeraufstände und Zirkusrevolten sind zudem weniger komplex und beschränken sich auf Städte.

Charakter und auch Geltungsanspruch: ein Sachverhalt, den die Arbeit der Kompilatoren nur auf den ersten Blick verdecken kann, der aber für die historische Interpretation der Gesetze – bzw. der von ihnen erhalten gebliebenen Ausschnitte und Exzerpte – umso mehr quellenkritische Distanz und Methode fordert.

Auch der politische Gestaltungswille und in vielen Fällen selbst seine spätere exekutive Umsetzung beruhen in der Spätantike immer wieder auf Initiativen von außen, auf Petitionen und *suggestiones*: von staatlichen Amtsträgern, aber auch Stadträten und Privatpersonen, und nicht zuletzt von Bischöfen. Gerade die Lobbyarbeit der katholischen Kirche – mittels zahlloser Briefe, Eingaben, persönlicher Vorsprache u.a. – und ihre schier nicht enden wollenden, für manche Ansprechpartner kaum noch erträglichen Anstrengungen,<sup>5</sup> kaiserliche Entscheidungen und Gesetze, oft gegen innerkirchliche Gegner oder konkurrierende religiöse Gruppen, zu erwirken, ja unmittelbar staatliche Machtmittel zur Durchsetzung ihrer Ziele in Bewegung zu setzen, unterstreichen im Feld der Religionspolitik und –gesetzgebung, welche Bedeutung Kommunikation und Einflussnahme, auch jenseits der festgelegten Instanzenzüge, für das Tätigwerden und Funktionieren des spätrömischen Staates hatten: Nicht nur kaiserliche Entscheidungen, auch umfassende Gesetzgebung war das Ergebnis vielfältiger Einflussnahmen und aufwendiger Aushandlungsprozesse.

Der zeitliche Bogen der in diesem Band versammelten Beiträge erstreckt sich von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. Angesichts der herausragenden Bedeutung der Rechtsquellen – und hier im besonderen des Codex Theodosianus und seinem das 16. Buch (und zugleich das gesamte Werk) beschließenden 10. Kapitel mit dem Titel *De paganis, sacrificiis et templis* – liegt der historische Fokus allerdings auf der Zeitspanne von Konstantin bis Theodosius II. Martin Wallraff untersucht die ersten staatlichen Maßnahmen gegen pagane Kulte, welche wie die frühesten Zerstörungen von Tempeln mit der Person und Politik Konstantins verbunden sind. Nur vier Generationen später vermag der jüngere Theodosius in einem der letzten noch in seine große, 438 n. Chr. abgeschlossene Gesetzeskodifikation eingegangenen Gesetze dann – im Bewusstsein einer faktisch abgeschlossenen Christianisierung des Reiches – auf die Zerstörung oder Umnutzung von Tempeln und das Erlöschen paganer Kulte bereits als Phänomene der Vergangenheit zurückzublicken.<sup>6</sup> Johannes Hahn hinterfragt die Repräsentativität, Aussage-

5 Die Lobbyarbeit der afrikanischen katholischen Kirche am Kaiserhof in Ravenna nahm im Jahr 405 solch unerträgliche Ausmaße an, dass der Hof der Kirche in Karthago über den römischen Bischof unmissverständlich mitteilen ließ, künftig von Gesandtschaften mit überflüssigen Eingaben abzusehen. Dem Papst oblag es nunmehr, jede einzelne Petition aus Africa zuvor abzuzeichnen: *Recitatae litterae papae Innocentii, ut episcopi ad transmarina pergere facile non debeant: quod hoc ipsum episcoporum sententiis confirmatur.* (Conc. Carth., 13 Jun. 407 = Reg. Eccl. Carth. Excerpt. XII 106 (CCL 149: 218f., Munier)). Hierzu J.E. MERDINGER, Rome and the African Church in the Age of Augustine, New Haven 1997, 98f. Vgl. auch CTh 12,12,6.

6 CTh 16,10,25 vom 14. Nov. 435 formuliert: ... *sacrificiis ceterisque antiquorum sanctorum auctoritate prohibitis interdicimus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc*

kraft und Wirksamkeit dieser in retrospektiver Perspektive von Theodosius' Juristen kanonisierten Gesetzestexte für das Ende des öffentlichen Heidentums.

Die materielle Seite dieses facettenreichen Prozesses des Niedergangs und der Zerstörung der paganen Infrastruktur im Imperium untersuchen Bryan Ward-Perkins, der die Möglichkeiten, vor allem aber auch die methodischen Grenzen der historischen Interpretation archäologischer Befunde in Hinblick auf das Ende der Tempel reflektiert, und Giorgio Bonamente, der den Verbleib der Tempelinventare und -liegenschaften, ihre Einziehung und Nutzung durch öffentliche Institutionen, auf der Basis der literarischen und juristischen Überlieferung prüft. Eine umfassende Bestandsaufnahme der epigraphischen Überlieferung in den östlichen Provinzen liegt der Untersuchung des Kaiserkultes zugrunde; Frank Trombley vermag dessen ungebrochene Kontinuität bis nahezu ans Ende des 4. Jahrhunderts im einzelnen nachzuzeichnen.

Recht und Gesetz und ihre Exekution – und darüber hinaus die Frage der Legitimität von Gewalt und Widerstand – stehen im Mittelpunkt der übrigen drei Beiträge. Die schlüsselhafte Bedeutung der Provinzstatthalter für die Durchsetzung der religionspolitischen Direktiven der Zentrale auf der provinziellen und lokalen Ebene analysiert Eckhard Meyer-Zwiffelhofer – und beleuchtet so zugleich systemische Widerstände und Widersprüche im Exekutionsapparat, welche die „tausend Strafandrohungen“ der kaiserlichen Religionsgesetze zu stumpfen Instrumenten werden lassen konnten.<sup>7</sup> Ulrich Gotter zeigt am Disput zwischen Ambrosius und Theodosius über die Frage der Bestrafung der Täter von Kallinikon, wo 388 n. Chr. erstmals eine jüdische Synagoge einem christlichen Mob (unter Führung des Ortsbischofs) zum Opfer fiel, wie der Mailänder Kirchenführer offensiv Gewalt auf die religiöse Agenda setzt und als legitim, ja geboten begründet. Einen Religions- und Gewaltdiskurs ganz anderen Zuschnittes – aus paganer Perspektive gegen religiöse Gewalt, aber zugleich zutiefst defensiv – untersucht Hans-Ulrich Wiemer in der Schrift *Pro Templis* des Libanios. Nicht ernstlicher Widerstand, sondern der Respekt vor dem geltenden Gesetz und der Appell an den Kaiser als Hüter des Rechts wird hier von einem paganen Angehörigen der städtischen Eliten als Strategie zur Bewahrung entsakralisierter Kultbauten und Traditionen propagiert.

Die Beiträge zu diesem Band erwachsen aus einer Tagung, die 2005 in Münster stattgefunden hat und welche im Rahmen des durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten und von Johannes Hahn und Stephen Emmel geleiteten Forschungsprojektes „Kampf um Kultstätten. Sakraler Ort und religiöser Konflikt“ veranstaltet werden konnte. An der Konzeption der Tagung war auch Ulrich Gotter beteiligt. Dass die Beiträge erst jetzt und unter nur einem Herausgeber erscheinen, ist verschiedenen Irrungen und Wirrungen geschuldet. Ich bitte die Leser hierfür um Nachsicht, die Autoren aber noch einmal um Entschuldigung.

---

*restant integra* ... In CTh 16,10,22 (423 n. Chr.) heißt es: ... *paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus, promulgatarum* .... Vgl. auch den folgenden Text, CTh 16,10,23.

7 Nov. Theod. 3,8 (438 n. Chr.): „... *promulgatarum legum mille terrores*.“



# Die antipaganen Maßnahmen Konstantins in der Darstellung des Euseb von Kaisareia

MARTIN WALLRAFF

Während [Konstantin] seinen Erlöser und Gott ... ohne Unterlaß ehrte, brachte er auf mannigfache Art den götzendienerischen Irrtum der Heiden ans Licht. So wurden in den einzelnen Städten die Vorhöfe ihrer Tempel ganz mit Recht bloßgelegt, da sie auf Befehl des Kaisers ihrer Türen beraubt wurden. Bei anderen wurden die Dachziegel weggenommen und so das Dach über der Decke zerstört; wieder bei anderen wurden die verehrten Erzbilder, deren sich der Trug der Alten so lange Zeit gerühmt hatte, auf allen Plätzen der Kaiserstadt offen ausgestellt. ... In anderen Provinzen kamen die Bewohner scharenweise von selber zur Erkenntnis des Heiles, und sie vernichteten in Stadt und Land das als leeres Nichts, was ihnen früher für heilig gegolten hatte: die aus mancherlei Material gefertigten Götzenbilder. Ihre Tempel und Heiligtümer, die sich stolz erhoben, zerstörten sie, ohne daß es ihnen jemand befohlen hätte, erbauten dafür von Grund auf Kirchen und tauschten diese gegen ihren früheren Wahn ein.<sup>1</sup>

Wer diese Sätze des Euseb von Kaisareia liest, könnte meinen, daß alles, was sich im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts tatsächlich ereignen sollte, bereits unter Konstantin umfassend geplant und weitgehend durchgeführt wurde: die systematische Unterdrückung des Heidentums, das gewaltsame Vorgehen gegen Tempel mit staatlicher Unterstützung, schließlich die Ersetzung durch christliche Kultstätten. All dies aber hat, wie wir wissen, erst viel später stattgefunden – Euseb legt hier geradezu hellseherische Fähigkeiten an den Tag. Nicht zuletzt solche Beobachtungen haben in der Forschung sogar zu der These geführt, die Lebensbeschreibung Konstantins sei insgesamt viel später entstanden, also nicht

---

1 Eus. v.C. 3,54,1 f. und 4,39,2. Die *Vita Constantini* wird nach der Ausgabe von WINKELMANN<sup>2</sup>1975 zitiert, hier 107 f. und 135. Die deutschen Übersetzungen orientieren sich im folgenden an BIGELMAIR 1913, modifizieren den dort gegebenen Text aber des öfteren. Hilfreich ist außerdem in manchen Fällen die italienische Übersetzung von TARTAGLIA<sup>2</sup>2001 sowie vor allem die kommentierte englische Übertragung von CAMERON – HALL 1999. Neben der *Vita Constantini* kommt als zweite Hauptquelle Eusebs Tricennatsrede in den *laudes Constantini* in Frage (HEIKEL 1902; frz. Übersetzung und Anmerkungen von MARAVAL 2001). Allerdings ist in dem einschlägigen Kapitel 8 das Verhältnis von vollmundiger Rhetorik zum sachlich-faktischen Gehalt noch ungünstiger als in der *Vita*. Als einziger konkreter Fall ist die Aufhebung der Tempelprostitution in Heliopolis genannt (Eus. *l.C.* 8,5–7, s. dazu unten Anm. 21).

Euseb zuzuschreiben oder wenigstens später stark interpoliert worden.<sup>2</sup> Diese These hat sich nicht halten können, aber gleichwohl hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß man Euseb zumindest in den Konstantin-Schriften nicht über den Weg trauen darf, daß die von ihm gegebenen Informationen hoffnungslos übertrieben und daher nicht ohne weitere Prüfung zu übernehmen seien. Diese Auffassung ist gewiß berechtigt – sie sollte allerdings ohne polemischen Applomb vorgetragen werden, denn die fraglichen Schriften sind enkomastischer Gattung und streben daher nicht nach nüchterner Objektivität. Jeder antike Leser wußte genau, was er davon halten und erwarten durfte und was nicht – übrigens nicht nichts, denn der feine Unterschied zwischen (oft schamloser) Übertreibung und regelrechter Lüge wurde durchaus gewahrt, außerdem oft mit dem Mittel der partiellen Beschreibung gearbeitet, anders gesagt: mit dem gezielten Verschweigen.

Daß der christliche Bischof von Kaisareia gerade bei den antipaganen Maßnahmen des von ihm so verehrten Kaisers gerne ein bißchen vollmundiger wurde, darf nicht erstaunen, lag doch darin aus seiner Sicht ein wesentliches Spezifikum der neuen Epoche. Wir sind also gut beraten, bei allen einschlägigen Berichten *a priori* einige Abstriche zu machen und außerdem eine durchaus selektive Wahrnehmung vorauszusetzen. Wenn es etwa in dem eingangs zitierten Passus heißt, daß die Bewohner mancher Städte ihre Tempel freiwillig zerstörten, so sollte dies weniger als Hinweis auf tatsächlich erfolgte Tempelzerstörungen genommen werden, sondern mehr als Information, daß dergleichen staatlich eben *nicht* verordnet wurde (so sehr es sich vielleicht mancher rachsüchtige Christ wünschte). Und wenn in Einzelfällen von Türen oder Dachziegeln die Rede ist, sollte wiederum daraus geschlossen werden, daß es eben systematische Eingriffe in die bauliche Integrität von Tempeln in der Regel nicht gab. Auf die angeblich zum Spott ausgestellten Götterbilder komme ich gleich noch zu sprechen.

Mit der (methodisch kontrollierten) Skepsis Euseb gegenüber ist das Problem aber nicht gelöst, nicht ganz jedenfalls. Auch wenn es in jüngerer Zeit eine gewisse Tendenz gegeben hat, auch den ‚paganen‘ Konstantin wieder stärker zu entdecken,<sup>3</sup> können seine antipaganen Maßnahmen jedenfalls nicht ganz auf das Konto des christlichen Berichterstatters gebucht und damit aus der historischen

2 Das war die These von GRÉGOIRE 1930/31 (in dt. Übersetzung auch in KRAFT 1974, 175–223) und GRÉGOIRE 1938. Sie kann als widerlegt gelten durch WINKELMANN 1962 (=WINKELMANN 1993, Nr. I), bes. 213–218 Referat der Position Grégoires (dort werden auch die zahlreichen weiteren Arbeiten des Verfassers zitiert und verarbeitet) und 242f. Widerlegung; wichtig auch 234–236, wo der Interpolationsverdacht im Blick auf die antipaganen Maßnahmen Konstantins im einzelnen diskutiert wird.

3 Vgl. mit weiteren Angaben WALLRAFF 2001b. Die Literatur zu Konstantin ist unübersehbar geworden. Ich nenne nur die wichtigsten monographischen Titel der vergangenen 15 Jahre: GRÜNEWALD 1990; BLEICKEN 1992; LEEB 1992; CLAUSS 1996; BLECKMANN 1996; LIEU – MONTERRAT 1998; DRAKE 2000; MARCONE 2000; PIEPENBRINK 2002. Nur am Rande wird hingegen die Religionspolitik Konstantins in der jüngsten Monographie über Euseb und das Heidentum behandelt, vgl. KOFISKY 2002, bes. 45–50 zu den hier interessierenden Schriften.

Realität eliminiert werden. In Dokumenten aus Konstantins Kanzlei (auch sie freilich von Euseb überliefert, doch zweifellos unverfälscht!) konnte er etwa die Anweisung geben, „ohne allen Verzug sowohl alle Götzenbilder, die sich an dem genannten Orte vorfinden sollten, dem Feuer zu übergeben, als auch den Altar von Grund auf zu zerstören und, um es kurz zu sagen, alles derartige von dort vollständig verschwinden zu lassen und mit aller Kraft und auf alle Weise den gesamten Bezirk eifrigst zu reinigen“.<sup>4</sup> Der Ort, um den es geht, ist Mamre mit der heiligen Abrahamseiche – auch auf ihn komme ich gleich zurück.

Wie also verträgt sich dieser Konstantin mit demjenigen, der sich noch an seinem Lebensende nach seiner Taufe als zum Himmel fahrender Sonnengott auf seiner Konsekrationsmünze hat abbilden lassen? Dessen Statue in der von ihm gegründeten und nach ihm benannten Hauptstadt am Bosphorus noch Generationen später religiös verehrt wurde? Diese Fragestellung ist von Euseb eigentlich ganz unabhängig, kommt aber angesichts der Quellenlage ohne ihn nicht aus, insbesondere ohne die von ihm geschilderten ‚antipaganen‘ Maßnahmen.

Als letzte Vorbemerkung sei dieses auch im Titel genannte Schlagwort ‚antipagan‘ kurz problematisiert. Daß die Begriffe ‚Heidentum‘, ‚pagan‘ und demnach auch ‚antipagan‘ eine Verlegenheitslösung darstellen, bedarf gar keines Wortes, erst recht ist der häufig angebrachte Hinweis beinahe überflüssig, daß damit keine Wertung verbunden sein soll. Mehr als bei anderen Fragestellungen ist aber hier darauf hinzuweisen, daß die Gefahr nicht so sehr im pejorativen Beiklang liegt, sondern in der unzulässigen Kollektivierung. Im ‚Heidentum‘ wächst begrifflich zusammen, was sachlich keineswegs zusammengehört. Das ‚Heidentum‘ als geschlossene Größe gab es nicht – selbst für den voreingenommenen Euseb nicht. Er spricht bald von τὰ ἔθνη, bald von οἱ Ἕλληνες – und meint in beiden Fällen nur zum Teil Religiöses.<sup>5</sup> Wir sind also gut beraten, wenn wir bei der Besprechung der antipaganen Maßnahmen möglichst sorgfältig differenzieren und darauf achten, *welches* Heidentum jeweils im Blick ist.

Ein erstes Beispiel ist die viel diskutierte Frage nach Konstantins Opferverbot. Euseb berichtet von einem diesbezüglichen Gesetz,<sup>6</sup> doch hat diese

4 Eus. v.C. 3,53,2 (106,15–19 Winkelmann): . . . ἵν' ἄνευ τινὸς ὑπερθέσεως καὶ τὰ εἰδῶλα ὅσα δ' ἂν ἐπὶ τοῦ προειρημένου εὐρίσκοιτο τόπου πυρὶ παραδοθῆ, καὶ ὁ βομὸς ἐκ βάθρων ἀνατραπῆ, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, πάντων τῶν τοιούτων ἐκεῖθεν ἄρδην ἀφανισθέντων, παντὶ σθένει καὶ τρόπῳ τὸ περιέχον ὅλον ἐκκαθάραι σπουδᾷ.

5 τὰ ἔθνη im Sinne von ‚Heiden‘ begegnet in Eus. v.C. 2,22; 3,54,1; 3,57,4; 4,29,3; dem steht freilich eine viel größere Zahl von Belegen in anderen Bedeutungen gegenüber: 1,5,2; 1,7,1,2; 1,8,4; 1,14,2; 1,22,2; 1,25,1,2; 1,41,2; 1,48; 2,19,1; 2,44; 2,46,4; 3,1,5; 3,6,2; 3,29,2; 3,42,1; 3,47,2; 3,50,2; 3,51,2; 3,59,1; 4,6; 4,14,1; 4,22,2; 4,27,2; 4,72 (ein interessanter Grenzfall ist 3,15,1). Mit οἱ Ἕλληνες; ἑλληνίζειν bzw. ἑλληνίζειν sind Heiden gemeint: 2,44; 3,55,5; dagegen Griechen: 1,7,1; 2,23,1; 3,13,2; 4,8.

6 Eus. v.C. 2,45,1. Über diesen Punkt hatte sich in der Folge von BARNES 1981, bes. 210 f. eine Kontroverse entsponnen, vgl. DRAKE 1982, bes. 464 f.; BARNES 1984; ERRINGTON 1988; BRADBURY 1994), vgl. auch CAMERON – HALL 1999, z.St. (245 f.). Als Resultat dieser Debatte läßt sich jedenfalls festhalten, daß ein so einseitig ‚christlicher‘ Konstantin, wie ihn Barnes vor Augen stellt, schwerlich vorzusetzen ist. Ich halte mich an die ausgewogene Darstellung von

Mitteilung immer schon den Argwohn der Forscher erregt, zumal Euseb es wohlweislich unterläßt, den genauen Wortlaut mitzuteilen. Er spricht von dem Verbot der Weissagung und hängt gleichsam beiläufig an, daß es nun überhaupt verboten sei, Opfer darzubringen. Erhalten hat sich ein solches Gesetz nicht; erst unter Konstantins Söhnen bald nach dem Tod des Vaters ist eine solche Vorschrift mit Sicherheit erlassen worden (und im Codex Theodosianus erhalten).<sup>7</sup> Freilich bezieht sie sich auf eine vorausgehende Bestimmung des Vaters. Daß es also etwas dergleichen gab, sollte man nicht bezweifeln, doch werden wir nie erfahren, was genau dort verboten wurde. Meines Erachtens wird man der komplexen Quellenlage am besten dadurch gerecht, daß man ein differenziertes Opferverbot annimmt, also etwa das Verbot, *blutige* Opfer im Kontext des *staatlichen* Kultes *zwingend* vorzuschreiben, dies vielleicht sogar nur in einem konkreten Streitfall. Mit einem solchen Erlaß wäre unmittelbar nach dem Sieg über Licinius ein wichtiges Signal an die Christen verbunden gewesen, die genau an dieser Stelle in der Verfolgungszeit stets in Konflikt gerieten. Es wäre gut erklärbar, daß Euseb pauschalisierend und übertreibend darin ein generelles Opferverbot erblickt, während der (nicht minder tendenziöse)<sup>8</sup> Libanios Jahre später schreiben kann, daß Konstantin gegen Opfer nicht vorging.<sup>8</sup>

Sicherheit ist in dieser Frage nicht zu gewinnen, doch ist Konstantins Abneigung gegen blutige Opfer eine nicht zu bestreitende Tatsache. Aus dieser Tatsache ist – wenigstens teilweise – wohl auch die oben zitierte scharfe Ablehnung des in Mamre geübten Kultes zu verstehen. Das Beispiel ist in mehrfacher Hinsicht sehr lehrreich. Es geht um eine heilige Eiche, die in der jüdischen Tradition mit dem im Alten Testament (Gen 18,4) genannten Baum in Verbindung gebracht wurde, unter dem Abraham die drei Männer empfing, die ihn besuchten und ihm die göttliche Verheißung überbrachten. Schon diese Deutung des heiligen Baumes ist sicherlich sekundär, nicht nur weil in der Bibel an dieser Stelle keineswegs eine Eiche hervorgehoben genannt wird, sondern vor allem weil es ein paralleles ‚Konkurrenzheiligtum‘ der Samaritaner in Sichem gab mit anderer Kultbegründung. Noch die kaiserzeitlichen Texte berichten Merkwürdiges über den jeweils geübten Kult: Die Bewohner der Gegend verehrten dort ihre Ahnen – erst spätere Zeugen verbessern in: „Patriarchen“ –, und sie brächten dort Brand- und Schlachtopfer dar (ὄλοκάματα καὶ ἐκατόμβας).<sup>9</sup> Offen-

---

Bradbury, würde aber noch weitergehende Einschränkungen für Umfang und Tragweite der vermuteten gesetzlichen Regelung machen.

7 *Cod. Theod.* 16,10,2 (897 Mommsen/Krueger): *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur.*

8 *Lib. or.* 30,37: οὐκ ἐπὶ τὰς θυσίας προήλθε.

9 *Afric. chronographiae frag.* 18 (Routh). Eine (dringend erforderliche) Neuedition der Fragmente dieses Werkes wird von einer Gruppe unter meiner Leitung an der Universität Jena vorbereitet. Auf diese Edition muß ich auch mit Blick auf das textkritisch schwierige Stück über die

sichtlich hatte also ein archaischer Baumkult überlebt. Die jeweiligen Orthodoxien hatten sich damit abgefunden und den Kult mehr schlecht als recht erträglich gemacht, indem sie ihm biblische Traditionen unterschoben.<sup>10</sup> Nicht anders verfuhr die Christen, indem sie argumentierten, Mamre sei der Ort, an dem Christus zuerst in Menschengestalt erschienen sei, nämlich als einer der drei Engel bei Abraham.<sup>11</sup>

Weit über Christen und Juden hinaus zog der Ort die Menschen an; noch im fünften Jahrhundert muß es dort wahrhaft multireligiös zugegangen sein, schiedlich-friedlich teilten sich die Anhänger dreier religiöser Gruppen das Heiligtum – Zustände, wie man sie sich heute dort nur sehnhchst wünschen kann:

Auf das [dort begangene] Fest legen alle größten Wert: die Juden, weil sie stolz auf Abraham als ihren Patriarchen verweisen, die Heiden wegen der Erscheinung der Engel und die Christen, weil dort dem gottesfürchtigen Mann zuerst derjenige erschienen ist, der den Zeiten sich später selbst durch eine Jungfrau offen zeigte zum Heil des Menschenschlechtes.

Der Religionswissenschaftler wäre beim Zusehen voll auf seine Kosten gekommen:

Die einen beten zu dem einen Gott des Alls, die anderen rufen die Engel an oder bringen Libationsopfer dar oder opfern Weihrauch oder einen Stier oder einen Ziegenbock oder ein Schaf oder einen Hahn.<sup>12</sup>

Kaum eine antike Kultpraxis fehlte! Wo so viel Heiligkeit versammelt war, durfte – damals wie heute – auch der Kommerz nicht fehlen; bei dem Heiligtum gab es einen großen Markt, auf dem man alles kaufen konnte, was zu den Riten erforderlich war und sicher noch vieles mehr; Käufer und Verkäufer, ob fromm oder nicht, gaben sich ein Stelldichein – ein *exsecrabile mercatum*, wie Hieronymus voll Abscheu sagt.<sup>13</sup> Die anderen Beschreibungen stammen übrigens von Sozomenos, der all dies mehr als 100 Jahre nach Konstantin im verräterischen

---

Terebinthe in Sichem verweisen. Die Hauptzeugen des Textes sind Georgios Synkellos (123,13–21 Mosshammer) und (Ps.-)Eust. hex. (PG 18, 777D–780A).

10 In Sichem lokalisierte man den Baum, unter dem Jakob die Götterbilder vergrub, Gen 35,4. In Mamre bewirtete Abraham die Boten Gottes, Gen 18,1–15.

11 Just. *dial.* 56; Eus. *h.e.* 1,2,7f.; Eus. *d.e.* 5,9,7 (Text unten in Anm. 14).

12 Soz. *h.e.* 2,4,3 (55,1–8 Bidez/Hansen): πᾶσι δὲ περισπούδατος ἡ ἑορτή, Ἰουδαίοις μὲν καθότι πατριάρχην ἀγχοῦσι τὸν Ἀβραάμ, Ἑλλησι δὲ διὰ τὴν ἐπιδημίαν τῶν ἀγγέλων, τοῖς δ' αὖ Χριστιανοῖς ὅτι καὶ τότε ἐπεφάνη τῷ εὐσεβεῖ ἀνδρὶ ὁ χρόνος ὕστερον ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ ἀνθρωπείου γένους διὰ τῆς παρθένου φανερώς ἑαυτὸν ἐπιδείξας. προσφόρος δὲ ταῖς θρησκείαις τιμῶσι τοῦτον τὸν χώρον, οἱ μὲν εὐχόμενοι τῷ πάντων θεῷ, οἱ δὲ τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλοῦμενοι καὶ οἶνον σπένδοντες καὶ λίβανον θύοντες ἢ βοῦν ἢ τράγον ἢ πρόβατον ἢ ἀλεκτρύονα. Für diesen multireligiösen Pilgerbetrieb hat sich ein außerordentlich interessantes nichtliterarisches Zeugnis erhalten: ein münzartiges Pilgerabzeichen, auf dessen Vorderseite die drei Engel bei Abraham unter der Eiche abgebildet sind und auf dessen Rückseite eine weibliche Gottheit ungeklärter Identität erscheint, vgl. FRAZER 1979, Nr. 522, 583 f. Ich danke Herrn Kollegen Dieter Korol (Münster), der mich bei der Tagung auf diesen Beleg aufmerksam machte.

13 *Comm. in Ier.* VI 18,6 und *comm. in Sach.* III 11,5.

Präsens schreibt und – anders als Hieronymus – durchaus ohne abwertende Beiklänge, ganz im Gegenteil.

Dies wirft nicht nur ein interessantes Licht auf die Wirksamkeit – oder besser: Unwirksamkeit der Maßnahmen Konstantins (die von ihm gewollte und finanzierte christliche Basilika gab es nun, doch störte das die plurale Kultradition nicht), sondern es zeigt auch, daß aus christlicher Sicht verschieden auf die Situation reagiert werden konnte. Pikanterweise hatte sich auch Euseb selbst einige Jahre vor dem Sieg Konstantins im Osten zu der Lokaltradition geäußert und dabei die Verehrung der Juden und Heiden für die heilige Eiche ganz irenisch als Zeichen der besonderen Würde und Bedeutung des Ortes der ersten Erscheinung Christi genommen, also im Sinne positiver Anknüpfung, nicht polemischer oder gar gewaltsamer Ablehnung.<sup>14</sup> Konstantin also hat, wie wir in diesem Falle zeigen können, mit seiner Initiative weit über das hinausgegriffen, was die Christen (oder jedenfalls manche Christen) selbst für wünschenswert und erforderlich hielten. Er war sich dessen auch bewußt: das zeigt der in seinem Schreiben geäußerte Tadel den Bischöfen gegenüber, die dem heidnischen Greuel seit Jahren tatenlos zusahen.<sup>15</sup> Euseb, einer der Adressaten des Briefes, steht zu diesem Tadel, zitiert das kaiserliche Schreiben in voller Länge und erspart sich eine weitere Stellungnahme.

An dieser Stelle wird deutlich, daß Motive und Stoßrichtung der antipaganen Tendenzen bei Euseb und Konstantin keineswegs die gleichen waren. Konstantin war in seiner Sicht dieses besonderen Falles vom Bericht seiner Schwiegermutter Eutropia bestimmt, die vor Ort gewesen war,<sup>16</sup> und was ihn daran besonders abstieß, war der blutige Opferkult, ohne daß damit eine theoretische Begründung im Sinne einer Hochreligion verbunden war, kurzum: ihn störte das Archaische, das Un-Intellektuelle. Euseb hingegen, der Bischof vor Ort, sah eher die Möglichkeiten konstruktiver Anknüpfung und christlicher Mission.

Gerade umgekehrt liegen die Dinge bei der anderen bedeutenden christlichen Überbauung einer paganen Kultstätte im Heiligen Land, der Jerusalemer Grabeskirche. Auch dort erlaubt es uns die Quellenlage, die Motive Konstantins und die Eusebs nebeneinander zu halten.<sup>17</sup> Beide erwähnen den paganen Kult, der sich über der Stätte des Grabes Christi etabliert hatte, doch während Konstantin mit wenigen Worten darüber hinweggeht, wird Euseb nicht müde zu betonen, wie schändlich und gottlos die Erbauer des Heiligtums gehandelt hatten, wie abscheuerregend der dort vollzogene Kult war und wie berechtigt seine

14 Eus. *d.e.* 5,9,7–8 (GCS Eusebius 6, 232,5–8 und 10 f. Heikel): ὅθεν εἰσέτι καὶ νῦν παρὰ τοῖς πλησιοχώροις ὡς ἂν θεῖος ὁ τόπος εἰς τιμὴν τῶν αὐτῶθι τῷ Ἀβραὰμ ἐπιφανέντων θρησκευέται, καὶ θεωρεῖται γε εἰς δεῦρο διαμένουσα ἡ τερέβινθος. Einer der Engel, die dem Abraham erschienen, war besonders ausgezeichnet: εἶη δ' ἂν ὁ δεδηλωμένος ἡμῖν κύριος αὐτός, ὁ ἡμέτερος σωτήρ, ὃν καὶ οἱ ἀγνώτες σέβουσιν, τὰ θεῖα λόγια πιστοῦμενοι.

15 Eus. *v.C.* 3,52 f.

16 Das ergibt sich aus dem Beginn des Schreibens, *v.C.* 3,52.

17 Seine eigene Sicht gibt Euseb in *v.C.* 3,25–28; in *v.C.* 3,30–32 zitiert er das diesbezügliche Schreiben des Kaisers an Bischof Makarios.

Zerstörung ist. Es ist der einzige nachweisbare Fall, in dem ein paganer Kult unterbunden, die entsprechende Kultstätte zerstört worden ist ausschließlich zugunsten des Christentums und ohne erkennbare andere Motive. Dies in Kombination mit dem hochgestimmten Überlegenheitsbewußtsein des Euseb wird man durchaus als Indiz dafür werten dürfen, daß sich auf christlicher Seite tatsächlich eine verbreitete und klare Vorstellung davon gehalten hatte, daß der Ort ‚eigentlich‘ ihnen, den Christen gehörte, daß es ein primär christlich-heiliger Ort war und nicht umgekehrt wie in Mamre. Ohne nun in die Einzelheiten der kontroversen Echtheitsdiskussion in bezug auf das Grab Christi eintreten zu wollen,<sup>18</sup> läßt sich doch festhalten, daß hier – und womöglich nur hier – den antipaganen Maßnahmen Konstantins dauernder Erfolg beschieden war. Die gewaltige christliche Kultanlage überdeckte die offenbar recht bescheidenen paganen Vorgänger vollständig und verdrängte den entsprechenden Kult. Tatsächlich mag es so gewesen sein, wie Euseb schreibt,<sup>19</sup> daß das der Aphrodite geweihte Heiligtum von Anfang an seine *raison d'être* ausschließlich darin hatte, die christliche Grabtradition zu überdecken, also nicht auf alte und volkstümliche Wurzeln zurückging – entsprechend unkompliziert war dann seine Beseitigung.

Die Motivation Konstantins betreffend, tritt schon hier eher beiläufig ein Motiv auf, das sich noch mehrfach findet, nämlich die Tatsache, daß der Kaiser besonders am Aphrodite-Kult Anstoß nahm wegen der häufig damit verbundenen Kultpraxis der Tempelprostitution. Auch in Aphaka und in Heliopolis in Phönikien ist ein entsprechendes Vorgehen Konstantins belegt – Maßnahmen, die ebenso wie im Fall des Asklepiostempels in Aigai in der Darstellung Eusebs implizit oder explizit christlich motiviert erscheinen,<sup>20</sup> doch sind dafür bei Lichte besehen keinerlei Beweise erkennbar. Selbst in Heliopolis/Baalbek nicht, obgleich Euseb dort im gleichen Atemzug die Gründung einer Kirche erwähnt. Erst bei genauer Lektüre stellt der Leser fest, daß von einer Überbauung keine Rede ist und daß beides – die Tempelschließung (nicht: Zerstörung!) und der Kirchbau – keineswegs zwingend in Zusammenhang stehen muß.<sup>21</sup>

18 Die umfangreiche Literatur zu Grab und Grabeskirche ist erschlossen über BIEBERSTEIN – BLOEDHORN, 1994, 183–216, speziell zum Euseb-Text ferner die Angaben bei CAMERON – HALL 1999, 285–289. Vgl. seither außerdem KRÜGER 2000.

19 Eus. v.C. 3,26,2.

20 Aphaka: Eus. v.C. 3,55; Heliopolis: v.C. 3,58; Aigai: v.C. 3,56. Es ist stets mit zu bedenken, daß neben religiösen auch ökonomische Motive bei Tempelschließungen eine Rolle gespielt haben – das Vermögen fiel ja in diesem Fall an den Staat. Euseb deutet dies in *l.C.* 8,3 auch selbst an, vgl. dazu TARTAGLIA <sup>2</sup>2001, 152, Anm. 130 und MARAVAL 2001, 129, Anm. z.St.

21 Der Kirchbau schließt mit *καταθθα* an (v.C. 3,58,3) – damit wird nicht mehr und nichts anderes gemeint sein, als daß diese weitere Aktivität ebenfalls in Heliopolis stattfand; TARTAGLIA <sup>2</sup>2001 übersetzt daher sinngemäß zutreffend mit „e anche nella loro città“. Die Forschung ist bis in die neueste Zeit der Suggestivkraft der Eusebschen Darstellung erlegen, so wenn KOCH 1998, Sp. 1040 f. mit Berufung auf Euseb sagt, daß „Konstantin einen Aphrodite-Tempel abreißen und an seiner Stelle eine Kirche errichten“ ließ. Nichts davon steht im Text! Die konstantinische Kirche ist archäologisch nicht nachgewiesen (KOCH 1998 ebd.). Sehr viel klarer werden die Verhältnisse übrigens in *l.C.* 8,5–7, weil dort vom Kirchbau gar nicht die Rede ist, dafür aber

Man konnte jedenfalls ohne weiteres an den genannten Formen der Kultr Praxis Anstoß nehmen, ohne überzeugter Christ zu sein (ebenso wie übrigens in einem weiteren, ähnlich gelagerten Fall in Ägypten)<sup>22</sup>, und es ist umgekehrt keineswegs ausgemacht, daß die vereinzelt Maßnahmen Konstantins gegen gewisse Kulte allgemein als Signal zugunsten des Christentums verstanden wurden. Im Gegenteil spricht manches dafür, daß Konstantin eine Art christlich geläutertes Heidentum als Staatsreligion vorschwebte, gewissermaßen eine Hegelsche Synthese der jeweils besten Anteile der unterschiedlichen religiösen Traditionen des Reiches – eine Synthese, die vermutlich schon unter den Zeitgenossen niemand wirklich verstand und niemand wirklich wollte.

Das Programm läßt sich besonders gut am Profil der neu gegründeten Hauptstadt des Ostens am Bosphorus ablesen.<sup>23</sup> Euseb hatte davon vergleichsweise oberflächliche Kenntnis, viel weniger tiefgehend natürlich als in den bisher genannten Fällen aus Palästina und Umgebung, auf die sich im übrigen seine Darstellung weitgehend konzentriert. Schon eingangs hatten wir gehört, daß Konstantin die „verehrten Erzbilder, deren sich der Trug der Alten so lange Zeit gerühmt hatte, auf allen Plätzen der Kaiserstadt offen ausgestellt [habe], damit sie allen, die sie sahen, einen abstoßenden Anblick böten, ... im Hippodrom die delphischen Dreifüße und die Musen des Helikon im Palast“<sup>24</sup>. Es ist eher unwahrscheinlich, daß der Kaiser kostbare Objekte von weither kommen ließ in der Absicht, daß sie dann in seiner neuen Hauptstadt einen abstoßenden Anblick böten. Über viele Jahrhunderte bildete die Blütenlese antiker Kunst im repräsentativen Zentrum der Hauptstadt das Herz des byzantinischen Reiches; die Schlangensäule, die den delphischen Dreifuß trug, ist übrigens bis heute im Hippodrom zu sehen.<sup>25</sup> Auch wenn Euseb sagt, „daß der Kaiser aus diesen [Götzenbildern] für alle, die sie sehen wollten, ein Spielzeug machte, das dem Gelächter und Spott diene“<sup>26</sup>, so handelt es sich um eine groteske Verzeichnung der kaiserlichen Intentionen.

Wahr ist, daß viele der aufgestellten Kunstwerke ihres ursprünglichen Kontextes und damit vielfach auch ihrer ursprünglichen religiösen Valenz beraubt

---

deutlich wird, daß der pagane Tempel keineswegs in der Stadt lag, sondern weit abgelegen außerhalb.

22 Eus. v. C. 4,25 (Verbot der entmannten Nilpriester).

23 Vgl. DAGRON 1974, 19–47; MANGO 1990a, 23–36.

24 Eus. v. C. 3,54,2 (107,29–108,4 Winkelmann): ... τὰ σεμνὰ χαλκουργήματα, ἐφ' οἷς ἡ τῶν παλαιῶν ἀπάτη μακροῖς ἐσεμνύνετο χρόνοις, ἔκδηλα τοῖς πᾶσιν ἐν ἀγοραῖς πάσαις τῆς βασιλείως πόλεως προὔτιθετο, ὡς εἰς ἀσχήμονα θέαν προκεῖσθαι τοῖς ὀρώσιν ... ἐν αὐτῷ δ' ἵπποδρομίῳ τοὺς ἐν Δελφοῖς τρίποδας, τὰς δ' Ἑλικωνίδας Μούσας ἐν παλατίῳ. Vgl. dazu CAMERON – HALL 1999, z.St. (301 f.).

25 Eine vermutlich realistischere Wiedergabe der Intentionen Konstantins bietet Zos. 2,31, wichtige Informationen auch bei Jo. Mal. *chron.* 13,13 (248,56–59 Thurn). Zu der einzigartigen Antikensammlung im Hippodrom, auch zu ihrer Bedeutung im imperialen Programm der Hauptstadt vgl. BASSETT 1991, speziell zu der Schlangensäule 90.

26 Eus. v. C. 3,54,3 (108,7 f. Winkelmann): ... τούτοις αὐτοῖς ἀθύρμασιν ἐπὶ γέλῳτι καὶ παιδιᾷ τῶν ὀρώντων βασιλείῳς κεχρημένον.

waren. Daß damit jedoch die Absicht verbunden war, sie lächerlich zu machen, wird schwerlich der Fall gewesen sein. Vielmehr wollte sie Konstantin – wenigstens teilweise – einer neuen, höheren religiösen Aussage zuführen. Vielleicht nicht im Hippodrom, aber doch im nahe gelegenen Heiligtum der Weisheit, später Hagia Sophia genannt; dort jedenfalls läßt sich so etwas noch schemenhaft aus den Quellen erheben.<sup>27</sup> Noch in justinianischer Zeit standen dort Statuen diverser Gestirngottheiten, darunter auch der zwölf Zodia – Symbole einer abstrakt-intellektuellen Astralreligion, wie sie damals *en vogue* war. Wenigstens vermutungsweise läßt sich aus dem Befund ablesen, daß Konstantin damit eine Art Astralheiligtum schaffen wollte und daß daher die Sophien-Kultstätte zunächst nicht die christliche σοφία etwa im Sinne einer Christus-metapher im Blick hatte, sondern schlicht die Weisheit des Kaisers. Tatsächlich ist von einer christlichen Kirche und Kirchweihe an dieser Stelle erst unter Konstantins Sohn Konstantios die Rede.

Wenn dem so war, ist allerdings schwer erklärbar, wieso Euseb von einem Gesetz berichtet, mit dem Konstantin den Kaiserkult verboten habe.<sup>28</sup> Mit dieser Information ist jedoch auch schon schwer vereinbar, daß noch um 330 in Hispellum in Umbrien ein Tempel für die *gens Flavia* mit ausdrücklicher Billigung des Kaisers neu errichtet wurde, wobei allerdings *contagiosa superstitio* unterbleiben sollte.<sup>29</sup> Ähnlich wie beim Opferverbot ist das Problem wiederum mit der Annahme einer partiellen Wahrheit zu lösen. Es ist gut möglich, daß Konstantin *blutige* Opfer im Angesicht *seines Bildes* tatsächlich unterbinden wollte. Daß ihm die Verherrlichung seiner Person und damit verbundene kultische Konsequenzen keineswegs grundsätzlich zuwider waren, zeigt die bestens bezeugte und teilweise noch heute vorhandene Porphyrsäule mitten in Konstantinopel, aufgestellt am höchsten Punkt der Stadt mit weitem Blick über zwei Meere und zwei Kontinente, auf deren Spitze sich Konstantin als Sonnengott Helios stilisiert darstellen ließ.<sup>30</sup> Noch das fünfte Jahrhundert, *christianissima tempora*, kannte dort kultische Verehrung des Stadtgründers durch die Bevölkerung – eine Verehrung, die den Intentionen des Erbauers schwerlich ganz zuwider lief.<sup>31</sup> Dieselbe eigenartige Verbindung von geläutertem Heidentum und imperialer Selbstverherrlichung ließe sich auch an der sogenannten Apostelkirche zeigen, für die Euseb sich teilweise etwas mühselig eine *interpretatio christiana*

27 WALLRAFF 2006.

28 Eus. v.C. 4,16.

29 CIL 11,5265 = ILS 705 : ... *ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiose superstitio- nis fraudibus polluat.*

30 Vgl. Theodor PREGER 1901, KARAYANNOPULOS 1956 (auch in WLOSOK 1978, 485–508); DAGRON 1974, 38 f.; BERGER 1988, 297–299; SPECK 1995, 160–168; BERGMANN 1998, 284–287; WALLRAFF 2001a, 133 f.

31 Philostorgios berichtet, daß „die Christen das Bild Konstantins, das auf der Porphyrsäule steht, durch Opfer geneigt zu machen versuchen, es mit Räucherwerk und Lichtern ehren, ihm Gebete darbringen wie einem Gott und Schutzriten zur Abwendung von Unheil vollziehen.“ Philost. *h.e.* 2,17 (GCS 28,4–7 Bidez/Winkelmann).

zurechtlegt, ohne doch andererseits die naheliegende Konsequenz einer Konstantin-Christus-Typologie zu ziehen, obgleich sie der Erbauer vermutlich selbst beabsichtigte.<sup>32</sup>

Ich breche hier ab, auch wenn es außerordentlich reizvoll wäre, die spezifische Form von Konstantins Religiosität eingehender zu rekonstruieren, einen Frömmigkeitstypus, den man in einem höheren Sinn als Heiden-Christentum bezeichnen könnte. Hierfür ist trotz der reichen Forschungsliteratur zu Konstantin auch aus jüngster Zeit das letzte Wort sicher noch nicht gesprochen. Im Hinblick auf die Quellenlage ist dabei zu beachten, daß die Überlieferung stark selektiv im Sinne späterer christlicher Orthodoxie gewirkt hat. Diese Feststellung ist nicht neu und nicht überraschend, doch sind die Konsequenzen häufig nicht hinreichend bedacht. Es bedeutet etwa, daß Schriftstücke aus Konstantins Kanzlei dezidiert nicht-christlichen Charakters eine erheblich schlechtere Überlieferungschance hatten als die Urkunden, die Euseb überliefert, gewissermaßen den Ausstoß des Referats für christliche Angelegenheiten in der Zentralverwaltung. Es bedeutet auch, daß die wenigen Indizien für den ‚unorthodoxen‘ Konstantin (ich sage bewußt nicht einfach: ‚heidnischen‘) um so schwerer wiegen und um so sorgfältiger betrachtet und interpretiert werden müssen. Ein vages Indiz dieser Art kommt in seinem Gewicht angesichts der Überlieferungsbedingungen und -chancen zehn klaren Informationen über das Christentum des Kaisers gleich. Und es bedeutet schließlich, daß damit ein Lektüreschlüssel für die antipaganen Maßnahmen Konstantins in der Darstellung Eusebs gegeben ist. Die Nachrichten darüber sind nicht einfach wertlos, auch wenn Skepsis natürlich angebracht ist. Daß sie, wenn irgend möglich, mit anderen Informationen geprüft werden sollten, ist eine Selbstverständlichkeit. Wichtiger ist, daß sie – bei kritischer Lektüre im Lichte der nichtchristlichen Kulttraditionen – erstaunlich viel verraten über die spezifischen Gestalten von ‚Heidentum‘, wie sie Konstantin ablehnte und anstrebte: blutigen Opferdienst, archaische Baumkulte, sexuell ausschweifende Kultpraxis, wie er sie ablehnte; inklusiven Monotheismus (das Christentum natürlich mit umfassend), intellektuell-abstrakte Gestirnverehrung und römisch-loyalen Staatskult, wie er sie anstrebte.

Daß diese ingenüose Kombination keine Zukunft hatte, wissen wir heute mit der einfachen Klugheit der nachgeborenen Historiker. Unter den Zeitgenossen sah

32 Wie sich die Elemente Apostelmemoria, christlicher Gottesdienst und kaiserliche Grablege zueinander verhielten, bleibt in v.C. 4,60 durchaus unklar – oder vielmehr: es wird deutlich, daß (nur) in der Sicht des christlichen Betrachters das kirchliche Element zunächst vorherrschte. Konstantin selbst hatte von Anfang an ganz anderes im Sinn (καὶ ἄλλο τι τῆ διανοίᾳ σκοποῦν), eben die Erhöhung des verstorbenen Kaisers im Kreise, ja: im Zentrum der Apostel (wenn die zwölf Stelen überhaupt so eindeutig christlich gedeutet werden müssen – ein anderer Betrachter konnte womöglich auch die zwölf Zodia darin erblicken, in deren Zentrum dann strahlend Helios, der „Sonnenkönig“, stände, wie im Falle der Statue), vgl. WALLRAFF 2001a, 135 f. Die Apostelkirche ist in jüngerer Zeit wieder intensiver diskutiert worden, vgl. vor allem MANGO 1990b (im Hinblick auf die Baugestalt grundlegend); LEEB 1992, 93–120; SPECK 1995, 144 f.; REBENICH 2000, 309–317; EFFENBERGER 2000.

es vielleicht keiner so klar wie Euseb. Konstantin wurde ironischerweise dennoch zu einem der Großen der Geschichte – und zwar weil die konfrontativ-apologetische Lektüre seiner Religionspolitik, wie sie offenbar auch möglich war und wie sie bei Euseb vorliegt, sehr wohl Zukunft hatte. Systematische Maßnahmen zur Ausschaltung des Heidentums mit Unterstützung der öffentlichen Verwaltung sollten in den kommenden Jahrzehnten zum Regelfall werden.

## Literatur

- Barnes, T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA 1981.
- Barnes, T.D., *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice*, *AJPh* 105 (1984), 69–72.
- Bassett, S.G., *The Antiquities in the Hippodrome of Constantinople*, *DOP* 45 (1991), 87–96.
- Berger, A., *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (ΠΟΙΚΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 8)*, Bonn 1988.
- Bergmann, M., *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1998.
- Bieberstein, K. – Bloedhorn, H., *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, Bd. II (Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Beiheft B 100/1–3)*, Wiesbaden 1994.
- Bigelmair, A., *Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Schriften (BKV 9)*, Kempten 1913.
- Bleckmann, B., *Konstantin der Große*, Reinbek 1996.
- Bleicken, J., *Konstantin der Große und die Christen (HZ Beiheft 15)*, München 1992.
- Bradbury, S., *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, *CPh* 89 (1994), 120–139.
- Cameron, A. – Hall, S.G. (Hrsg.), *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford 1999.
- Clauss, M., *Konstantin der Große und seine Zeit*, München 1996.
- Dagron, G., *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- Drake, H.A., *Rez. zu BARNES 1981*, *AJPh* 103 (1982), 462–466.
- Drake, H.A., *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000.
- Effenberger, A., *Konstantinsmausoleum, Apostelkirche – und kein Ende?* in: Borkopp, B. – Steppan, T. (Hrsg.), *ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle*, Stuttgart 2000, 67–78.
- Errington, M.R., *Constantine and the Pagans*, *GRBS* 29 (1988), 309–318.
- Eusebius, *Laus Constantini*, hrsg. v. I.A. Heikel (GCS Eusebius 1), Berlin 1902, 195–223.
- Frazer, M.E., *Mold with Three Angels at Mamre*, in: Weitzmann, K. (Hrsg.), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York 1979, Nr. 522, 583.
- Grégoire, H., *La ‚conversion‘ de Constantin*, *RUB* 36 (1930–31), 231–272.
- Grégoire, H., *Eusèbe n'est pas l'auteur de la ‚Vita Constantini‘ dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas ‚converti‘ en 312*, *Byzantion* 13 (1938), 561–583.
- Grégoire, H., *La ‚conversion‘ de Constantin (dt. Übersetzung)*, in: Kraft, H. (Hrsg.), *Konstantin der Große (Wege der Forschung 131)*, Darmstadt 1974, 175–223.

- Grünewald, T., Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung (Historia Einzelschriften 64), Stuttgart 1990.
- Heikel, I. (Hrsg.), Über das Leben Constantins (GCS Eusebius 1), Berlin 1902.
- Karayannopoulos, I., Konstantin der Große und der Kaiserkult, *Historia* 5 (1956), 341–357.
- Koch, G., Baalbek, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 1040f.
- Kofsky, A., Eusebius of Caesarea against Paganism (*Jewish and Christian Perspectives* 3), Leiden 2002.
- Krüger, J. Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000.
- Leeb, R., Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (AKG 58), Berlin 1992.
- Lieu, S.N.C. – Montserrat, D. (Hrsg.), Constantine : History, Historiography and Legend, London 1998.
- Mango, C., Le développement urbain de Constantinople (IV<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles), Paris 1990a, 23–36.
- Mango, C., Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics, *ByZ* 83 (1990b), 51–62.
- Maraval, P., Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos), Paris 2001.
- Marcone, A., Costantino il Grande, Rom 2000.
- Piepenbrink, K., Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt 2002.
- Preger, T., Konstantin-Helios, *Hermes* 36 (1901), 457–469.
- Rebenich, S., Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike, *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000), 300–324.
- Speck, P., *Urbs, quam Deo donavimus*. Konstantins Konzept für Konstantinopel, *Boreas* 18 (1995), 143–173.
- Tartaglia, L., Eusebio di Cesarea, Sulla Vita di Costantino (Quaderni di KOINONIA 8), Neapel 2001.
- Wallraff, M., Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (JbAC Ergänzungsband 32), Münster 2001a.
- Wallraff, M., Constantine's Devotion to the Sun after 324, in: Wiles, M.F. – Yarnold, E.J. (Hrsg.), *StudPat* 34 (2001b), 256–269.
- Wallraff, M., Gab es eine konstantinische Hagia Sophia in Konstantinopel? in: Harreither, R. u. a. (Hrsg.), Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Wien 19.–26.9.1999. Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel (SAC 62 = ÖAW.PH Arch. Forsch. 14), Rom – Wien 2006, 767–774.
- Winkelman, F., Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini, *Klio* 40 (1962), 187–243.
- Winkelman, F., Über das Leben des Kaisers Konstantin (GCS Eusebius 1,1), Berlin 1975.
- Winkelman, F., Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte, Birmingham 1993, Nr. I.
- Wlosok, A. (Hrsg.), Römischer Kaiserkult (Wege der Forschung 372), Darmstadt 1978.