



Dies ist eine Leseprobe von Klett-Cotta. Dieses Buch und unser gesamtes Programm finden Sie unter www.klett-cotta.de



PETER HEATHER

CHRISTENTUM

Aufstieg und Triumph
einer Religion

Aus dem Englischen übersetzt
von Susanne Held

Klett-Cotta

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH

Rotebühlstraße 77, 70178 Stuttgart

Fragen zur Produktsicherheit: produktsicherheit@klett-cotta.de

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel »Christendom.

The Triumph of a Religion« im Verlag Allen Lane, Penguin Random House UK

© 2022 by Peter Heather

Für die deutsche Ausgabe

© 2025 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle deutschsprachigen Rechte sowie die Nutzung des Werkes für Text und

Data Mining i.S.v. § 44b UrhG vorbehalten

Cover: Rothfos & Gabler, Hamburg

unter Verwendung einer Abbildung von © akg-images /

Rabatti & Domingie (Gemälde von Piero della Francesca, Sieg Konstantins)

Gesetzt von Dörlemann Satz, Lemförde

Gedruckt und gebunden von Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

ISBN 978-3-608-98122-3

E-Book-ISBN 978-3-608-12458-3

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.

INHALT

VORWORT	9
---------------	---

ERSTER TEIL

DIE ROMANISIERUNG DES CHRISTENTUMS	23
--	----

1	»DURCH DIESES SIEGE ...«	25
	Der Weg nach Nicaea	32
	»Macht zu Jüngern alle Völker«?	42
	Das Nizänische Glaubensbekenntnis	48
	Nach Nicaea	59
	Die Kirche der Märtyrer?	68
	»Wenn ihr (immer noch) vollkommen sein wollt ...«	81

2	BEKEHRUNG IN EINEM CHRISTLICHEN IMPERIUM	87
	Bekehrungsmuster	96
	»Es gibt mehrere mögliche Wege ...«	113
	Des Kaisers neuer Kult	122
	»Der Mann, den Gott liebt ...«	134

3	DER SIEGESALTAR	140
	Serapeum	148
	Der Gottesstaat	157
	»Der Höchste Gott«	174

ZWEITER TEIL

DER UNTERGANG DES RÖMISCHEN CHRISTENTUMS 191

4	NICAEA UND DER UNTERGANG DES WESTENS	193
	Hunerich und Chlodwig	196
	Der nachrömische Westen	201
	Kleiner Wolf	213
	Gebt dem Kaiser	220
	Hunerich und die Taufe Chlodwigs	230
5	DER ISLAM UND DER NIEDERGANG DES OSTENS	238
	»Auf Gottes Geheiß ...«	239
	Fünf Säulen der Weisheit	249
	Es gibt keinen Gott außer Gott	264
	Isaac Tabanos	274
	Die Taufe Chlodwigs (da capo)	280
6	»KEINE ENGEL«: BEKEHRUNG IN NORDWESTEUROPA	284
	Missionare und Könige	289
	Vorwärts, Christi Streiter!	297
	Missionarseinstellungen	316
	Kirche und Volk	335
7	DIE NEUSTRUKTURIERUNG DES LATEINISCHEN CHRISTENTUMS	352
	Vom Imperium zum Commonwealth	352
	<i>De correctione rusticorum</i>	373
8	KULTUR UND GESELLSCHAFT IM NACHRÖMISCHEN WESTEN	392
	Jenseits der Dunklen Jahrhunderte	393
	Kirche und Bildung	405
	Kirche und Staat	420

DRITTER TEIL

DIE ERNEUERUNG DES CHRISTLICHEN REICHES 429

9	CHRISTLICHE EXPANSION IN EINEM ZWEITEN IMPERIALEN ZEITALTER	431
	Weihnachten Anno Domini 800	436
	<i>translatio imperii</i>	446
	Das Kreuz geht in den Osten	454
	Könige und Christentum im Schatten des Imperiums	464
10	DER GOTTESSTAAT KARLS DES GROSSEN	478
	<i>Correctio</i>	482
	Religion der Massen	501
11	PÄPSTE UND KAISER	513
	Päpste und Missionare	514
	Die Erfindung der päpstlichen Autorität	521
	Der Weg nach Canossa	539
12	»GOTT WILL ES«	552
	Päpstliche Außenpolitik?	554
	Die Kreuzzüge und die Grenzen der Christenheit	564
	Kanon-Harmonisierungen	573
13	DIE ÖKONOMIE DER ERLÖSUNG	590
	»Nur der Büsser wird bestehen«	594
	Schule und Universität	602
	Die Armen von Lyon	617
	Einbeziehung und Kreativität	626
	»Minderbrüder«	634
14	CHRISTENTUM UND ZWANG	644
	<i>accusatio und inquisitio</i>	647
	Die große Lepra-Panik	655
	Die Visitationen des Richard de Clyve	665

ANHANG

Danksagungen	681
Liste der Karten	683
Abbildungsverzeichnis mit Nachweisen	684
Anmerkungen	687
Bibliographie	737
Register	777

VORWORT

Um das Jahr 1250 wurde Großfürst Mindaugas von Litauen durch die Taufe in das Christentum aufgenommen. Ein Vertreter des letzten nicht-christlichen Herrschergeschlechts von einer gewissen Bedeutung auf dem gesamten europäischen Territorium schloss sich jener Religion an, für die der Kontinent nun ein Synonym war. Er wurde dafür gebührend belohnt: Papst Innozenz IV. erhob sein Herzogtum in den Rang eines Königreichs. Einige Jahre später, im August 1253, erkannte derselbe Papst offiziell die Legitimität eines neuen italischen monastischen Ordens an, der von und für Frauen geführt wurde: die Klarissen, benannt nach Klara von Assisi, Freundin, Schülerin und Mitarbeiterin des berühmten Heiligen Franziskus. In der Zwischenzeit, am 15. Mai 1252, hatte der Papst außerdem *Ad extirpanda* erlassen, eine wichtige Rechtsverordnung (päpstliche »Bullen« werden immer nach ihren einleitenden Worten benannt), die bei der Vernehmung von Ketzern den Einsatz der Folter erlaubte, und zwar in sämtlichen Ländern, in denen die heilige Autorität des Papstes maßgebend war: in eben der lateinischen Christenheit, um die es in diesem Buch gehen soll.

Diese kleine chronologische Zusammenstellung von Ereignissen gegen Ende der tausendjährigen Periode, die in diesem Buch untersucht wird, hebt einige seiner wichtigsten Themen hervor. Jeder Bericht über die Ursprünge und die Entwicklung des europäischen Christentums ist notwendigerweise eine Bekehrungsgeschichte. Zu Beginn der Geschichte, mit Kaiser Konstantin im Jahr 300 n. Chr., der als erster Herrscher in Europa das Christentum annahm, blieb dieses selbst in der römischen Welt eine Minderheitenreligion; und die überwiegende Mehrheit der Christen des Imperiums lebte nicht in den europäischen Provinzen, sondern in Kleinasien, dem Nahen Osten, Ägypten und Nordafrika. Um 1300 war die gesamte europäische Landmasse (mit Ausnahme kleiner Teile Litauens, der Iberischen Halbinsel und des Polarkreises) christlich, während sich ein Großteil des ehemaligen

Kernlandes der christlichen Welt im südlichen Mittelmeerraum dem Islam zugewandt hatte, wodurch die untrennbare Verbindung zwischen Europa und dem Christentum hergestellt war, die bis heute Bestand hat. Aber ebenso wie im Fall von Fürst Mindaugas und Litauen begannen die christlichen Konversionen eines erstaunlich großen Teils des europäischen Kontinents mit einem Wechsel der religiösen Zugehörigkeit seitens eines Herrscherhauses. Die Eigentümlichkeit von Konversionsprozessen, die von den Mächtigsten ausgehen, wird im Folgenden immer wieder thematisiert werden.

In der engen zeitlichen Gegenüberstellung von Papst Innozenz' Zulassung der Klarissen und seiner Bulle über die Folterung von Ketzern klingen einige weitere zentrale Themen des Buches an. Der Christus der Evangelien ist für viele Dinge berühmt, nicht zuletzt jedoch für seine Worte »Liebet eure Feinde« und »Halte die andere Wange hin«. Das europäische Christentum des 13. Jahrhunderts orientierte sich an vielen dieser aufgezeichneten Ideale, weil es die Darstellung der Lehren und Taten Christi im Neuen Testament beibehielt, studierte und verehrte. Die beiden Heiligen Klara und Franziskus und viele andere charismatische christliche Leitfiguren in den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends hielten diese Werte darüber hinaus nicht nur theoretisch hoch, sondern versuchten auch, sie in die Praxis umzusetzen. Sowohl Klara als auch Franziskus verzichteten tatsächlich auf all ihre weltlichen Güter; sie verkauften alles, was sie besaßen, widmeten ihr Leben den Armen und Kranken und forderten ihre Anhänger auf, dasselbe zu tun.

Doch auch wenn einige ihrer moralischen Werte sofort als die des Neuen Testaments erkennbar waren, agierten Klara und Franziskus innerhalb eines christlichen religiösen Gefüges, dessen institutioneller und dogmatischer Rahmen sich seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. bis zur Unkenntlichkeit verändert hatte. Noch im Jahr 300, zur Zeit der Bekehrung Konstantins, besaß das Christentum keinerlei zentrale Autoritätsstruktur. Es bestand aus einer Reihe von zumeist städtischen Gemeinden, die ihre Oberen selbst wählten und – trotz einiger Gemeinsamkeiten in den erforderlichen Glaubensinhalten, im persönlichen Verhalten und in der institutionellen Organisation – ihre Angelegenheiten größtenteils unabhängig voneinander regelten. Vieles war im Fluss. Selbst eine so grundlegende christliche Lehre wie die von der Heiligen Dreifaltigkeit fand erst nach der Bekehrung Konstantins eine allgemein anerkannte Formulierung, und viele theoretische und praktische

Fragen – die in jeder Religion eng miteinander verbunden sind – blieben lange Zeit ungelöst.

Klara und Franziskus sind dafür ein gutes Beispiel. Trotz der neutestamentlichen Werte, zu denen sie sich bekannten, lebten sie ihr religiöses Leben aufgrund eines bestimmten Verständnisses davon, was es bedeutet, ein guter Christ zu sein: eines Verständnisses, das von Pariser Theologen formuliert worden war, die innerhalb jenes Jahrhunderts tätig waren, in dem die beiden Heiligen selbst zur Welt gekommen waren. Der von Franziskus gegründete Predigerorden hatte es sich zur Aufgabe gemacht, in ganz Europa eine Vorstellung von Himmel, Hölle und Fegefeuer zu verbreiten. Dies umfasste sowohl die Auswirkungen der Sünde auf die Bestimmung der menschlichen Seele nach dem Tod als auch die Frage, wie das Verhalten des Einzelnen und derjenigen, die ihn im Hier und Jetzt liebten, das künftige und (im Falle der Toten) das gegenwärtige Schicksal ihrer Seele beeinflussen konnte. Diese klare Vorstellung von den drei möglichen Bestimmungsorten der Seele nach dem Tod und von den genauen Auswirkungen einzelner Sünden bei der Entscheidung, an welchen dieser Orte eine einzelne Seele gelangen würde, entstand erst im 12. und 13. Jahrhundert. Der Gedanke, dass gute Taten schlechte Taten kompensieren können, war in der christlichen Tradition schon sehr alt, aber bis dahin war noch kein umfassendes und kohärentes System von Bußtarifen und anderweitigen Heilmitteln formuliert worden.

Und selbst wenn ein solches System existiert hätte, wäre vor dieser Zeit vollkommen unmöglich gewesen, dass es breite Anerkennung gefunden hätte. Anders, als die päpstliche religiöse Autorität selbst gerne von sich glauben machte (und einige ihrer Apologeten tun dies nach wie vor), war sie ein erstaunlich spätes Phänomen innerhalb der sich entwickelnden europäischen christlichen Tradition. Die Bischöfe von Rom genossen als Erben des Apostels Petrus schon früh enormes Ansehen, und andere christliche Führer holten regelmäßig ihre Meinung zu wichtigen religiösen Fragen ein. Wenn sie jedoch anderer Meinung waren, fühlten sie sich nicht im Geringsten verpflichtet, den Ansichten des Papstes zu folgen. In vergleichbarer Weise übten Kaiser und Könige, wie in diesem Buch untersucht wird, noch viele Jahrhunderte nach Konstantin eine viel größere reale religiöse Autorität aus als jeder Papst, und zwar nicht nur in der Praxis, sondern auch von Rechts wegen, da allgemein anerkannt wurde, dass die christlichen

Herrscher direkt vom Allmächtigen ernannt waren. Erst im 11. Jahrhundert entwickelte sich das seit Langem bestehende päpstliche Prestige zu einem ersten offiziellen Anspruch, dass Päpste eine allgemeine religiöse Autorität ausüben sollten. Und es sollte noch den größten Teil des folgenden Jahrhunderts dauern, bis diese Forderung in der Praxis akzeptiert wurde. Die religiöse Autorität, die Innozenz IV. zu Beginn der 1250er Jahre geltend machte, war also etwas grundlegend Neues. Und wie der Erlass *Ad extirpanda* nur allzu deutlich macht, ging es bei der Durchsetzung einer weit verbreiteten Akzeptanz dieser neuen Autoritätsstruktur – sowie der Lehren und Visionen guter christlicher Frömmigkeit, die sie unterstützen wollte – nicht nur um die Art von überzeugendem Konsens, den das Beispiel und die Predigten eines Franziskus oder einer Klara hervorbringen konnten. Es ging auch um die Anwendung von beträchtlichem Zwang, selbst wenn nicht alles von so direkter Brutalität war wie die physische Folter, die nun von Gesetzes wegen gegen jene angewendet werden durfte, die als Ketzer galten.

Diese kleine Zusammenstellung von Ereignissen unterstreicht einen noch wichtigeren Punkt. Der Begriff »Christentum« ist in einem entscheidenden Sinn ein irreführender Singular. Die christliche Religion, der Konstantin die Treue schwor, hatte wenig Ähnlichkeit mit der ausdifferenzierten, monolithischen religiös-kulturellen Struktur, die sich bis zum 12. und 13. Jahrhundert herausgebildet hatte und die dann die überwiegende Mehrheit der unterschiedlichen Landschaften und Bevölkerungen Europas beherrschte, bis die Reformation in den 1500er Jahren ernsthaft Fuß fasste. Die Entstehung dieser außergewöhnlichen, voll ausgereiften Struktur soll im Mittelpunkt des vorliegenden Buches stehen. Und schließlich wird es sich mit jener lateinischen Christenheit befassen, die in der Ära päpstlicher Monarchie von Rom aus dominiert wurde – dem mittelalterlichen Christentum (im Wortsinn »das Gebiet, in dem der christliche Glaube herrscht«) *par excellence*. Die Trennung von der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft erfolgte jedoch spät und war keineswegs vorherbestimmt, so dass vieles von dem, was folgt, insbesondere in den vorderen Kapiteln, einen breiteren geographischen und kulturellen Fokus hat.

Um 1900, als sich zum ersten Mal professionelle Historiker dieses Problemfeldes annahmen, und während eines Großteils des sich anschließenden Jahrhunderts waren Darstellungen über den Aufstieg des Christentums

einfach zu schreiben. Vom ersten bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. verbreitete sich der christliche Glaube allmählich an den Ufern des Mittelmeers. Im 4. Jahrhundert verdrängte das Christentum dann nach der Bekehrung Kaiser Konstantins das griechisch-römische Heidentum und übernahm die Herrschaft über die römische Welt, bevor es dann eine Vielzahl anderer Konkurrenten besiegte und zur vorherrschenden Religion auf der gesamten europäischen Landmasse wurde. Tausend Jahre nach Konstantin wurde ganz Europa von christlichen Herrschern regiert. Das Christentum – jener Teil der Welt, in dem die offizielle christliche Religion die Gesamtheit der Bevölkerung beherrschte: Adel und Volk, Herrscher und Beherrschte – war entstanden, und das war's. In dieser Erzählung der christlichen Geschichte war der Rest der europäischen Religionsgeschichte – selbst die explosive Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert – kaum mehr als eine Fußnote: Christen, die Anpassungen an bestimmte Glaubensvorstellungen und Verhaltensanforderungen vornahmen. Eine entscheidende Übereinstimmung zwischen den Grenzen Europas und der Sphäre einer überwältigenden christlichen Herrschaft hatte sich im Mittelalter herausgebildet, und von dort aus verbreitete sich die Religion in den großen Epochen der europäischen Kolonialbewegung und des Imperialismus triumphal über einen Großteil des restlichen Planeten.

Solche triumphalistischen Überblicksvisionen der christlichen Geschichte sind intellektuell nicht mehr vertretbar. In den letzten Jahren haben sich verschiedene europäische Politiker auf der Suche nach etwas Besonderem, das die Völker des Kontinents vereint, auf das Christentum gestürzt. Eine – rapide abnehmende – Mehrheit der europäischen Bevölkerung bezeichnet sich zwar in den Fragebögen nationaler Zählungen immer noch als »christlich«, aber in Wirklichkeit bedeutet das oft lediglich »alles andere nicht«. Nur sehr wenige moderne Europäer würden in den Augen der mittelalterlichen Kirchenmänner, die als Erste die Schlacht um die Seele Europas gewonnen haben, als Christen durchgehen. Lässt die große Mehrheit der sich selbst als Christen bezeichnenden Menschen von heute ihre Kinder taufen? Gehen sie in die Kirche? Gehen sie zur Beichte und zur Heiligen Kommunion und zahlen sie Abgaben an die Kirche? Lernen sie die wichtigsten Lehren des christlichen Glaubens und richten sie ihr Leben nach den großen christlichen Festen aus, einem jährlichen Zyklus des Gedenkens, der die wichtigsten Momente und Botschaften des Christen-

tums in der kollektiven Psyche verankert? Die Antwort lautet nein – auch wenn sich am Ostersonntag immer noch große Menschenmengen vor dem Petersdom versammeln.

Das ist allgemein bekannt. Wir alle wissen, dass das Christentum seinen Einfluss auf das Innenleben vieler Europäer verloren hat; das Phänomen der Entchristlichung wird allgemein diskutiert, und viele christliche Religionsgemeinschaften kämpfen um ihr Überleben. Aber die Bedeutung dieser modernen Entchristlichung für ein erneutes Nachdenken über Schlüsselemente der Geschichte, über die Frage, wie und warum Europa überhaupt erst zu einer Welt des Christentums wurde, ist noch nicht erkannt worden.

Es ist heute grundsätzlich nicht mehr möglich, eine Geschichtsdarstellung auf der Grundlage der Annahme zu konstruieren, dass der Sieg des Christentums über sämtliche Konkurrenten in grauer Vorzeit ein Beweis für die grundlegende Überlegenheit des Christentums als Religion ist. Eine solche Perspektive war so gut wie unvermeidlich, als die ersten akademisch anspruchsvollen historischen Darstellungen des Christentums im späteren 19. und selbst noch im frühen 20. Jahrhundert verfasst wurden. Zu diesem Zeitpunkt besuchten die meisten Menschen in Europa noch regelmäßig die eine oder andere Kirche, und der europäische Imperialismus verbreitete das Christentum über den ganzen Globus. Mein Großvater (den ich leider nie kennengelernt habe) trat 1909 in die britische Armee ein und bekannte sich an seinem ersten Sonntag unter der Flagge als Agnostiker. Dadurch konnte er zwar die Church Parade vermeiden, wurde aber stattdessen zur Reinigung der Latrinen eingeteilt. Es folgte ein schneller Übertritt zur Church of England, weil ihm »der Andachtsort der Agnostiker« nicht zusagte. In einem solchen Kontext war es schwer vorstellbar, dass das Christentum nicht weiterhin erfolgreich bleiben würde.¹ Die Entchristlichung des modernen Europa seit 1945 straft jedoch nicht nur triumphalistischen Annahmen über den anhaltenden Erfolg des Christentums Lügen, sondern muss notwendig auch die Herausforderung verändern, über die christliche Vergangenheit zu schreiben.

Heute muss jeder Historiker des Christentums immer noch von einer Religion ausgehen, die stark genug war, um sich in einer ganzen Reihe von Kontexten der Antike und des Mittelalters durchzusetzen und diese Position einer etablierten kulturellen Vorherrschaft über Jahrhunderte hinweg gegen eine Vielzahl weiterer Herausforderungen zu behaupten. Gleichzeitig

muss das Christentum aber auch als eine Religion angesehen werden, die nicht in *allen* Kontexten und zu *allen* Zeiten unverwundbar ist. Um die Entstehung des europäischen Christentums von diesem Standpunkt aus neu zu betrachten, müssen drei bisher weitgehend ignorierte Dimensionen der Geschichte des Christentums gebührend berücksichtigt werden.

Erstens: Kontingenzt. Wir wissen heute – im Gegensatz zu den Historikern, die um 1900 schrieben –, dass das Christentum unter den entsprechenden Umständen verlieren kann, und zwar in dem Sinne, dass es nicht in der Lage ist, das Innenleben der Mehrheit der europäischen Bevölkerung fest im Griff zu behalten. Das bedeutet, dass der ursprüngliche Erfolg des Christentums viel genauer unter die Lupe genommen werden muss. Vor einem Jahrhundert war es schwierig, irgendeinen der dokumentierten religiösen Widerstände gegen das offizielle Christentum, das in ganz Europa dominierte, ernst zu nehmen. Ganz gleich, ob es sich um Herausforderungen von außen handelte – wie das griechisch-römische und andere Formen von – oder von innen – abweichende, so genannte häretische Formen des Christentums: Der totale Sieg des offiziellen Christentums (wie er auf einer Reihe bedeutender Konzilien, beginnend in Nicaea im Jahr 325, definiert wurde) erschwerte die Vorstellung, dass eine dieser Alternativen jemals eine ernsthafte Bedrohung hätte darstellen können. Diese Sichtweise ist nach wie vor so tief in der akademischen Tradition eingewurzelt, dass ihr Einfluss sich bisher als nahezu unerschütterlich erwiesen hat. Die moderne Wissenschaft neigt immer noch dazu, die antichristlichen Bemühungen des letzten heidnischen römischen Kaisers Julian als völlig perspektivlos abzutun, und alternative, nicht-nizänische christliche Strömungen der spätrömischen Periode werden im Allgemeinen nur in wenigen Fußnoten abgehandelt. Aber da wir heute wissen, dass das offizielle Christentum, sowohl in seiner katholischen als auch in seiner orthodoxen Ausprägung, nicht dazu auserkoren war, sich für alle Zeiten durchzusetzen, ergibt sich die ernsthafte Möglichkeit, dass es an anderen Stellen in der Vergangenheit tatsächlich auch »verloren« haben könnte. Ein zentrales Ziel dieses Buches ist es daher, der religiösen Opposition – wo es angebracht ist – ebenso viel Sendezeit zu schenken wie dem »offiziellen« Christentum.

Zweitens muss viel stärker herausgearbeitet werden, wie unterschiedlich das Christentum zu verschiedenen Zeitpunkten tatsächlich war. Einige seiner Glaubensvorstellungen waren, verankert in einem Kanon heiliger Texte,

mehr oder weniger konstant, und in vielen anderen Fällen kann man kontinuierliche Prozesse der Verfeinerung und Klärung beobachten. Dies hat die Traditionen des Schreibens über das Christentum stark beeinflusst – vor allem, wenn die Texte von praktizierenden Gläubigen stammen –, die sich natürlich auf die Kontinuitäten in den Glaubensvorstellungen und Praktiken und deren allmähliche räumliche und zeitliche Ausbreitung konzentrieren. Aber obwohl es zweifellos wichtige und reale Kontinuitäten gibt, deren Dauerhaftigkeit für die gesamte Existenz einer christlichen Tradition von zentraler Bedeutung ist, würde ich argumentieren, dass sie bei näherer Betrachtung weder so zahlreich noch so konstant sind, wie das offizielle Christentum gerne vorgibt. Ebenso wichtig: Wenn man aufhört, das Christentum als ein einzigartig mächtiges kulturelles Konstrukt zu betrachten, das dazu bestimmt ist, für alle Zeiten siegreich zu bleiben, dann können die Diskontinuitäten als eine wesentliche Dimension der Gesamtgeschichte der sich entwickelnden Religion neu dargestellt werden, eine Dimension, die ebenfalls gleichberechtigt zur Sprache kommen muss. Bei näherer Betrachtung unterscheidet sich das frühmittelalterliche Christentum in vielerlei Hinsicht stark von seinem spätrömischen Vorgänger, der sich seinerseits tiefgreifend von der frühen Kirche der vorkonstantinischen Zeit abhob; und das spätmittelalterliche Christentum war noch einmal etwas ausgesprochen Anderes. Wie alle großen missionierenden Religionen hat das Christentum die Fähigkeit, sich – innerhalb einer rhetorischen Selbstdarstellung, die stets den Schwerpunkt auf Kontinuität legte – je nach Kontext quasi aus dem Stand neu zu erfinden. Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass ebenso entscheidend für den Erfolg des Christentums wie die religiösen Kontinuitäten seine chamäleonartige Anpassungsfähigkeit war, die es ihm ermöglichte, den sehr unterschiedlichen religiösen Bedürfnissen der verschiedenen Gruppen religiöser Konsumenten gerecht zu werden, mit denen es zu verschiedenen Zeitpunkten seiner Geschichte zusammentraf und die es mit einbezog.

Drittens möchte ich das Potenzial europäischer Bevölkerungsgruppen, sich im Laufe der Zeit für eine alternative religiöse Zugehörigkeit zu entscheiden, sehr viel genauer unter die Lupe nehmen. In dieser Hinsicht scheint mir die Darstellung der Bekehrung zum Christentum im Mittelalter immer noch stark von einem überkommenen christlichen Triumphalismus geprägt zu sein. Da Europa am Ende vollständig christlich sein würde,

kann man sich nur schwer der Annahme entziehen, dass es nur eine Frage der Zeit war, bis die Menschen sich dem Christentum anschließen würden. In der heutigen Zeit haben sich die Menschen in Europa jedoch in großer Zahl dafür entschieden, sich in der Praxis nicht zum Christentum zu bekennen, was auch immer sie in den Volkszählungslisten angeben mögen. Diese nackte Tatsache zwingt uns, nach Antworten zu suchen, die besser sind als die alte Annahme, das Christentum sei einfach die bessere, überlegene Religion. Was genau veranlasste einen Großteil der Bevölkerung Europas im Mittelalter dazu, sich zum Christentum zu bekennen? Haben alle Menschen diese Entscheidung aus demselben Grund getroffen? Und kann das Verständnis dieser ursprünglichen Entscheidungen dazu beitragen, zu erklären, warum eine alternative Entscheidung zu einem immer wichtigeren Merkmal der jüngeren europäischen Kulturgeschichte geworden ist?

Somit ist dieses Buch eine Antwort auf die meines Erachtens dringliche intellektuelle Herausforderung, den Aufstieg des Christentums zu seiner Vormachtstellung im Lichte seines Verschwindens in der Gegenwart neu zu bewerten, indem es die geschichtlichen Prozesse neu untersucht, die überhaupt erst zu dem Europa definierenden Zusammenfall mit der kulturellen Dominanz der christlichen Religion geführt haben. Es zielt darauf ab, die Kontingenz, die fast grenzenlose Fähigkeit des Christentums zur Selbsterfindung, sowie das Potenzial früherer Bevölkerungen, alternative Entscheidungen zu treffen, ganz und gar ernst zu nehmen. Mein Ziel ist es nicht, eine weitere Gesamtgeschichte des Christentums zu schreiben, sondern neu zu erkunden, wie »Europa« und »Christentum« deckungsgleich wurden: also der Teil der Erde, der von christlichen Herrschern dominiert wird und eine überwiegend christliche Bevölkerung hat. Der natürliche Ausgangspunkt ist daher das frühe 4. Jahrhundert n. Chr. und die Bekehrung des römischen Kaisers Konstantin zum Christentum, womit historisch gesehen das überhaupt erste christliche Staatsoberhaupt auftrat. Zu Ende ist diese Geschichte im 13. Jahrhundert, als die letzten überlebenden nicht-christlichen Herrscher in Europa verschwinden.

Selbst dies ist natürlich ein enorm ehrgeiziges Projekt. Ich bin mir der Grenzen meines Fachwissens und der damit verbundenen Abhängigkeit von der Arbeit einer kleinen Heerschar anderer Wissenschaftler durchaus bewusst (was in den Anmerkungen und der Bibliographie sehr prägnant zum Ausdruck kommt). Ich bin Fachmann für spät- und nachrömische

Geschichte und kenne mich mit dem griechischen und lateinischen Primärmaterial dieser Epochen sowie mit der vielfältigen wissenschaftlichen Literatur aus, die diese Quellen hervorgebracht haben. Mein jetziges Vorhaben ist sehr viel breiter angelegt, und seine Fertigstellung wäre nicht möglich gewesen ohne die immense Hilfe entsprechender Fachliteraturen aus einer ganzen Reihe anderer Gebiete, mit denen es an verschiedenen Stellen Berührungspunkte gibt: Studien zum Neuen Testament, zum frühen Christentum, zur Orientalistik, zur Islamistik und insbesondere zur Religions- und Rechtsgeschichte des Mittelalters, um nur einige zu nennen. Aber ein solches Maß an Abhängigkeit ist bei einer so weitreichenden Studie unvermeidlich, und auch wenn das, was hier folgt, von Natur aus eher ein (wenn auch umfangreicher!) Essay als eine detaillierte wissenschaftliche Monographie ist, bin ich der festen Überzeugung, dass eine so weit gefasste Betrachtung der Geschichte des frühen und mittelalterlichen Christentums große Vorteile bietet, die die potenziellen Probleme, die sich daraus ergeben können, wenn ich mich außerhalb meines eigentlichen Fachgebiets bewege, mehr als aufwiegen.

In der letzten Historikergeneration gab es eine starke Tendenz, die Behandlung großer historischer Themen über längere Zeiträume zu vermeiden. Das geschah größtenteils aus sehr positiven Gründen: einem Wunsch, in einer Ära immer ausgefeilterer Methoden, in welcher der akademische Zeitgeist eher das Intime und Fragmentarische begünstigt hat, wirklich Experte zu sein. Zum Teil spiegelt sich darin auch eine negative Reaktion auf die Art von anachronistischen Werten wider, die für die älteren so genannten Meta-Narrative oder Meistererzählungen früherer Generationen westlicher Gelehrter kennzeichnend waren: einen unterschwellig christlichen Triumphalismus im Bereich der Religionsgeschichte zum Beispiel, oder die damit eng verbundene Annahme der vielen dem Aufstieg der westlichen Zivilisation gewidmeten Studien, dass diese eine unhinterfragbar »gute Sache« war. Die Gesamtwirkung dieser sehr notwendigen intellektuellen Reaktion auf viele Dimensionen der Geschichte des Christentums wird wiederum aus meinen Endnoten ersichtlich, deren Abhängigkeit von einer ganzen Reihe wunderbarer Studien zu Aspekten des Jahrtausends, mit denen sich mein Buch befasst, auch das Fehlen jedes neueren Versuchs unterstreicht, sich mit dem übergreifenden Phänomen der europäischen Christianisierung als Ganzem auseinanderzusetzen.²

Aber vor diesem wissenschaftlichen Hintergrund hat ein größerer Zeitrahmen Vorteile, die weit über die bloße chronologische Vollständigkeit hinausgehen. Meiner Ansicht nach besteht die richtige Antwort auf die Unzulänglichkeiten der wertbefrachteten Meta-Narrative nicht darin, das Schreiben umfassender Geschichtswerke gänzlich zu verwerfen, sondern bessere zu schreiben. Ohne eine langfristige Perspektive werden wichtige Phänomene und wiederkehrende Muster eher übersehen, so wie man beim Betrachten eines Mosaiks durch ein starkes Vergrößerungsglas zwar immer mehr Details erfasst, was aber auf Kosten wichtiger Dimensionen des Gesamtbildes geschieht.

Ich würde sagen, dass dies in besonderem Maße auf die Geschichte des Christentums zutrifft, und zwar wegen eines grundlegenden Merkmals der Quellenbasis, auf der sie zu erstellen ist. Da das Christentum der Inbegriff einer Buchreligion ist, gab es schon immer Christen, die schreiben konnten. Historiker, die sich mit der Entwicklung des Christentums befassen, selbst mit der spätrömischen und frühmittelalterlichen Epoche, sind mit einer außergewöhnlichen Bandbreite an Quellen gesegnet, die ihnen oft viel mehr zur Verfügung stellen als für jeden anderen Aspekt der europäischen Geschichte in denselben Zeiträumen. Der Umfang des Materials variiert von einem Zeitpunkt zum anderen, aber es finden sich regelmäßig nicht nur ausführlich dokumentierte Situationen, sondern sogar vollständig erkennbare Personen. Die überwiegende Mehrheit dieser Quellen wurde allerdings von aufrichtig gläubigen Christen verfasst. Zahlreiche vergleichende soziologische und anthropologische Studien zum Thema Religion haben jedoch gezeigt – und der jüngste Trend zur Entchristlichung der modernen europäischen Bevölkerung bestätigt dies –, dass die wirklich gläubigen Christen immer nur eine Minderheit der Gesamtbevölkerung waren. Auch das muss in die Darstellung der Entstehung des Christentums mit einbezogen werden. Ideologie und überzeugter Glaube haben zwar zweifellos eine Rolle gespielt, aber es ist wichtig, sehr genau darüber nachzudenken, inwieweit die dokumentierten Beweggründe gläubiger Christen auf ganze Bevölkerungsgruppen übertragen werden können.

Generell hat diese inhärente Voreingenommenheit in den Quellen die Tendenz, die kulturellen Erklärungen für den Erfolg des Christentums zu verstärken und die Attraktivität und Überzeugungskraft seiner religiösen Botschaften zu unterstreichen. Nimmt man jedoch Abstand von den über-

lieferten Berichten engagierter Christen, so wird schnell deutlich, dass der Entstehung des europäischen Christentums auch zahlreiche Arten von Zwang zugrunde lagen und dass folglich sowohl das öffentliche Leben als auch die gesellschaftlichen und rechtlichen Machtverhältnisse für die Entstehungsgeschichte des Christentums von großer Bedeutung sind. In diesem Buch wird daher argumentiert, dass wir neu über die Beziehung zwischen jenen Bereichen nachdenken müssen, die in der Regel als getrennte Aspekte der politischen, sozialen und kulturellen Geschichte in einer europäischen Vergangenheit betrachtet werden, in der staatliche Strukturen und dominante soziopolitische Eliten sich häufig öffentlich für die Förderung und Aufrechterhaltung bestimmter religiöser Positionen einsetzten. Alles in allem ist die Fähigkeit des mittelalterlichen Christentums, bei der großen Mehrheit der europäischen Bevölkerung eine einheitliche religiöse Kultur zu schaffen, ein außergewöhnliches historisches Phänomen, das mit Sicherheit von einer ganzen Reihe von Faktoren abhing, die über die sich herausbildenden kulturellen Eigenheiten der Religion selbst hinausgingen.

Die folgende Studie ist in drei Teile gegliedert. Jeder Teil ist einer identifizierbaren Epoche tiefgreifender revolutionärer Veränderungen gewidmet, die dazu beitrugen, eine kleine Sekte aus isolierten, intensiv ihrem Glauben verpflichteten und vorwiegend städtischen Gemeinden in eine religiöse Massenbewegung zu verwandeln, die zentral von Rom aus gesteuert wurde und die in der Lage war, eine Reihe erforderlicher religiöser Überzeugungen und Praktiken zu definieren und zu vermitteln, die auf alle wesentlichen Elemente der Bevölkerung des mittelalterlichen Europa zugeschnitten waren. Der erste Teil konzentriert sich auf die spätrömische Welt, in welcher der christliche Glaube nach der Bekehrung Konstantins die klassische Philosophie und die kulturellen Zwangsmechanismen des kaiserlichen Staates nutzte, um zu einem theologisch kohärenten, institutionell wirksamen Phänomen zu werden, das fähig war, das klassische Heidentum (manchmal buchstäblich) zu zerschlagen und in diesem Prozess zum ersten Mal Massen von Konvertiten zu gewinnen. Dieser Prozess, der oft als Christianisierung des römischen Imperiums dargestellt wird, müsste eigentlich zutreffender als Romanisierung des Christentums bezeichnet werden: ein Prozess, in dem sich die Religion im 4. und 5. Jahrhundert zu einem Zweig des römischen Staates entwickelte. Wie im zweiten Teil erläutert wird, stürzte das Verschwinden dieses Imperiums das entstehende Christentum zwangs-

läufig in eine Krise. Das offizielle kaiserliche nizänische Christentum war einerseits in seinen ehemaligen westlichen Provinzen sehr viel stärker davon bedroht, durch eine alternative Definition des Glaubens abgelöst zu werden, als dies allgemein anerkannt ist; und andererseits waren sowohl der institutionelle als auch der erzieherische Rahmen der Kirche von den parallelen Strukturen des Imperiums abhängig geworden: Als letztere verschwanden, brachen die beiden ersteren zusammen. Infolgedessen wurden kriegerische Werte und breitere kulturelle Muster, in denen lokale Gemeinschaften relativ frei waren, Elemente des eindringenden Christentums und ihres eigenen bestehenden Glaubens zu vermischen, schnell charakteristisch für das Christentum des frühen Mittelalters, insbesondere unter den verstreuten Massen der europäischen Bauernschaft. Eine relevante zusätzliche Perspektive auf die Entwicklungen in der westlichen Hälfte des alten römischen Imperiums bieten die Ereignisse im Süden und Osten. Hier ist es wichtig, das mittel- bis längerfristige Schicksal der christlichen Bevölkerung in den Provinzen des östlichen Imperiums, die gleichzeitig vom Aufstieg der islamischen Kalifate verschlungen wurden, näher zu betrachten.

Diese neuen Muster des nachrömischen europäischen Christentums begannen sich dann erneut zu verändern, wie im dritten Teil untersucht wird, als die karolingischen und ottonischen Kaiser zwischen 800 und dem Ende des Jahrtausends für zunächst zwei Jahrhunderte einer kohärenteren religiösen Führung sorgten. In diesem zweiten Zeitalter des christlichen Imperiums verbreitete sich die Religion zum ersten Mal unter kaiserlicher Schirmherrschaft weit über die Grenzen des alten römischen Imperiums hinaus und eroberte dabei sehr viel größere Teile der europäischen Landschaft. Ebenso wichtig ist, dass Karl der Große und die Gelehrten an seinem Hof ein neues Muster für die Institutionalisierung des christlichen Bildungswesens festlegten, das Westeuropa – zum ersten Mal wieder – zum intellektuellen Kraftzentrum einer sich rasch wandelnden Christenheit machte. Ab der Mitte des 11. Jahrhunderts trug dann eine Reihe weiterer außerordentlicher Veränderungen dazu bei, das mittelalterliche Christentum in seiner voll entwickelten Form hervorzubringen. Gewisse dem Römischen Recht entlehnte Techniken, verbunden mit spektakulären Rechtsfälschungen, ermöglichten es dem Papsttum, sich in eine Institution zu verwandeln, die in der Lage war, praktisch über ganz Europa eine wirksame religiöse Autorität auszuüben. Eine Abfolge von Päpsten nutzte dann diese Autorität, um neue

Muster christlicher Frömmigkeit sowohl für den Klerus als auch für die verschiedenen Laiengruppen der europäischen Christenheit zu definieren und durchzusetzen, was schließlich die Grundzüge des vorreformatorischen mittelalterlichen Christentums hervorbrachte, von denen viele bis heute in der römisch-katholischen Kirche erhalten geblieben sind.

In meinem Bestreben, diesem außergewöhnlichen historischen Prozess gerecht zu werden, war ich mir meiner zahlreichen Unzulänglichkeiten stets bewusst. Die größte davon ist möglicherweise die Tatsache, dass ich selbst kein gläubiger Christ bin. Ich gehe immer noch gerne (gelegentlich) in die Kirche und finde tiefe Inspiration in einigen christlichen Lehren – vor allem in der Osterbotschaft, dass man selbst inmitten tiefster Verzweiflung oft neue Hoffnung finden kann. Abgesehen davon könnte ich mich lediglich als einen ausgesprochen mangelhaften Anglikaner bezeichnen (ich vermeide den Begriff Agnostiker, denn ich habe aus der Erfahrung meines Großvaters gelernt). Aber die richtige Antwort auf die alte (von älteren Prüfern der allgemeinen Geschichte geliebte) Frage, ob die Geschichte der Religion am besten von Gläubigen oder von Nichtgläubigen geschrieben wird, war schon immer ein entschiedenes »sowohl als auch«. Und da es mir darum geht, zu verstehen, wie die außergewöhnliche religiöse Struktur des mittelalterlichen Christentums dazu kam, weite Teile der europäischen Bevölkerung zu umfassen, die dem Glauben weltanschaulich offenkundig nicht in vollem Umfang verpflichtet waren (ebenso wie viele, die es durchaus waren), könnte mein Mangel an persönlichem Glauben sogar ein Vorteil sein. In dieser Frage, wie auch in der Frage des Erfolgs oder Misserfolgs dieses Unternehmens insgesamt, kann das abschließende Urteil natürlich bei keinem anderen als beim Leser liegen.

ERSTER TEIL

DIE ROMANISIERUNG
DES CHRISTENTUMS

1

»DURCH DIESES SIEGE ...«

Zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des 4. Jahrhunderts n. Chr. war der römische Kaiser Konstantin tief in sein ganz persönliches *Game of Thrones* verwickelt. In der vorangegangenen politischen Generation war die kaiserliche Macht zwischen vier Generälen aufgeteilt worden, zwei in der westlichen Hälfte des Reiches und zwei im Osten. Diokletian hatte 285 die Alleinherrschaft übernommen, sich 293 aber an die Spitze eines kaiserlichen Kollegiums gestellt: die Tetrarchie (»Herrschaft der Vier«), bestehend aus zwei älteren Augusti (ihm selbst und Maximian) sowie zwei Caesaren (Constantius Chlorus und Galerius). Im Jahr 305 traten die beiden Augusti zurück, die bisherigen Caesaren stiegen zu deren Rang auf, und zwei neue jüngere Kollegen (Severus im Westen, Maximinus im Osten) wurden ernannt. Diese Regelung sollte die Übergabe der kaiserlichen Macht besser strukturieren als die dynastische Erbfolge, führte aber schnell zu zahlreichen Bürgerkriegen. Constantius Chlorus starb im Jahr nach seiner Ernennung, woraufhin sich sein Sohn Konstantin anstelle seines Vaters zum Augustus des Westens erklärte. Maximians Sohn Maxentius warf ebenfalls seinen Hut in den kaiserlichen Ring, und um die Verwirrung noch zu vergrößern, kam Maximian selbst aus dem Ruhestand zurück. Im Jahr 312 waren Severus und Maximian ausgeschaltet, und der Kampf um die Macht im Westen lief auf ein direktes Duell zwischen Konstantin, der Britannien, Gallien und Spanien kontrollierte, und Maxentius, dem Herrscher über Italien und Nordafrika, hinaus. So groß das westliche Reich auch sein mochte – groß genug für beide war es nicht. Im Laufe des Sommers versammelte Konstantin seine Armeen und drängte in Hannibal-Manier über die Alpen. Und dann griff Gott ein. Was nun geschah, löste die erste von drei gewaltigen Revolutionen aus, die einen kleinen, nahöstlichen Mysterienkult in die dominierende religiöse Struktur der europäischen Landmasse verwandeln

sollte, von wo aus er sich dann im Zeitalter des europäischen Imperialismus weltweit ausbreitete.

Die Geschichte wurde kurz nach dem Tod des Kaisers von Konstantins Biographen Eusebios erzählt, dem Bischof von Caesarea, der sie vom Kaiser selbst gehört hatte:

Um die Zeit der Mittagssonne, als sich der Tag gerade zum Nachmittag zu neigen begann, sah er [Konstantin], so sagte er, mit eigenen Augen am Himmel über der Sonne ein kreuzförmiges Zeichen aus Licht, verbunden war damit eine Schrift, die besagte: »Durch dieses siege«. Das Erstaunen über den Anblick ergriff ihn und die ganze Truppe von Soldaten, die ihn damals auf einem Feldzug begleitete, den er irgendwo durchführte, und die Zeuge des Wunders wurden. Er sagte, er habe sich gefragt, was die Erscheinung bedeuten könne; und dann, während er lange nachdachte und überlegte, brach die Nacht an. Daraufhin erschien ihm im Schlaf der Christus Gottes mit dem Zeichen, das am Himmel erschienen war, und forderte ihn auf, sich ein Abbild des Zeichens zu machen und es zum Schutz gegen die Angriffe des Feindes zu verwenden.

Das Zeichen war das Chi-Rho-Labarum, das der Kaiser auf seinen Feldzeichen anbrachte, und am 28. Oktober 312 errang Konstantin in der Schlacht an der Milvischen Brücke am Stadtrand von Rom einen überwältigenden Sieg über Maxentius. Der triumphierende und dankbare Konstantin revanchierte sich mit reichen Geschenken an die christlichen Gemeinden der Hauptstadt und verwandelte die Kaserne des Elite-Kavalleriekorps von Maxentius in eine riesige Kirche: die Lateranbasilika, den ersten Sitz des mittelalterlichen Papsttums.¹

Aber das war erst der Anfang. Der Sieg im Westen war der Vorbote noch größeren Ruhmes. Ende 312 hatte ein paralleler Kampf um die posttetrarchische kaiserliche Macht in der Osthälfte des Reiches seinerseits einen Sieger hervorgebracht: Licinius (zunächst ernannt von Galerius, einem der ursprünglichen Tetrarchen). Die beiden regierenden Augusti – Konstantin im Westen und Licinius im Osten – erklärten spontan ihre unsterbliche Liebe zueinander, Bündnistreue und ewige Zusammenarbeit, aber letztlich

konnte es immer nur einen geben. Es dauerte über ein Jahrzehnt, aber nachdem der Konflikt über mehrere Runden gegangen war, schaltete Konstantin seinen östlichen Rivalen im Jahr 324 endgültig aus. Dank der göttlichen Vision, die ihm zuteil geworden war, veränderte der Christ Konstantin das Gesicht der kaiserlichen Politik und vereinigte die gesamte römische Welt zum ersten Mal seit der Mitte des 3. Jahrhunderts wieder unter einem einzigen, unangefochtenen Kaiser.²

Eusebios' Schilderung des entscheidenden visionären Erlebnisses ist unzählige Male wiederholt und – ganz vorzüglich (Abb. 1) – ins Bild gebracht worden, doch sie ist äußerst problematisch. Und ich meine nicht nur die Tatsache, dass Konstantin eine Vision am Himmel gesehen hat. Ich selbst habe nie eine Vision gehabt, aber viele Menschen in der gesamten Menschheitsgeschichte haben Visionen gehabt, und zumindest die subjektive »Realität« übernatürlicher religiöser Erfahrungen – wie auch immer man sie erklären möchte – ist nicht etwas, das man a priori ausschließen sollte. Die Geschichte Konstantins wirft aber daneben auch ganz profane Probleme auf, denn der Kaiser scheint mehr oder weniger zur gleichen Zeit verschiedene übernatürliche Erfahrungen gemacht zu haben, die nicht alle christlich waren, und er hat verschiedenen Personen verschiedene Dinge darüber erzählt. Abgesehen von der kombinierten Vision- / Traum-Geschichte, die Eusebios wiedergibt, sind drei weitere Varianten überliefert. Etwa zwanzig Jahre vor Eusebios schrieb der Rhetor Lactantius – er war ein angesehener Hochschullehrer der lateinischen Sprache und Literatur, also der Fächer, in denen die Sprösslinge der Elite der westlichen Reichshälfte üblicherweise ausgebildet wurden (ihre östlichen Altersgenossen erhielten eine identische Ausbildung im Griechischen) –, der den Kaiser kannte und in den frühen 310er Jahren Hauslehrer seines ältesten Sohnes Crispus war, dass Konstantin am Vorabend der Schlacht an der Milvischen Brücke einen Traum hatte, in dem ihm gesagt wurde, er solle »das himmlische Zeichen Gottes« auf die Schilde seiner Soldaten zeichnen lassen.³

Der Zeitpunkt des göttlichen Eingreifens ist im Bericht des Lactantius ein anderer, und es gibt keine Vision am Himmel. Unser zweiter Zeuge ist ein weiterer Rhetor, diesmal aus Gallien, der 310, zwei Jahre vor der Niederlage des Maxentius, eine feierliche Rede vor Konstantin und seinem versammelten Hofstaat hielt. In einer Passage, die sicher zuvor vom Kaiser genehmigt worden war, beschrieb dieser Redner eine weitere himmlische Vision. Als

er von der Hauptstraße abbog, um »den schönsten Tempel der Welt« zu besuchen, »hast du, Konstantin, so glaube ich, deinen Apollo gesehen, in Begleitung der Victoria, die dir Lorbeerkränze überreichte, ein Omen für dreißig Jahre [des Lebens oder Herrschaft]«. ⁴

Hier haben wir ebenfalls eine Vision, allerdings von einem anderen Gott (Apollo als Sonnengott); und keinen Traum. Im Jahr 321 schließlich bezog sich ein dritter Rhetor in einer anderen offiziellen – und daher kaiserlich gebilligten – Rede auf den Sieg Konstantins über Maxentius. In dieser Rede wird weder eine göttliche Heimsuchung noch eine Art Kreuz am Himmel erwähnt. Stattdessen sollen Konstantins Truppen inmitten der Schlacht durch die Vision eines himmlischen Heeres gestärkt worden sein, das von Constantius, dem vergöttlichten Vater des Kaisers, angeführt wurde und dem Sohn zu Hilfe kam. ⁵

Es hat viele Versuche gegeben, Konstantins mehrfach berichtete religiöse Erfahrungen zu rationalisieren. Der einflussreichste unter den neueren Versuchen war derjenige von Peter Weiß, der 1993 erklärte, dass sich die 310 berichteten Visionen von Apollo und das Kreuz am Himmel des Eusebios auf ein und dasselbe Ereignis bezogen, das unterschiedlich interpretiert wurde. Weiß argumentierte, angesichts der Tatsache, dass Apollo zu diesem Zeitpunkt überwiegend als Sonnengott dargestellt wurde, sei das, was Konstantin tatsächlich sah, ein Halo der Sonne gewesen, der eine Art Kreuzform annehmen kann, und der Kaiser habe dieses Naturphänomen später als eine Botschaft des christlichen Gottes verstanden. Das ist natürlich eine mögliche Herangehensweise, und der Traum des Lactantius könnte dann mit dem Bericht des Eusebios in Einklang gebracht werden – vorausgesetzt, man nimmt eine Verzögerung von zwei Jahren zwischen der ersten Vision und dem erklärenden Traum an, während Eusebios eindeutig davon ausging, dass der Traum in der folgenden Nacht stattfand. Meines Erachtens müssen alle diese Berichte jedoch mit sehr viel mehr Misstrauen betrachtet werden.

Es war üblich, dass antike Herrscher, die vorgaben, von einer göttlichen Macht ernannt worden zu sein (wie es alle römischen Kaiser und insbesondere Konstantin zu tun pflegten), geeignete Omen als Bestätigung ihrer besonderen Regierungsbestimmung anführten. Der spätere Kaiser Claudius hatte Berichten zufolge das – zweifellos verstörende – Erlebnis, dass ein Adler auf seiner Schulter landete, als er zum ersten Mal als Konsul das Forum

betrat; und eine mysteriöse Kraft pflegte jeden zu vertreiben, der versuchte, im Kinderzimmer des ersten römischen Kaisers Augustus zu schlafen. Kein Historiker, der etwas auf sich hält (und nicht einmal Konstantin), würde im Traum daran denken, diese früheren Geschichten wörtlich zu nehmen, und sowohl die Zweckmäßigkeit als auch die Vielfalt der Geschichten, die der erste christliche Kaiser über seine persönliche Begegnung mit dem Gott des Neuen Testaments erzählte, deuten darauf hin, dass wir auch hier ein Stück weit von Tatsachenberichten entfernt sind.⁶ Das überlieferte Bild eines visionären Konstantin, der wie Paulus auf der Straße nach Damaskus durch eine direkte persönliche Erfahrung des Allmächtigen zu einer vollständigen und plötzlichen Bekehrung zum Christentum gezwungen wurde, wird noch problematischer, wenn man es mit der Art und Weise vergleicht, wie der Kaiser seine sich herausbildende religiöse Zugehörigkeit im Laufe seiner langen und brutal erfolgreichen Herrschaft der gesamten Bevölkerung seines Reichs präsentierte.

Die offizielle religiöse Selbstdarstellung des konstantinischen Regimes durchlief vier verschiedene Phasen. In seinen ersten Jahren bezeichnete sich Konstantin als treuer Anhänger der religiösen Ideologien des kaiserlichen Kollegiums Diokletians, jener Tetrarchie, der sein Vater angehört hatte. Zwar behaupteten alle römischen Kaiser, von einer göttlichen Macht ernannt und unterstützt zu werden, aber die betreffende Gottheit konnte wechseln oder zumindest in verschiedenen Gestalten auftreten. Viele Kaiser des 3. Jahrhunderts hatten ihren göttlichen Beistand als vom Sonnengott (griechisch Helios, lateinisch Sol oder spezifischer Apollo) kommend dargestellt, wobei sie das Bild der Sonne als Manifestation des höchsten göttlichen Prinzips verstanden, welches das gesamte Universum und all seine dazwischen liegenden geistigen Mächte im Sein erhält. Die Tetrarchen kehrten jedoch zu einer eher traditionell römischen religiösen Symbolik zurück und stellten Jupiter und Hercules als die göttlichen Stützen ihrer – weitgehend siegreichen – Herrschaft dar. Diokletian und Galerius fügten ihrer Liste von Beinamen den Namen »Jovius« – geschützt von Jupiter – hinzu, während Maximian und Constantius Chlorus den Namen »Herculius« – geschützt von Hercules – annahmen. In seinen ersten Jahren an der Macht gab Konstantin Münzen heraus, die einfach die Zugehörigkeit seines Vaters wiederholten; er bezeichnete also auch sich selbst als »Herculius«.⁷ Das änderte sich dann plötzlich im Jahr 310. Gerade als der gallische Rhe-

tor Konstantins Vision von Apollo bekannt gab, brach der Kaiser mit den religiösen Ideologien der Tetrarchen. »Herculius« erschien auf seinen Münzen nicht mehr, stattdessen prangte dort nun *sol invictus*: »die unbesiegte Sonne«.⁸

Die dritte Phase begann im Jahr 312. In dieser Zeit verfasste Lactantius seinen Bericht über den Traum des Kaisers vom christlichen Gott. Konstantin begünstigte außerdem die christlichen Gemeinden in seinem Herrschaftsbereich, indem er Geld verteilte und einige umfangreiche Kirchenbauprogramme einleitete. In überlieferten Briefen an nordafrikanische Kirchenmänner (im heutigen Tunesien, und Algerien) erklärte er ferner, dass er und sie dieselbe religiöse Zugehörigkeit teilten, während eine kleine Anzahl früher Inschriften und besonderer Münzmedaillons das Chi-Rho-Monogramm trug.⁹ Letztere waren jedoch sehr selten und wurden bei Weitem von Münztypen übertroffen, die weiterhin *sol invictus* feierten. Diese bewusste Vermeidung des offensichtlich Christlichen in den meisten öffentlichen Kontexten zeigt sich auch in dem Triumphbogen, den Konstantin in Rom zur Feier seines Sieges über Maxentius errichten ließ (er steht bis heute in der Nähe des Kolosseums). Er besticht durch seine sehr traditionellen Darstellungen des Kaisers und der göttlichen Macht, die ihm den Sieg beschert hatte, und enthält nicht den geringsten Hinweis auf irgendeine christliche Ausrichtung. Die gleiche Zweideutigkeit zeigt sich auch in einem neuen Gesetz, das Konstantin in derselben Phase erließ und das den Sonntag zu einem Ruhetag erklärte. Das klingt wie ein christlicher Schritt, um den Wochentag zu feiern, an dem Christus von den Toten auferstanden ist, aber das Gesetz bezeichnet ihn beflissentlich nur als »Tag der Sonne«. Auch die ersten offiziellen Redner, die den großen Sieg des Kaisers über Maxentius in der Öffentlichkeit feierten, hielten an der Zweideutigkeit fest und sprachen nur von der Unterstützung, die Konstantin von einer nicht näher bezeichneten »Höchsten Gottheit« erhalten habe. Dieser Begriff war im Laufe des 3. Jahrhunderts in einigen nicht-christlichen Kreisen allmählich als eine alternative Bezeichnung für dasselbe zugrunde liegende göttliche Prinzip wie *sol invictus* in Gebrauch gekommen.¹⁰

Erst ab 324, in seiner vierten und letzten Phase, verstand sich das Regime Konstantins als unzweideutig christlich. Die *sol invictus*-Münzen wurden zwar beibehalten, aber auch das christliche Kreuz wurde zu einem häufigen Motiv auf seinen Münzen, und zu diesem Zeitpunkt hatten die Christen

auch bereits selbst eine ikonographische Gleichsetzung zwischen Christus und dem Sonnengott vorgenommen, indem sie die Sonne, wie die heidnischen Kaiser des 3. Jahrhunderts, als Symbol der höchsten göttlichen Macht verstanden: in diesem Fall des Gottes des Alten und Neuen Testaments. In einer ganzen Reihe öffentlicher Erklärungen teilte Konstantin sein Christentum nun jedem mit, der es hören wollte. Anlässlich der Feierlichkeiten zum zwanzigsten Jahrestag seiner Thronbesteigung berief er ein Gipfeltreffen von Vertretern aller damals bestehenden christlichen Gemeinschaften innerhalb und außerhalb des Reiches ein, das 325, ein Jahr nach seinem endgültigen Sieg über Licinius, in Nicaea (Iznik in der heutigen Türkei) stattfand. Dort bestätigte Konstantin öffentlich die Stärke seiner christlichen Loyalität, nicht nur durch die Aufmerksamkeit, die er den vielen Bischöfen schenkte, sondern auch dadurch, dass er an einigen der Sitzungen persönlich teilnahm.¹¹ Aber wenn es Mitte der 320er Jahre nicht den geringsten Zweifel am Christentum des ehemaligen Tetrarchen und Sonnenmonotheisten geben kann, wie genau können wir dann den persönlichen religiösen Weg verstehen, der ihn zu diesem Punkt gebracht hat – angesichts all der verschiedenen Dinge, die er in den dazwischen liegenden zwanzig Jahren seit seiner Machtergreifung dazu geäußert hatte?

Der Weg nach Nicaea

Im Laufe der Jahre sind viele unterschiedliche psychologische Deutungen der sich herausbildenden religiösen Bindungen des Kaisers erwogen worden. Sie begannen in der Antike. Eine feindselige heidnische Tradition behauptete, Konstantin habe sich dem Christentum zugewandt, weil es die einzige Religion war, die ihm die Hinrichtung seines ältesten Sohnes Crispus und seiner zweiten Ehefrau Fausta verzeihen würde. Diese erfreulich boshafte Verunglimpfung von Konstantins Motiven knüpfte auch an die seit Langem bestehende heidnische Kritik an, dass die Bereitschaft des Christentums, Sünden zu vergeben, dem menschlichen Handeln die notwendige moralische Stringenz raube. Aber der Zeitpunkt ist falsch gewählt. Das Christentum des Kaisers hatte sich bereits zwei Jahre vor dem Tod von Crispus und Fausta im Jahr 326 unmissverständlich manifestiert.¹² Modernere Versuche reichten von herablassend – Konstantin war ein »ungehobelter

Soldat«, der nicht verstand, dass es nicht anging, sich gleichzeitig zum Christentum und zum nicht-christlichen solaren Monotheismus zu bekennen – bis hin zu anspruchsvolleren Überlegungen. Einige haben argumentiert, dass er in Wirklichkeit bis 320 ein nicht-christlicher solarer Monotheist war, obwohl neuere Entdeckungen früher Verwendungen des Chi-Rho-Symbols zeigen, dass dies nicht zutrifft; andere, dass wie bei einigen modernen religiösen Konvertiten das, was damals ein langsamer Bekehrungsprozess war, später vom Kaiser als ein plötzliches »Ereignis« verstanden wurde.¹³ Jeder dieser Ansätze mag in sich stimmig sein, aber sie alle gehen von der Annahme aus, dass die persönlichen religiösen Überzeugungen des Kaisers mit der sich entwickelnden öffentlichen religiösen Haltung seines Regimes übereinstimmten. Meines Erachtens ist diese Annahme jedoch methodisch unhaltbar, da sie ein wichtiges Teil des konstantinischen Puzzles außer Acht lässt. Der Beginn jeder neuen religiösen Phase des konstantinischen Regimes fiel mit einem der großen militärischen Erfolge des Kaisers zusammen. Wenn wir diese Tatsache und ihre tiefere Bedeutung einmal wirklich in den Blick genommen haben, dann müssen wir alle bisherigen Darstellungen der persönlichen Religionsgeschichte Konstantins umschreiben.

Konstantins Wechsel zum solaren Monotheismus im Jahr 310 erfolgte unmittelbar nachdem er einen Versuch des ehemaligen Tetrarchenkaisers Maximian, wieder an die Macht zu kommen, vereitelt hatte. Maximian, der fünf Jahre zuvor von Diokletian in den Ruhestand gezwungen worden war, hatte bereits zwei gescheiterte Versuche unternommen, seinen Titel wiederzuerlangen. Nun, da seine verbliebenen Truppen von Konstantin zerschlagen worden waren, wurde Maximian »ermutigt«, sich das Leben zu nehmen, eine Anregung, die er angesichts der Aussichtslosigkeit der Situation auch prompt in die Tat umsetzte.

Die zweite Phase der religiösen Selbstdarstellung Konstantins – das Ablegen des alten Beinamens Maximians (und seines Vaters) »Herculius« zugunsten eines unspezifischen nicht-christlichen solaren Monotheismus – begann unmittelbar nach Maximians Tod. Das Muster wiederholt sich dann noch zweimal. Die dritte Phase – in der er sich gegenüber ausgesuchten Mitchristen zum Christentum bekannte, ansonsten aber einen unspezifischen solaren Monotheismus vertrat – wurde gleich nach dem Sieg über Maxentius an der Milvischen Brücke eingeleitet. Und ebenso die vierte und letzte Phase: Unmittelbar nach der endgültigen Vernichtung des Licinius im

Jahr 324 begann Konstantin, sich gegenüber allen und jedem und in allen Kontexten zu seinem eindeutigen Christentum zu bekennen.

Es ist wichtig, die Bedeutung dieses beständigen Zusammenhangs zwischen den militärischen Siegen Konstantins und den verschiedenen Phasen seiner religiösen Selbstdarstellung herauszustreichen. Sowohl praktisch als auch ideologisch spielte der militärische Sieg eine zentrale Rolle für das Funktionieren des Römischen Reiches. Die Reichspolitik beruhte nicht auf Wahlen. Potenzielle Kaiser wurden in der Regel von kleinen Gruppen von Verschwörern aus den oberen Rängen der Armee und/oder der Hofbürokratie vorgeschlagen. Sie mussten dann genügend militärischen Rückhalt sowie eine breitere Zustimmung unter den politisch bedeutenden landbesitzenden Klassen des Imperiums gewinnen – ein Beispiel dafür ist der verworrene und zeitweise gewaltsame Prozess, der von der Auflösung von Diokletians Tetrarchie im Jahr 305 bis zur Wiedervereinigung des Reiches durch Konstantin im Jahr 324 führte. Auch die Anfechtung der Herrschaft eines amtierenden Kaisers und die Ablehnung dieser Herrschaft nahmen in der Regel die Form von Putschversuchen und Usurpationen an, wobei das endgültige Ergebnis wiederum meist auf dem Schlachtfeld entschieden wurde. Der Sieg über interne Gegner – wie Konstantin ihn nacheinander über Maximian, Maxentius und Licinius errang – war das römische Äquivalent zu einer Reihe von Wahlsiegen.

Allerdings stand in der römischen Welt ideologisch viel mehr auf dem Spiel. Der Sieg auf dem Schlachtfeld war die wichtigste Bestätigung für das Recht eines angehenden Kaisers auf die Regierungsgewalt – denn die römischen Kaiser verstanden sich nicht als weltliche Herrscher und wurden auch von anderen nicht als solche angesehen. Als vom Himmel auserwählte, vom Himmel unterstützte Monarchen sah man in ihnen den Auftrag der herrschenden Kräfte des Universums umgesetzt, das Römische Reich und die Zivilisation, die es schützte, zu verteidigen. Diese Zivilisation verstand sich als das ultimative Beispiel menschlicher Ordnung; eine Zivilisation, die in der Tat eine einzigartige Rolle im göttlichen Plan für die Menschheit spielte – und daher, so der Schluss dieser logischen Schleife, das anhaltende göttliche Interesse an denjenigen, die sie regierten. Aber es gab eine Ausstiegsklausel. Die Ideologie ließ die Möglichkeit zu, dass durch menschliches Versagen der falsche Mann auf dem Thron landete. Deshalb würde die Gottheit nur denjenigen Kandidaten wirklich unterstützen, der auch wirk-

lich zur Herrschaft bestimmt war. Neben der rein praktischen Bedeutung für die Machtergreifung und den Machterhalt spielte der militärische Sieg also auch eine entscheidende ideologische Rolle: Er war das einzige Attribut eines tatsächlich legitimen römischen Herrschers. Was könnte die Unterstützung durch die höchste, allmächtige Gottheit in der Praxis bedeuten, wenn nicht die Fähigkeit, auf dem Schlachtfeld zu siegen?¹⁴ Der Sieg, also der Zeitpunkt, da sich die unmittelbare, direkte göttliche Unterstützung in vollem Umfang offenbart hatte, war – als direkte Konsequenz – auch der Moment der ultimativen politischen und ideologischen Stärke in der römischen Welt. Die Tatsache, dass Konstantin die bedeutenden Veränderungen seiner religiösen Zugehörigkeit erst nach jedem seiner großen Siege bekannt gab – in Momenten also, in denen er völlig unanfechtbar war –, bedeutet, dass er dies nur dann tat, wenn es politisch sicher war; dass folglich diese Momente des Wandels keinen zuverlässigen Hinweis auf die tatsächliche Entwicklung der inneren religiösen Überzeugungen des Kaisers geben können.

Man denke zum Beispiel an die erste Phase der Herrschaft Konstantins: Der neue Kaiser, der von der Armee seines Vaters an die Macht gebracht wurde, bezeichnete sich selbst als *Herculius*. Zu diesem Zeitpunkt war die genaue religiöse Zugehörigkeit eine äußerst heikle politische Frage. Die Tetrarchen hatten nicht nur auf eine ältere, nicht-christliche Symbolik zurückgegriffen und das monotheistische *sol invictus* abgelehnt, das von den Kaisern des 3. Jahrhunderts bevorzugt worden war, sondern sie hatten außerdem die so genannte »Große Verfolgung« gegen ihre christlichen Untertanen eingeleitet. Diese begann im Februar 303 mit einem ersten Edikt zur Beschlagnahme christlichen Eigentums. Nachfolgende Edikte verbannten den christlichen Klerus (Edikt 2) und verlangten schließlich, dass die Christen unter Androhung des Todes den traditionellen Göttern opferten, zuerst der Klerus im November 303 und dann die breite Bevölkerung Anfang des nächsten Jahres (Edikte 3 und 4).¹⁵ Alle diese Erlasse waren noch in Kraft, als Konstantin im Jahr 306 den Thron bestieg, was ihm – insbesondere in Anbetracht der instabilen politischen Lage – allen Grund gab, bei der öffentlichen Äußerung religiöser Ansichten äußerste Vorsicht walten zu lassen.

Wenn man in die ausgegrabenen Fundamente des Minster von York hinabsteigt, das mehr oder weniger auf dem alten römischen Legionshaupt-

quartier, dem Praetorium, erbaut wurde, steht man ganz in der Nähe jenes Ortes, an dem Konstantin im Jahr 306 von der Armee seines Vaters zum Kaiser ernannt wurde. Zu diesem Zeitpunkt erhoben fünf weitere Möchtegern-Kaiser Anspruch auf die Macht im gesamten Reich: drei im Westen, wo neben Konstantin auch Maximian, Maxentius und Severus – der nach Diokletians Rücktritt im Jahr 305 offiziell zum westlichen Caesar gewählt wurde – ihre Ansprüche geltend machten; der Osten war unterdessen zwischen Galerius – dem alten tetrarchischen, nun zum Augustus aufgestiegenen Caesar – und seinem neu ernannten untergeordneten Caesar, Maximinus Daia, gespalten. In diesem Zusammenhang ist es nicht überraschend, dass Konstantin in religiöser Hinsicht die bestehenden tetrarchischen religiösen Normen aufgriff und sich für die nächsten vier Jahre Herculus nannte. Mit allem anderen wäre er in einer Zeit, in der die Verbindung zur Tetrarchie Diokletians das Kennzeichen politischer Legitimität blieb, wie ein weißer Rabe aus der Menge der Rivalen herausgestochen. Damit wäre er das offensichtliche Risiko eingegangen, dass einige oder alle anderen sich gegen ihn verbünden würden, da er ein bequemes erstes Ziel in dem sich zwangsläufig anschließenden Ausleseprozess darstellte.

In der Tat leistete Konstantin 306/307 geschickte Vorarbeit, um vom älteren östlichen Augustus Galerius die sofortige Anerkennung als Caesar zu erlangen: Er akzeptierte eine fiktive Degradierung von seinem ursprünglichen Anspruch auf den Rang seines Vaters als Augustus und verbündete sich dann mit Maxentius, um Severus zu beseitigen. Als er Maximian 310 erfolgreich aus dem Weg geräumt hatte, konnte Konstantin den Namen Herculus getrost ablegen, da die Gefahr einer geeinten Opposition gebannt war. Seine neu entdeckte Verbundenheit mit *sol invictus* – die sich sowohl in Proklamationen als auch in der Münzprägung niederschlug – war Teil eines gezielten und umfassenderen Vorgehens, um seine politische Legitimität auf eine neue Grundlage zu stellen, welche die Bedeutung jeglicher Verbindungen zur vorangegangenen tetrarchischen Ära minimierte. In derselben Rede, in der verkündet wurde, dass Konstantin Apollo gesehen habe, wurde aus heiterem Himmel auch erwähnt, er stamme von einem berühmten und äußerst erfolgreichen Kaiser aus dem 3. Jahrhundert ab, nämlich von Claudius Gothicus. Soweit wir wissen, stimmte das nicht – aber die Behauptung dieser fiktiven Abstammung ermöglichte es Konstantin, eine alternative, ganz und gar untetrarchische Rechtfertigung für seinen Kaisertitel vorzu-

bringen (der große Claudius hatte seinen göttlichen Beschützer ebenfalls als die unbesiegte Sonne bezeichnet).¹⁶ Vor diesem Hintergrund erscheint Konstantins ursprüngliche Übernahme der religiösen Ideologie der Tetrarchie durch den Signalbegriff *Herculus* von Anfang an als äußerst zweckmäßig. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass die erste religiöse Phase seines Regimes oder ihre spätere Aufgabe im Jahr 310 zugunsten des solaren Monotheismus einen ernsthaften Umbruch in den persönlichen und internen religiösen Überzeugungen des Kaisers widerspiegelte.

Das gilt in gleichem Maße für die beiden darauf folgenden Änderungen der öffentlichen religiösen Haltung Konstantins, die er 312 und 324 vornahm. Beide erfolgten unter genau denselben Umständen, nach einem durchschlagenden militärischen Erfolg – über Maxentius bzw. Licinius –, der den perfekten Moment bot, um etwas potenziell Problematisches anzukündigen. Die Tatsache, dass Konstantin nur dann Änderungen in der Religionspolitik ankündigte, wenn es politisch opportun war, macht es sehr unwahrscheinlich, dass diese öffentlichen Erklärungen einen auch nur annähernd verlässlichen Hinweis auf die genaue Chronologie des internen religiösen Werdegangs des Kaisers geben (falls es überhaupt einen gab), und jeder Versuch, sie auf diese Weise zu nutzen, ist methodisch unzulänglich.

Diese sich durchziehende Korrelation zwischen Sieg und religiösem Bekenntnis im Laufe der Regierungszeit Konstantins unterstreicht, dass die sich allmählich herausbildende christliche Religionszugehörigkeit des Kaisers zumindest teilweise – wenn nicht sogar vollständig – eine Geschichte seines Coming-out als Christ ist und nicht die einer religiösen »Bekehrung« à la Damaskus. Die Gunst, die er ab 312, nach der Niederlage des Maxentius, den Christen entgegenbrachte, und Briefe, in denen er die nordafrikanischen Christen als Glaubensbrüder bezeichnete, deuten stark darauf hin, dass er zu diesem Zeitpunkt bereits ein überzeugter Christ war (ebenso wie die Traumgeschichte des Lactantius, die in die gleiche Zeit fällt).¹⁷ Angesichts des bevorstehenden Kräftemessens mit Licinius verhielt Konstantin sich jedoch in den meisten öffentlichen Zusammenhängen vorsichtig und neutral monotheistisch – vermutlich aus Furcht, eine zu offensichtliche christliche Ausrichtung könnte die Opposition in dem immer noch weitgehend heidnischen Reich zusammenschweißen. Hinter der letzten, eindeutig christlichen Phase seiner Herrschaft, die 324 begann, stand also keine wirkliche »Bekehrung« (im Sinne eines tiefgreifenden Glaubenswandels).

Vielmehr war dies der Moment, in dem der Kaiser sich endlich sicher genug fühlte, um sich gegenüber dem ganzen Reich als Christ zu outen.

Dass Konstantins gesamter religiöser Weg ein Coming-out und keine echte Bekehrung gewesen sein könnte, wird durch einige spezifische Belege und eine wichtige potenzielle Parallele in der nächsten politischen Generation untermauert – eine Parallele, die, soweit ich weiß, noch nie in die Diskussion über Konstantins religiöse Entwicklung eingebracht worden ist. Das ist allerdings dringend geboten.

Mitte der 350er Jahre lag die kaiserliche Macht in den Händen von Konstantins einzigem überlebendem Sohn, dem Augustus Constantius II. (337–361). Da er selbst keine Kinder hatte, beförderte Constantius – der die pro-christliche Politik seines Vaters erheblich gestärkt hatte – seinen Cousin Julian in den Rang eines Caesars: Junior-Mitkaiser. Obwohl Julian christlich erzogen worden war, war er insgeheim zum Heidentum übergetreten: eine Konversion, die er später auf etwa 351 datierte. Er hielt die ganze Sache ein Jahrzehnt lang geheim, in dessen Mitte Constantius ihn zum Caesar ernannte (355). Nach seinem Amtsantritt nutzte Julian eine Reihe von Siegen, die seine Armeen zwischen 357 und 360 über die Barbaren in Gallien errangen, um sich als unabhängiger Herrscher zu profilieren. Im Winter 360/361 lehnte er sich schließlich gegen die Oberherrschaft von Constantius auf und strebte die Anerkennung als mindestens gleichwertiger Augustus an. Dennoch hielt er sein Heidentum weiterhin geheim und besuchte am Dreikönigsfest 361 die Messe. Erst als die Würfel wirklich gefallen waren und Constantius' Unnachgiebigkeit jede Chance auf ein Verhandlungsergebnis zunichte machte, bekannte sich Julian zu seinem Heidentum. Dies tat er im folgenden Sommer in einer Reihe von Briefen, in denen er versuchte, sein Verhalten zu rechtfertigen und im ganzen Reich nicht-christliche Unterstützung zu mobilisieren.¹⁸

Die Parallele zu Konstantins eigener, sorgfältig inszenierter religiöser Entwicklung – wenn auch in umgekehrter Richtung – ist frappierend. In einer angespannten politischen Situation konnte eine subversive religiöse Zugehörigkeit erst dann offenbart werden, wenn das gefahrlos möglich war – oder wenn es nichts mehr zu verlieren gab.

Wann genau Konstantin Christ wurde – oder anders gesagt, wann genau die Coming-out-Geschichte die Bekehrungsgeschichte ablöst –, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, aber es gibt einige Hinweise. Konstantins

Mutter, Kaiserin Helena, zeigte nach der Niederlage des Licinius schnell ein auffallendes Maß an christlicher Frömmigkeit, und ihre breit beworbene Reise ins Heilige Land im Jahr 326 wurde bald (wenn auch fälschlicherweise) mit der Entdeckung des Wahren Kreuzes in Verbindung gebracht. Wir wissen nicht genau, wann Helena Christin wurde, aber ihre offensichtliche Frömmigkeit in den 320er Jahren, sobald es politisch sicher war, sie zu zeigen, macht es zumindest möglich, dass sie schon lange Christin war und dass Konstantin daher sein Christentum bereits auf dem Schoß seiner Mutter empfangen hatte. Eusebios berichtet auch, dass Konstantins Offenbarungstraum sich ereignete, als er, allein im Gebet, die Gottheit bat, ihm den Namen des Gottes zu offenbaren, dem sein Vater, Constantius Chlorus, immer zum Sieg gefolgt war – eine Bemerkung, die darauf hindeutet, dass auch Constantius selbst (wenn auch heimlich) Christ war, was ein weiteres Indiz dafür ist, dass Konstantin möglicherweise in einem christlichen Umfeld aufgewachsen ist.¹⁹

Verschiedene Indizien untermauern die implizite Vermutung des Eusebios. Erstens weigerte sich Constantius Chlorus, obwohl er als tetrarchischer Caesar regierte, die verschiedenen Edikte der Großen Verfolgung des Diokletian vollständig umzusetzen. Er beschlagnahmte zwar einige christliche Besitztümer, wie im ersten Edikt vom Februar 303 angeordnet, aber bezeichnenderweise setzte er keines der Edikte zwei bis vier um (die Verbannung des christlichen Klerus und die Forderung an Klerus und Laien, heidnischen Göttern zu opfern, unter Androhung der Todesstrafe bei Zuwiderhandeln).²⁰ Zweitens könnte Constantius' latentes Christentum – oder zumindest seine Sympathien für das Christentum – dazu beitragen, zu verstehen, warum die Große Verfolgung überhaupt eingeleitet wurde.

Zu diesem Zeitpunkt waren die Christen ein ganz normaler Bestandteil der römischen Welt. Niemand argwöhnte wie im 1. Jahrhundert, dass die Christen verbotene Menschenopfer darbrachten (die Metapher von Leib und Blut sorgte anfangs für Verwirrung), und die Große Verfolgung ist insofern bemerkenswert, als sie in der Bevölkerung auf wenig Begeisterung stieß. Im Gegensatz zu einigen früheren Beispielen war sie im Allgemeinen ein von oben gesteuerter Prozess. Christlichen Quellen zufolge begann die Verfolgung, als die Christen in Diokletians Gefolge für das Scheitern der offiziellen Opfer verantwortlich gemacht wurden, weil sie sich bekreuzigten, als die zum Tode verurteilten Tiere geschlachtet wurden, wodurch sie

eine Reihe schlechter Vorzeichen verursachten. Aber dieselben christlichen Höflinge müssen sich schon viele Jahre zuvor bekreuzigt haben; im Jahr 303, als die Verfolgung begann, war Diokletian bereits seit fast zwei Jahrzehnten an der Macht. Meines Erachtens ist daher ein sehr viel konkreteres Motiv wahrscheinlich.

Um 303 konzentrierte sich die tetrarchische Politik ganz auf die Nachfolge. Da der mögliche Rücktritt von Diokletian und Maximian geplant war (und vielleicht bereits angekündigt: Sie traten 305, am zwanzigsten Jahrestag von Diokletians Thronbesteigung, zurück), war die aktuell dringlichste politische Frage die der Nachfolge; insbesondere die Identität der beiden neuen Caesaren, die zu dem Zeitpunkt ernannt werden sollten, an dem die bestehenden Caesaren, Constantius und Galerius, anstelle der zurücktretenden Augusti befördert werden würden. Lactantius macht für die gesamte Verfolgungspolitik die Lobbyarbeit des östlichen Caesars Galerius verantwortlich und berichtet, dass er sich für diese Politik einsetzte, um Einfluss auf den heidnischen Diokletian zu gewinnen. Der Letzte, den Galerius bei der Auswahl der neuen Caesaren dabeihaben wollte, war sein derzeitiger westlicher Amtskollege Constantius – nicht zuletzt, weil dieser (im Gegensatz zu Galerius) einen erwachsenen Sohn hatte. Wenn bekannt war (oder vermutet wurde), dass Constantius Sympathien für die Christen hegte, war eine Verfolgung einzuleiten das perfekte Mittel, um ihn in maximale politische Verlegenheit zu bringen und Galerius' eigenen Einfluss auf die entscheidende Wahl der neuen Caesaren zu festigen. Meines Erachtens ist es nicht abwegig anzunehmen, dass es bei der gesamten Politik der Christenverfolgung ebenso sehr darum ging, den Einfluss potenzieller Konkurrenten um die Macht innerhalb der tetrarchischen Herrscherkreise – Constantius Chlorus und seine Familie – zu untergraben, wie um Religion.²¹

Das würde auch erklären, warum in den Quellen so viel Verwirrung darüber herrscht, was Konstantin selbst über sein angebliches Bekehrungserlebnis – oder besser gesagt seine Erlebnisse – berichtet haben könnte. Denn selbst wenn Konstantin von Geburt an Christ gewesen sein sollte, brauchte er eine plausible Bekehrungsgeschichte für den Zeitpunkt, wenn es für ihn sicher war, seine Zugehörigkeit zu offenbaren. Jedes Eingeständnis, dass er schon immer Christ gewesen war, hätte ihm sofort den Vorwurf eingebracht, er habe seinen Glauben während der Großen Verfolgung verheimlicht, um persönlichen Gefahren aus dem Weg zu gehen. (Das war

in gewisser Weise aus völlig nachvollziehbaren politischen Gründen der Fall – aber das hätte auch nichts genützt.) Der Umgang mit Christen, die angesichts der Verfolgung abgefallen waren, indem sie ihrem Christentum abschworen oder es auch nur versteckten, wurde in den 310er Jahren schnell zu einem äußerst kontroversen Thema innerhalb der christlichen Gemeinschaft, nachdem das von Konstantin und Licinius 313 gemeinsam erlassene so genannte »Toleranzedikt von Mailand« die Verfolgungsgesetze von 303/304 offiziell aufhob. Jede Andeutung, dass Konstantin ebenfalls zu den Abtrünnigen gehörte, hätte seine christliche Glaubwürdigkeit sofort untergraben. Um eine solche toxische Anschuldigung zu vermeiden, musste der Kaiser in der Lage sein, sich als ein nach der Verfolgung Bekehrter darzustellen – was er auch tat, auch wenn die Ungereimtheiten seiner Versuche die letztendliche Künstlichkeit dieses Narrativs widerspiegeln.²²

All dies bedeutet, dass wir von den öffentlichen Äußerungen des Kaisers über seine sich entfaltende innere religiöse Zugehörigkeit kein Wort für bare Münze nehmen können und dass die Veränderungen in der öffentlichen Politik seines Regimes keinerlei Anhaltspunkte für die Veränderungen bieten, die in Konstantins persönlichem religiösem Gewissen seit 306 stattfanden – so es sie denn überhaupt gab. Mein eigener Verdacht ist, dass er wahrscheinlich schon immer ein Christ war und das nur häppchenweise enthüllte, sobald es politisch ungefährlich wurde, das zu tun. Jedoch liegt es sicher auch im Bereich des Möglichen, dass er ursprünglich eine Art Sonnenmonotheist war, der die fragliche Gottheit irgendwann zwischen 310 und 312 als den christlichen Gott neu identifizierte. Dass die Geschichte von Konstantins Bekehrung im Wesentlichen erfunden wurde, um einen Prozess zu verschleiern, der im Grunde genommen ein christliches Coming-out war, steht außer Zweifel. Aber wenn wir schon keine genaueren Angaben über das innere spirituelle Leben des Kaisers machen können, wie sieht es dann mit seinen Beweggründen aus? Warum brach dieser Sohn eines Tetrarchen schließlich so dramatisch mit den jahrhundertealten religiösen Traditionen der römischen Welt? Und was genau war das Wesen der christlichen Religionsgemeinschaft im frühen 4. Jahrhundert, zu der sich Konstantin nach 324 so öffentlich bekannte?

Der im 19. Jahrhundert wirkende Schweizer Historiker Jacob Burckhardt hat bekanntlich behauptet, dass Konstantin aus opportunistischen Gründen zum Christentum konvertiert sei. Der Kaiser, so schrieb Burckhardt,

habe in der Verbreitung, den Ideologien und den Organisationsstrukturen der christlichen religiösen Bewegung ein Mittel gesehen, das er sich zunutze machen konnte, um sein Reich effektiver zu regieren.²³ Wenn wir uns jedoch die entstehende christliche Kirche genauer ansehen, auf die Konstantin beim Konzil von Nicaea im Jahr 325 traf, wird schnell deutlich, dass Burckhardts Argument nicht stichhaltig ist. Die Kirche des frühen 4. Jahrhunderts hatte sich zwar Mitte des 1. Jahrhunderts aus der »Jesus-Bewegung« in Palästina entwickelt und erweitert. Dennoch war die christliche Kirche um 300 weder in Bezug auf die Zahl ihrer Anhänger noch hinsichtlich der Stabilität ihrer Organisationsstrukturen oder der Einheitlichkeit ihrer ideologischen und verhaltensbezogenen Forderungen groß und kohärent genug, um ein leistungsfähiger Partner in der Regierung des größten Reiches zu sein, welches das westliche Eurasien je gekannt hat.

»Macht zu Jüngern alle Völker«?²⁴

Niemand weiß genau, wie viel Prozent der Bevölkerung des Reiches im Jahr 325 christlich waren. Im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. hatte das Christentum bereits einige Senatoren Roms (wenn auch nur wenige) und kaiserliche Funktionäre in seinen Reihen, nicht nur, wie der zeitgenössische griechische Philosoph Kelsos behauptete, »die Törichten, Unehrenhaften und Dummen ... Sklaven, Frauen und kleine Kinder«. Die Bewegung zog ganz eindeutig weiterhin neue Anhänger an und war – wie der mangelnde Enthusiasmus des Volkes für die Große Verfolgung deutlich zeigt – zu Beginn des 4. Jahrhunderts zu einem anerkannten Teil der »normalen«, wenn auch höchst vielfältigen Bevölkerung des kolossalen Römischen Reiches geworden. Eine renommierte Ansicht geht sogar davon aus, dass die Christen zwar noch eine Minderheit in der römischen Welt waren, als Konstantin an die Macht kam, aber bereits eine bedeutende: etwa 10 bis 20 Prozent der Gesamtbevölkerung des Reiches, wobei die Zahlen in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts rasch angestiegen waren. Obwohl sie sich ursprünglich auf die antiken Belege stützte und von einem einflussreichen Strang explizit katholischer französischer Geschichtsschreibung entwickelt wurde, wurde die breitere Akzeptanz einer solchen Sichtweise der christlichen Expansion erheblich gefördert durch die auf der soziologischen Untersuchung moder-

ner religiöser Bewegungen basierende Vermutung, dass das frühe Christentum in den ungefähr dreihundert Jahren zwischen Jesus und Konstantin wahrscheinlich mit einer stetigen Rate von etwa 40 Prozent pro Generation neue Anhänger gewonnen hat. Die statistische Eigenart konstanter Expansionsraten besteht darin, dass die Gesamtzahl über einen längeren Zeitraum hinweg nur langsam ansteigt, dann aber plötzlich explodiert. Nach einem solchen Modell hätten die Christen um 300 n. Chr. immer noch nur etwa 10 Prozent der Bevölkerung des Reiches ausgemacht – aber ein weiterer Anstieg um 40 Prozent pro Generation in den darauf folgenden zwei Generationen würde bedeuten, dass im Jahr 350 etwa die Hälfte der Gesamtbevölkerung des Reiches Christen gewesen wären. Eine Generation später, so sagt das Modell voraus, wäre das Christentum dann völlig dominant gewesen.²⁵

Man sollte sich vergegenwärtigen, worum es hier geht. Wenn man dieses Modell im Großen und Ganzen akzeptiert, wie es eine Reihe von einflussreichen Studien getan hat,²⁶ ergeben sich zwei Schlussfolgerungen. Erstens war Konstantins Bekenntnis zum Christentum nur ein einziges Ereignis in einem Tsunami zeitgenössischer Bekehrungen zwischen 300 und 350. Zweitens folgt daraus, und das ist noch signifikanter, dass seine Bekehrung für den Gesamterfolg des Christentums nur eine untergeordnete Rolle spielte. Eine genauere Untersuchung dieses Modells der christlichen Ausbreitung zeigt jedoch, dass weder das Modell noch seine allgemeinen Implikationen korrekt sein können.

Zunächst einmal ist die Vorstellung, dass die Hälfte der Bevölkerung des Reiches bis zum Jahr 350 christlich war, wie das Modell einer gleichmäßigen Ausbreitung vorhersagt, schlichtweg unglaublich. Etwa 85 bis 90 Prozent der Bevölkerung des Reiches bestanden aus abgelegenen Gemeinschaften weit verstreuter Bauern, die das Land bearbeiteten, und erst im 6. Jahrhundert begannen die christlichen Anführer, Mechanismen zu entwickeln, um ihre Religion systematisch in weiten Teilen des Landes zu verbreiten. (Dieser Prozess wird im siebten Kapitel eingehender untersucht.) In der Mitte des 4. Jahrhunderts kann unmöglich die Hälfte der Bauernschaft des Reiches christlich gewesen sein, das heißt, die Vorhersage des Modells für das Jahr 350 liegt weit daneben. Ebenso wenig überzeugend ist die Vorstellung, dass 10 Prozent der Gesamtbevölkerung des Reiches im Jahr 300 bereits Christen waren. Zu diesem Zeitpunkt war das Christentum – abgesehen von einigen begrenzten Gebieten in Nordafrika, Ägypten und Kleinasien – im Wesent-

lichen ein Phänomen der Städte. Angesichts der überwältigenden Vorherrschaft der Landbevölkerung im Imperium hätte praktisch die gesamte Stadtbevölkerung des Reiches christlich sein müssen, damit die Christen im Jahr 300 auch nur annähernd 10 Prozent der Gesamtbevölkerung des Imperiums ausgemacht hätten. Dies war offensichtlich nicht der Fall.

Das Imperium des frühen 4. Jahrhunderts war in etwa 1800 kleinere und größere Städte unterteilt (die jeweils für die Verwaltung eines umfangreichen ländlichen Hinterlandes zuständig waren). Zur gleichen Zeit war das Kennzeichen einer organisierten christlichen Gemeinschaft jeglicher Größe, dass sie von einem Bischof geleitet wurde. Es ist keine einfache Auflistung der Bistümer des frühen 4. Jahrhunderts überliefert, aber erschöpfende historische Untersuchungen haben ergeben, dass es um 300 n. Chr. in höchstens etwa sechshundert (oder einem Drittel) der Städte des Imperiums Bischofssitze gab. Diese erkennbaren christlichen Gemeinschaften konzentrierten sich vor allem im Süden und Osten des Reiches und waren im Westen und Norden, in Spanien, Gallien und Britannien, dünner gesät. Das bedeutet, dass es in zwei Dritteln der Städte des Imperiums überhaupt keine organisierte christliche Gemeinde gab; und auch in den anderen Städten, in denen es Christen gab, stellten sie noch nicht die Mehrheit der urbanen Bevölkerung. Selbst dort, wo eine christliche Gemeinde seit mehreren Jahrhunderten bestand (wie in Antiochia, wo die Gründung der Gemeinde im 1. Jahrhundert in der Apostelgeschichte dokumentiert ist), bildeten die Christen in der Mitte des 4. Jahrhunderts, eine oder zwei Generationen nach Konstantin, nur eine Minderheit unter der Stadtbevölkerung.²⁷ Nimmt man diese beiden Fakten zusammen, so ergeben sich einige grobe Parameter für die mögliche Zahl der Christen. Wenn nur ein Drittel der städtischen Bevölkerung in den Städten des Imperiums (etwa 10 Prozent der Gesamtbevölkerung des Imperiums) nennenswerte organisierte christliche Gemeinden hatte, und wenn selbst in diesen die Christen noch nicht die Mehrheit bildeten, dann kann die Zahl der Christen um 300 nicht annähernd die behaupteten 10 Prozent betragen haben; sie wird höchstens etwa 1 oder 2 Prozent der Gesamtbevölkerung des Imperiums ausgemacht haben.

Eine solche Schlussfolgerung wird durch die begrenzte Menge an konkreten uns vorliegenden Informationen stark gestützt. Die einzige tatsächlich vorkonstantinische christliche Kirche, die aus archäologischen Ausgrabungen bekannt ist, ist die Kirche von Dura-Europos im heutigen Syrien.

Sie stammt aus der Mitte des 3. Jahrhunderts und wurde zusammen mit der Stadt aufgegeben, als diese 256/257 von den Persern eingenommen wurde. Es handelte sich um ein umgebautes Stadthaus mit einer offenen, bemalten Versammlungshalle und einem seitlich gelegenen Baptisterium. Aber der Saal konnte nicht mehr als siebenzig Personen aufnehmen, was darauf schließen lässt, dass die christliche Gemeinde in Dura noch sehr klein war (die Synagoge der Stadt war viel größer). Es gab andernorts definitiv größere christliche Gemeinden. Bereits in der Mitte des 3. Jahrhunderts wurden mehr als 150 Kleriker von der christlichen Gemeinde in Rom unterstützt, die sich auch um über 1500 Witwen und Waisen kümmerte. Zu diesem Zeitpunkt zählten die Christen in der kaiserlichen Hauptstadt zweifellos mehrere tausend Personen und bildeten damit wahrscheinlich die größte christliche Gemeinde im ganzen Imperium. Aber die Bevölkerung der Hauptstadt betrug zu dieser Zeit zwischen 750 000 und 1 Million Menschen, so dass selbst eine römische Gesamtgemeinde von 20 000 Christen (was unwahrscheinlich erscheint) immer noch nur etwa 2 Prozent der Einwohner der Stadt ausgemacht hätte.²⁸

Was aber ist mit jenen Teilen des Imperiums, in denen es zu Beginn des 4. Jahrhunderts bereits eine größere Dichte an Bistümern gab? Zur Zeit des Konzils von Nicaea im Jahr 325 wirkten in den nordafrikanischen Provinzen Roms bereits etwa 250 Bischöfe, woraus wir schließen können, dass in etwa der Hälfte der kleinen Agrarstädte dieser Region christliche Gemeinden existierten. Kleinasien, Syrien/Palästina und Ägypten hatten ebenfalls jeweils etwa hundert Bischöfe (während Italien, Gallien und Spanien jeweils nicht mehr als dreißig hatten und Britannien bestenfalls ein halbes Dutzend). Hatte sich das Christentum in der Stadt- und Landbevölkerung dieser Regionen genügend durchgesetzt, um all die westlichen Gebiete des Reiches zu kompensieren, in denen es nur wenige christliche Gläubige gab?

Viele der vorhandenen Belege sind bruchstückhaft oder nicht eindeutig. In einem kleinen Bereich Kleasiens – Eumeneia, in einer relativ isolierten Region der Provinz Phrygien (im heutigen westlichen Anatolien) – wurden relativ viele christliche Grabinschriften aus dem 3. Jahrhundert in ländlichen Kontexten gefunden. Daraus wurde abgeleitet, dass zumindest in diesem Gebiet genügend Bauern konvertiert waren, um insgesamt eine mehrheitlich christliche Bevölkerung zu bilden. Inschriften waren jedoch relativ teuer und wurden nur von den wohlhabenderen Grundbesitzern

angebracht, die normalerweise die Stadträte des Imperiums bildeten. In diesem Teil Phrygiens gab es keine Stadträte, so dass die ländliche Verteilung dieser Inschriften nicht für eine christliche Bauernschaft, sondern für einen christlichen Landadel spricht, der wiederum nur einen kleinen Prozentsatz der lokalen Bevölkerung ausmachte. Es kann sein, dass sie über eine christliche Bauernschaft herrschten, aber auch das Gegenteil ist nicht ausgeschlossen; es gibt einfach keine Möglichkeit, das zu entscheiden. In einer Lebensbeschreibung eines Bischofs von Caesarea in Kappadokien aus dem 3. Jahrhundert, der des Gregor Thaumaturgos (»der Wundertäter«, ca. 213–270), die über einhundert Jahre nach seinem Tod verfasst wurde, wird behauptet, er habe die gesamte Stadt bekehrt – aber auch diese Aussage ist schwer zu verifizieren. Die Lebensgeschichte entstand nicht zeitgleich, und bei den Personen, die der Text als Gregors Mitbürger identifiziert, ist unklar, ob die städtische Kernbevölkerung oder die viel zahlreichere Bauernschaft des weiteren Stadtgebiets gemeint ist.

Einen wesentlich besseren Anhaltspunkt auf die Art der Gemeinde, wie sie im Jahr 300 in einem der dichter besiedelten christlichen Gebiete des Imperiums anzutreffen war, liefern Dokumente aus der Zeit der großen tetrarchischen Verfolgung, die kürzlich in der algerischen Stadt Cirta ausgegraben wurden, damals eine geschäftige Agrarstadt mit etwa 20 000 bis 30 000 Einwohnern. Aus diesen Texten geht hervor, dass der christliche Klerus dieser Gemeinde aus einem Bischof, drei Priestern und zwanzig Gehilfen bestand. Die Gemeinde besaß ein Haus in der Stadt und einige Gegenstände aus Gold und Silber, während ihre Lagerräume (für die Taufe oder vielleicht für wohltätige Zwecke) 82 Tuniken für Frauen und 35 für Männer enthielten, zusammen mit 47 Paar Frauen- und 13 Paar Männer-schuhen. Das sieht ganz nach der Infrastruktur einer Gemeinde aus, die höchstens einige hundert Personen umfasste, sicher nicht mehrere tausend. Selbst in Nordafrika – einer der am dichtesten christianisierten Regionen des gesamten Imperiums – umfasste eine christliche Gemeinde von etwa 300 Personen also nicht mehr als etwa 5 Prozent der Gesamtbevölkerung.²⁹ Wenn man dann noch alle anderen Teile des Imperiums mit einbezieht, in denen sich das Evangelium weit weniger durchgesetzt hatte, bestätigt das im Großen und Ganzen, dass die Gesamtzahl der Christen zur Zeit der Bekehrung Konstantins nicht mehr als ein oder zwei Prozent der gesamten imperialen Bevölkerung ausgemacht haben kann.

Denkt man eingehender darüber nach, dann wird deutlich, wo das Problem bei dem soziologischen Ansatz liegt, der hinter den optimistischeren Schätzungen steht, wonach zehn oder mehr Prozent der Bevölkerung des Imperiums zu diesem Zeitpunkt Christen waren. Das Modell, nach dem sich das Christentum mit einer stetigen Zuwachsrate von 40 Prozent pro Generation ausgebreitet hätte, basiert auf vergleichenden Daten, die vor allem in den Vereinigten Staaten aus zwei modernen religiösen Bewegungen gesammelt wurden: der Vereinigungskirche (»Moonies«) und der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen). Nach 1945 gaben beide Bewegungen den Versuch auf, durch öffentliche Versammlungen zu missionieren, und konzentrierten sich stattdessen darauf, die privaten sozialen Netzwerke ihrer vorhandenen Mitglieder zu nutzen; es gibt Hinweise darauf, dass sich das frühe Christentum auf weitgehend ähnliche Weise verbreitet hat. Aber die Expansionsrate von 40 Prozent pro Generation wurde aus Beobachtungen abgeleitet, die über nur zwei Generationen oder etwa fünfzig Jahre Aktivität gemacht wurden. Es erfordert einen gewaltigen Glaubenssprung anzunehmen, dass diese religiösen Bewegungen noch weitere zweihundertfünfzig Jahre (zehn weitere Generationen) mit der gleichen Rate expandieren werden, wie es das Modell annimmt. Glauben wir wirklich, dass 50 Prozent der amerikanischen Bevölkerung in zweihundert Jahren einer dieser beiden Kirchen angehören werden? Denn das ist es, was die stationäre Expansionsrate, die sich über einen langen Zeitraum erstreckt, offenkundig vorhersagt. Die Antwort lautet: Gewiss nicht (obwohl ich das natürlich von meinem heutigen Standpunkt aus ganz ungeniert behaupten kann, da ich dann wahrscheinlich nicht mehr da sein werde, um widerlegt zu werden). Tatsächlich nehmen die Konversionsraten jeder neuen religiösen Bewegung im Laufe der Zeit ab, wenn die wahrscheinlichsten Konvertiten bereits gewonnen wurden und die Bewegung in direkten Wettbewerb mit anderen religiösen Gruppen tritt, die sich an die gleichen potenziellen Zielgruppen wenden.³⁰

Eine kritische Schätzung der wahrscheinlichen Zahl der Christen würde daher – im Gegensatz zu Burckhardts Einschätzung – darauf hindeuten, dass Konstantins Bekenntnis zum Christentum in der Tat absolut aufrichtig war. In dem feindseligen Umfeld, das durch die von der Tetrarchie betriebene Politik der Religionsverfolgung geschaffen wurde, war es mit Gefahren verbunden, Christ zu werden oder sich als Christ zu outen, und

die Christen stellten nur eine sehr kleine Gruppe innerhalb der gesamten Reichsbevölkerung dar. Im Laufe des 4. Jahrhunderts sollte es viele weitere Konversionen geben, aber die Gesamtzahl der Christen war, zumindest prozentual gesehen, zur Zeit Konstantins immer noch äußerst gering. Darüber hinaus war das Christentum des frühen 4. Jahrhunderts, wie Konstantin selbst schnell feststellte, eine Bewegung, die aufgrund ihrer internen Funktionsweise für jegliche Art von Partnerschaft im Imperium denkbar ungeeignet war.

Das Nizänische Glaubensbekenntnis

Konstantin berief das Konzil von Nicaea nicht nur ein, um das glückliche Zusammentreffen seines zwanzigjährigen Thronjubiläums mit dem Sieg über Licinius und die damit verbundene Möglichkeit zu feiern, seine Zugehörigkeit zum Christentum von den Dächern des Imperiums herab zu verkünden. Es sollte sich auch mit einem gravierenden theologischen Streit befassen, der damals in den christlichen Gemeinden des östlichen Mittelmeerraums tobte. Es wurde schnell zu einem Gemeinplatz unter den christlichen Berichterstatlern, dass in jenem späten Frühjahr des Jahres 325 318 Bischöfe – dieselbe Anzahl, die laut Altem Testament im Haushalt von König Salomon gedient hatte – in der nordwestlichen Türkei zusammenkamen. Doch auch wenn es im Nachhinein reizvoll ist, sich Konstantin als Inbegriff der wiedergeborenen Weisheit der Alten vorzustellen, lag die tatsächliche Teilnehmerzahl des ersten Weltkonzils christlicher Bischöfe irgendwo zwischen 220 und 250. Trotz des Umstands, dass der Kaiser für Transport, Verpflegung und Unterkunft aufkam, ließ die Beteiligung zu wünschen übrig. Die überwiegende Mehrheit stammte aus Regionen, die nicht weiter entfernt waren als Ägypten, und nur vielleicht ein halbes Dutzend – darunter ein wackerer Brite – kam aus dem lateinischen Westen, obwohl es auch Besucher von außerhalb des Imperiums gab. Mindestens ein Bischof kam aus Persien, ein anderer aus den christlichen Gemeinden unter gotischer Herrschaft nördlich des Schwarzen Meeres.

In späteren Jahrhunderten wurde für Konzilien dieser Größenordnung der komplexe Apparat der kaiserlichen Bürokratie eingesetzt, so dass uns vollständige Teilnehmerlisten, protokollierte Aufzeichnungen der täglichen

Verhandlungen (*acta*) und sorgfältig verfasste Berichte über die endgültigen Entscheidungen (*canones*) vorliegen. Aus Nicaea hingegen ist viel weniger überliefert: einige inoffizielle und offensichtlich unvollständige Berichte von einer Handvoll Teilnehmern, zwanzig kurze Canones und ein Glaubensbekenntnis. Das wichtigste dieser Dokumente ist das Nizänische Glaubensbekenntnis, das als die Lösung des Lehrstreits präsentiert wird, zu dessen Beilegung das Konzil einberufen worden war. Manche praktizierende Christen denken vielleicht, dass sie mit diesem Text vertraut sind, da das Nizänische Glaubensbekenntnis in vielen modernen Liturgien verwendet wird. Das ist aber nicht der Fall. Was heute in modernen Gottesdienstbüchern als Nizänisches Glaubensbekenntnis bezeichnet wird, ist ein späteres Glaubensbekenntnis, das auf dem zweiten großen ökumenischen Konzil der spätrömischen Zeit verfasst wurde: dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 381.³¹ Die Geschichte hinter dieser Auslassung und die Art des Lehrstreits, der in den christlichen Gemeinden des östlichen Mittelmeers in den späten 310er Jahren entbrannte und Konstantin dazu veranlasste, das Konzil von Nicaea einzuberufen, sagen uns etwas anderes, das sowohl für die frühe christliche Kirche als auch für ihren weiteren Werdegang nach der Bekehrung Konstantins von wesentlicher Bedeutung ist.

Der Streit begann in der ägyptischen Stadt Alexandria, wo Bischof Alexander im Jahr 320 einen seiner Priester, Arius, wegen einer Lehrmeinung verurteilte, die nach Ansicht des Bischofs die Unterordnung Gottes des Sohnes (also Christi) unter Gott den Vater überbetonte und damit die inhärenten Unterschiede zwischen diesen beiden Personen der trinitarischen Gottheit übertrieb. Insbesondere lehrte Arius, dass der »Sohn« zu einem bestimmten Zeitpunkt vom Vater geschaffen worden sei und dass die beiden daher nicht ewig nebeneinander existiert hätten. »Es gab eine Zeit, in der Er nicht war«, so lautete offenbar das anstößige Schlagwort von Arius (wobei sein philosophisches System nicht eindeutig rekonstruiert werden kann, da Arius' Schriften schließlich verurteilt und weitgehend vernichtet wurden). Arius weigerte sich, die Verurteilung des Bischofs zu akzeptieren, woraufhin beide Seiten schnell so viele Anhänger unter prominenten Bischöfen im gesamten östlichen Mittelmeerraum mobilisierten – zusammen mit rivalisierenden Verurteilungen der Position des jeweils anderen –, dass Konstantin beschloss, dass nur ein großes Konzil der gesamten Kirche genügend Autorität besitzen würde, um den Streit zu lösen.³²

Offiziell halten sowohl die moderne katholische als auch die orthodoxe Glaubensgemeinschaft daran fest, dass sich der wahre christliche Glaube nie geändert hat: »Rechtgläubigkeit«, Orthodoxie, ist das, was – in einer berühmten Formulierung des gallischen Mönchs und Theologen Vinzenz von Lérins aus dem 5. Jahrhundert – »überall, immer und von allen« geglaubt wurde.³³ Aus dieser Perspektive wird der langwierige, nach Arius benannte arianische Streit weithin als eine Abweichung von der seit Langem herrschenden Orthodoxie verstanden, aber eine solche Charakterisierung wird den Zeugnissen nicht gerecht und verschleiert die wahre Bedeutung des Streits. Die ausgedehnte Auseinandersetzung auf dem Konzil von Nicaea und der langwierige Prozess, der schließlich zur Beilegung des andauernden Streits führte, sagen uns zwei wichtige Dinge über die Entwicklung des frühen Christentums in der Zeit bis 325. Erstens: Selbst in augenscheinlich zentralen Fragen des christlichen Glaubens wurden zuvor in den verstreuten Gemeinden des frühen Christentums erhebliche Meinungsverschiedenheiten zumindest in der Praxis, wenn nicht sogar im Prinzip, toleriert. Zweitens: Das Konzil von Chrysostomus, das unter der Schirmherrschaft Konstantins stand, leitete eine neue Entwicklung ein, bei der tolerierte Vielfalt letztlich durch eine ausgesprochen rigidiere Definition der Lehre ersetzt wurde.

Der arianische Streit war nicht die erste große theologische Kontroverse, welche die sich entwickelnden Glaubensstrukturen des frühen Christentums erschütterte, und bei vielen stand dieselbe Frage – die genaue Natur Christi und seine Beziehung zum Vater – im Mittelpunkt. Das ist kaum verwunderlich, denn die Person und die Rolle Jesu als Sohn Gottes – irgendwie sowohl Gott als auch Mensch – sind ein einzigartiger Bestandteil der christlichen Botschaft und zudem ein keineswegs einfach zu fassendes theologisches Konzept. Im 1. und 2. Jahrhundert spielten sich diese Auseinandersetzungen in einer Kirche ab, die aus kleinen, weit verstreuten Gemeinden bestand, die nicht nur durch die periodischen Anfeindungen durch den römischen Staat (von denen die große tetrarchische Verfolgung in der Tetrarchie nur die letzte war), sondern auch durch die konkreten Möglichkeiten des Reisens weitgehend voneinander getrennt waren. Das Transportwesen war langsam – im Durchschnitt legte man in der Antike auf dem Landweg nicht mehr als 30 bis 40 Kilometer pro Tag zurück – und

sehr teuer. Das bedeutete, dass der Kontakt zwischen den weit verstreuten christlichen Gemeinschaften – die sich bereits im frühen 2. Jahrhundert vom nördlichen Kleinasien um den Fruchtbaren Halbmond herum bis nach Ägypten und dann weiter nach Westen bis nach Nordafrika und Rom erstreckten, mit einigen Ausreißern weiter nördlich und westlich – in der Regel alles andere als kontinuierlich war. Bis etwa 200 n. Chr. scheint es, wenn überhaupt, auch regional nur wenige Konzilien gegeben zu haben. Vielmehr tauschten diese Gemeinschaften regelmäßig Briefe aus und empfangen gelegentlich Reisende – wie etwa einen berühmten Bischof von Hierapolis, dessen erhaltene Grabinschrift seine Reisen unter Christen von Ephesos bis nach Rom dokumentiert –, um den Kontakt aufrechtzuerhalten. In diesem Kontext entstanden auf natürliche Weise kleine, sich selbst verwaltende Gemeinden, die über das gesamte Imperium verstreut waren.³⁴

Als die so genannte Jesus-Bewegung nach dem Tod Christi begann, konvertierten zu gewinnen, kam es regelmäßig zu theologischen Kontroversen. In der Anfangszeit konzentrierten sich diese oft auf die Frage, welche Texte legitime Informationen darüber überlieferten, wer Jesus war, insbesondere im Sinne des Versuchs, die außergewöhnliche Kombination von Menschlichem und Göttlichem zu verstehen, welche Christen – zumindest seit den frühesten Zeiten, für die wir Aufzeichnungen haben – in ihm sahen; und wie sein Leben und sein Tod dazu bestimmt waren, die Menschheit zu retten.

Das früheste Stadium eines in der Tat langsamen Prozesses der Lehrentwicklung ist bereits in den ältesten erhaltenen christlichen Schriften sichtbar: den verschiedenen (authentischen und nicht authentischen) Briefen des Apostels Paulus und einiger seiner Zeitgenossen, die einen zentralen Teil des Neuen Testaments bilden. Sie stammen aus der ersten Generation nach der Kreuzigung Jesu (ca. 30–60) und dokumentieren einen intellektuellen Prozess, der darin bestand, die Erinnerungen an das Leben und den Tod Christi, so wie sie von den ersten Christen verstanden wurden, in die zahlreichen prophetischen und messianischen Texte des Alten Testaments einzupassen. Vollständig entwickelt wurde der Prozess von den christlichen Apologeten der ersten drei Jahrhunderte, aber die grundlegende Angriffslinie ist bereits in den Paulusbriefen erkennbar. Wie konnte Jesus der Messias sein, der triumphale Höhepunkt so vieler alttestamentlicher Prophezeiungen, wenn er doch am Ende tot war, gekreuzigt? Die Antwort lag darin, in

Jesus eine ganz andere Art von Triumph zu erkennen: Ein Mann, der auch Gott war, kam nicht nur, um Israel zu retten, sondern die gesamte Menschheit. Aber auch wenn sich schon früh alle einig waren, dass Christus in irgendeiner Weise göttlich war, so herrschte doch lange Zeit große Uneinigkeit darüber, was das genau bedeutete.

Heute umfasst das Neue Testament vier Evangelien. Jedes von ihnen war vermutlich ursprünglich ein schriftlicher Bericht über das Leben und den Tod Jesu, der für eine der kleinen Gemeinden des späten 1. und frühen 2. Jahrhunderts verfasst wurde. Die Zerstreuung der ursprünglichen Jerusalemer Christengemeinde nach der Zerstörung der Stadt im Jahr 70 n. Chr. sowie das Entstehen vieler neuer Gemeinden rund um das Mittelmeer scheinen zu diesem Zeitpunkt einem notwendigen Prozess der bewussten Erinnerungsarbeit zusätzlichen Auftrieb gegeben zu haben, da die direkten Zeugen ausstarben. Aber im Rahmen dieses Prozesses wurden auch andere Evangelien erzählungen verfasst, die letztlich als ungültig abgelehnt wurden. Mehrere dieser Berichte kamen in einem Versteck von dreizehn ledergebundenen Papyruskodizes ans Licht, die Ende des Zweiten Weltkriegs in der Nähe von Nag Hammadi in Oberägypten gefunden wurden, wo sie in einem versiegelten Gefäß vergraben worden waren. Die Manuskripte waren im 3. und 4. Jahrhundert verfasst worden, aber Quervergleiche mit erhaltenen Papyrusfragmenten zeigen, dass einige von ihnen, insbesondere das berühmte Thomasevangelium, Abschriften viel älterer Texte waren, die auf das späte 1. und frühe 2. Jahrhundert zurückgehen: also auf genau die Zeit, in der das Matthäus-, Markus-, Lukas- und Johannesevangelium verfasst wurden. Einige dieser alternativen Evangelien vermittelten ein völlig anderes Verständnis von der Göttlichkeit Christi und seiner Heilsbotschaft als alles, was wir von den vier Evangelien des jetzt kanonischen Neuen Testaments kennen. Die Funde von Nag Hammadi werden manchmal als »gnostische Evangelien« bezeichnet, da sie einen Christus beschreiben, der in Wirklichkeit überhaupt kein Mensch war und eine völlig andere Vorstellung von der Erlösung vermittelte. In den extremsten Versionen, wie zum Beispiel den Lehren des Markion von Sinope aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, wurde der Gott des Alten Testaments auf den Status einer zornigen, zweitrangigen Gottheit reduziert, die darauf aus ist, die Menschen in eine Falle zu locken, die sie zu falschen Überzeugungen verleitet. Und Christus wurde zu einem geistigen Wesen, das in einer nur äußerlich menschlichen

Gestalt auf die Erde gesandt wurde, um das wahre »Wissen« (griechisch *gnosis*: daher der Begriff Gnostizismus) zu verbreiten, das es den menschlichen Seelen ermöglichen würde, den Fallen des Betrügers zu entkommen und sich mit ihrem wahren Schöpfer zu vereinen, dem Gottvater des Neuen Testaments. Markion lehnte folglich die religiöse Gültigkeit des gesamten Alten Testaments sowie auch eines großen Teils des Neuen Testaments ab.³⁵

Diese frühen Streitigkeiten, welche die frühchristlichen Denker auf das Problem der Definition eines allgemein akzeptierten Kanons der heiligen christlichen Schriften fokussierten, waren bis zum Ende des 2. Jahrhunderts weitgehend beigelegt worden. Der Redaktionsprozess lässt sich nicht im Detail nachvollziehen, aber in den Jahren dazwischen erkannten viele der verstreuten frühchristlichen Gemeinschaften – vermutlich durch den Austausch heiliger Texte und gelegentliche persönliche Kontakte – im Großen und Ganzen denselben Kanon des Neuen Testaments an, der aus unseren vier Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen besteht (von denen mehrere Fälschungen sind, wenn auch sehr alte). Einige Unterschiede blieben bestehen. Im Osten wurde ein zusammengesetzter Evangelientext, das so genannte *Diatessaron* – das hauptsächlich aus Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zusammengefügt war –, den einzelnen Berichten vorgezogen, während einige Christen die Gültigkeit der Offenbarung des Johannes anzweifelte. In Rom hatten die Petrus-Offenbarung und der Traum des Hirten Hermas nahezu kanonischen Status; und der große Bibelgelehrte des 3. Jahrhunderts, Origenes von Alexandria (ca. 184–253), zeigte durch Textanalyse, dass der Hebräerbrief nicht von Paulus stammen konnte. Inzwischen steht auch fest, dass sogar die Texte der Standardevangelien bis ins 3. Jahrhundert hinein – zumindest teilweise – redigiert wurden, um frühere Lesarten, die mittlerweile nicht mehr akzeptable theologische Überzeugungen unterstützen könnten, auszumerzen. Aber das sind relative Details. Im Großen und Ganzen wurden die ausgefalleneren Texte und ihre radikal alternativen Theologien von einem aufkommenden christlichen Mainstream vor dem Jahr 200 abgelehnt.³⁶

Die Festlegung eines Kanons führte jedoch nicht zur Beendigung der Lehrstreitigkeiten. Im 3. Jahrhundert gab es weiterhin Meinungsverschiedenheiten über das Wesen Christi, wobei einige Theologien (die oft als monarchianisch bezeichnet werden, abgeleitet vom griechischen Wort für »einziges Prinzip der Autorität«) dazu neigten, die absolute Göttlichkeit

Christi in einer solchen Weise überzubetonen, dass die meisten erkennbaren Unterschiede zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn aufgehoben wurden. Sowohl Sabellius in Rom (ca. 215) als auch Bischof Paulus von Samosata (260–268) im Osten wurden dafür verurteilt. Im Jahr 268 wurde Paulus von einer Versammlung von siebenzig Bischöfen in der syrischen Stadt Antiochia formell verurteilt und abgesetzt. Als er sich weigerte, das Urteil zu akzeptieren, bedurfte es einer wegweisenden Anrufung des römischen Kaisers Aurelian, um das Urteil zu vollstrecken (obwohl dieser solarmonotheistische Kaiser überhaupt kein Interesse an den Feinheiten der christlichen Doktrin hatte).³⁷

In gewissem Sinn kann der Arianismusstreit von Nicaea im Jahr 325 als eine verschärfte Version dieses früheren Konzils von Antiochia angesehen werden. Jetzt war ein inzwischen christlicher Kaiser persönlich anwesend, um die Entscheidungen durchzusetzen. Als das Konzil am 20. Mai eröffnet wurde, unterstützten etwa zwanzig östliche Bischöfe die Position von Arius. Am Ende der Verhandlungen am 19. Juni waren es nur noch zwei. Arius' Lehre wurde verurteilt und er selbst zusammen mit den beiden libyschen Abweichlern ins Exil geschickt – ein ähnliches Verfahren wie bei Paulus von Samosata sechzig Jahre zuvor. Gleichzeitig eröffnete die Verurteilung des Arius in Nicaea eine völlig neue Phase in der doktrinären Entwicklung der christlichen Religion.

Frühere Lehrstreitigkeiten waren im Wesentlichen negativ gelöst worden, das heißt durch die Festlegung extremer Standpunkte, die als unvereinbar mit dem angesehen wurden, was die meisten Gläubigen für akzeptabel hielten. Dabei handelte es sich in der Regel auch um lokale und nicht um globale Lösungen, die in den jeweiligen Gemeinden ausgearbeitet wurden, in denen die problematische Lehre aufgekommen war. Was in Nicaea geschah, unterschied sich von den vorangegangenen Auseinandersetzungen in zwei wesentlichen Punkten. Erstens verlieh die Tatsache, dass das Konzil mit Fug und Recht von sich behaupten konnte, eines der gesamten Kirche zu sein, seinen Feststellungen notwendigerweise ein viel größeres Gewicht. Anstatt lediglich die Besonderheiten der Lehre des Arius als unvereinbar mit einer relativ im Vagen bleibenden christlichen Hauptströmung zu verurteilen, verfolgte es zudem die alternative und viel ehrgeizigere Strategie, eine positive Definition der Beziehung zwischen Vater und Sohn festzu-

legen, der sich nun jeder Christ anschließen sollte. Diese Definition wurde in einigen entscheidenden Sätzen des ursprünglichen Nizänischen Glaubensbekenntnisses dargelegt:

Wir glauben ... an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, gezeugt vom Vater; den einzig Gezeugten, aus dem Wesen des Vaters, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den alles geschaffen wurde ...

Das Nizänische Glaubensbekenntnis unterscheidet sich von seinen sämtlichen dokumentierten Vorgängern, obwohl Glaubensbekenntnisse, insbesondere in der Taufliturgie, in den christlichen Gemeinschaften mindestens seit dem 2. Jahrhundert in Gebrauch waren. Zum einen war das Nizänische Glaubensbekenntnis sehr viel ausgefeilter und präziser als frühere bekannte Beispiele, die in der Regel viel einfacher waren (z. B. »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, und an seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und an den Heiligen Geist«). Im letzten Abschnitt (den so genannten »Anathemata«) wird außerdem eine Reihe bestimmter anderer alternativer Positionen (die eng mit Arius und seinen Anhängern verbunden sind) ausdrücklich verurteilt:

Diejenigen aber, die sagen: Es gab eine Zeit, als Er nicht war; und Er war nicht, bevor Er geboren wurde; und Er ist aus dem Nichts entstanden; oder die behaupten, der Sohn Gottes sei von einer anderen Hypostase oder Substanz; oder Er sei geschaffen, oder Er unterliege der Veränderung oder dem Wandel, die seien von der Universalkirche ausgeschlossen.

Diese Aussage markierte einen revolutionären Moment in der Entwicklung der christlichen Religion. Zum ersten Mal war die lokale, durch absichtlich unscharfe Lehrformulierungen implizit tolerierte Glaubensvielfalt zugunsten einer viel präziseren, von oben verordneten Vorschrift unterdrückt worden.

Der Schlüsselbegriff, der in Nicaea gewählt wurde, um die Beziehung zwischen Vater und Sohn zu definieren – *homoousios*, »von einer Subs-

tanz« –, war ebenfalls eine völlige Neuheit. *Ousios* mit seiner Bedeutung »Wesen« oder »Substanz« war ein Begriff mit einer langen Geschichte in den klassischen griechischen philosophischen Diskussionen über die verschiedenen Erscheinungsformen, die eine göttliche Gesamtkraft annehmen kann. Es handelte sich jedoch um einen nicht-biblischen Begriff; er kommt weder im Alten noch im Neuen Testament vor. Eusebios von Caesarea sagt, der Begriff sei sogar von Kaiser Konstantin selbst als etwas vorgeschlagen worden, das Arius keinesfalls würde akzeptieren können, aber das lässt sich nicht sicher feststellen. Wie dem auch sei, das Ausmaß der in Nicaea in Gang gesetzten Revolution zeigt sich in dem langen und konfliktreichen Prozess, der folgte, bevor sich die neue Definition des Glaubens schließlich durchsetzte.³⁸

In der aufgeheizten Atmosphäre des Konzils, das unter dem Vorsitz Konstantins stattfand, schlossen sich schließlich alle Teilnehmer (mit Ausnahme der beiden ins Exil verbannten Libyer) dem neuen Glaubensbekenntnis an. Doch bei weiterem Nachdenken erschien der Begriff *homoousios* nach der Auflösung des Konzils vielen als höchst problematisch. Es fehlte ihm nicht nur die biblische Sanktion, sondern für viele Christen enthielt er auch Anklänge an die bereits verurteilten monarchianischen Lehren des Sabellius und des Paulus von Samosata. Einfach ausgedrückt: Wenn Gott-Vater und Gott-Sohn dasselbe Wesen haben, wie können sie dann unterschiedlich sein? In der Praxis löste das Konzil von Nicaea daher weniger den arianischen Streit, als dass es einen ausgedehnten Prozess der doktrinären Definition in Gang setzte. Der Aufruhr, den der Begriff *homoousios* auslöste, war so groß, dass über dreißig Jahre lang unter den Kaisern Constantius II. (337–361) und Valentinian und Valens (364–378) die nizänische Glaubensdefinition offiziell fallen gelassen und eine neue, viel vagere Definition – dass der Sohn dem Vater »gleich« (*homoios*) sei – an ihre Stelle als Prüfstein der christlichen Orthodoxie gesetzt wurde. Erst auf einem zweiten ökumenischen Konzil in Konstantinopel im Jahr 381, mehr als fünfzig Jahre nach dem Konzil von Nicaea, wurde der lange währende Streit endgültig zugunsten der nizänischen Sicht der Beziehung zwischen Vater und Sohn beigelegt. Zu diesem Zeitpunkt wurde das Wesentliche der Lehre in einem neuen Glaubensbekenntnis (das auch in den modernen Liturgien noch verwendet wird) neu formuliert, das den Begriff *homoousios* beibehielt, aber neben anderen Änderungen die abschließenden Anathemata fallen ließ.³⁹

Moderne Kommentatoren, die ideologisch der nizänischen Orthodoxie als ultimativer Erklärung einer alleingültigen christlichen Wahrheit verpflichtet sind, stellen diesen Zeitraum zwischen den Konzilien von Nicaea und Konstantinopel als einen Abschnitt dar, in dem das Christentum auf letztlich nicht nachvollziehbare Weise vom richtigen Weg abgewichen ist, womit sie implizit der Charakterisierung des Vinzenz von Lérins folgen, dass nämlich die christliche Orthodoxie das sei, »was jeder schon immer geglaubt hat«. Aber das tatsächliche Entwicklungsmuster ist viel interessanter. Bis zum Jahr 340 hatte sich die nachnizänische Debatte langsam in vier große Meinungsstränge aufgegliedert: diejenigen, die mit dem *homoousios* zufrieden waren; diejenigen, die jegliche Wesensähnlichkeit zwischen Vater und Sohn ablehnten (Anomianer); und zwei Kompromissstränge, die der Meinung waren, dass die Beziehung am besten als »Wesensähnlichkeit« (*homoiousios*) ausgedrückt werden sollte, oder die sich für die einfachere Ansicht entschieden, dass der Sohn dem Vater in gewisser Weise »ähnlich« (*homoios*) war. Konstantins Sohn, Constantius II., setzte sich schließlich für die vierte, »homöische« Position ein, mit dem Ergebnis, dass diese das *homoousios* für mehr als eine Generation als offizielle römische christliche Orthodoxie ablöste, vielleicht weil die Unbestimmtheit des Begriffs *homoios* breitere Zustimmung ermöglichte. Auf Konzilien im Osten und Westen in Seleukeia (mit 160 Bischöfen) und Rimini (mit über 300 Bischöfen) im Jahr 359 folgte ein letztes Treffen in Konstantinopel im darauf folgenden Jahr, das damit endete, dass der Großteil der östlichen und westlichen Kirchenmänner Constantius' *homoios* übernahm, dessen Überlegenheit gegenüber seinen Rivalen in dem begleitenden Anspruch zum Ausdruck kam, dass es »der Heiligen Schrift entspreche«.

Die Verteidiger des Konzils machen in der Regel eine Handvoll fehlgeleiteter Bischöfe für diesen Bruch mit den Beschlüssen von Nicaea verantwortlich, denen es gelungen sei, das Ohr des Constantius und seiner Nachfolger, der – mit ihm nicht verwandten – Brüder Valentinian I. und Valens, zu gewinnen. Diese Bischöfe, so heißt es, hätten eine einflussreiche »Hofpartei« gebildet, die sich der kaiserlichen Macht gegenüber kriecherischer verhielt als der Rest ihrer bischöflichen Kollegen, die dem wahren Glauben anhängen. Meines Erachtens ist das eine wenig überzeugende Antwort auf die zeitgenössischen Belege dafür, dass viele Christen des 4. Jahrhunderts die nizänische Definition des *homoousios* wegen ihrer potenziellen sabelli-

nischen Untertöne als äußerst problematisch empfanden. Sie berücksichtigt auch nicht in vollem Umfang die lange Geschichte vor dem Konzil von Nicaea, in der es unter den verstreuten Gemeinden der frühen christlichen Welt heftige Auseinandersetzungen (manche würden sogar sagen: Verwirrung) darüber gab, wie die begrifflich schwierige Natur Christi als Gott und Mensch zu verstehen sei.

Wenn man von den Einzelheiten absieht, lässt sich der ausgedehnte Lehrstreit nach dem Konzil von Nicaea am besten verstehen, wenn man ihn als Teil einer umfassenderen Revolution betrachtet, die sich durch das nachkonstantinische Christentum zog. Die wachsende Kirche befand sich im Übergang von einer älteren Welt relativ isolierter lokaler Gemeinschaften, von denen viele ihre eigenen Traditionen dazu entwickelt hatten, wie der in den Evangelien dargestellte Christus (und ihre eigenen Taufbekenntnisse) zu verstehen war, zu einer Welt, in der zunehmend einheitliche Lehrpositionen auf der Grundlage der Annahme durch Konzilien wie das von Nicaea durchgesetzt wurden. In den 340er und 350er Jahren mussten dann die lokalen Führer, welche die verschiedenen von ihnen vertretenen lokalen Traditionen widerspiegeln, nun entscheiden, wer von ihren Kollegen dasselbe glaubte wie sie selbst (auch wenn sie vielleicht eine andere Sprache benutzten, um diese Überzeugungen zu beschreiben), und wer nicht.

Seleukeia, Rimini und das Erste Konzil von Konstantinopel im Jahr 360 werden in den offiziellen Kirchengeschichten nicht unter den ökumenischen Konzilien der spätrömischen Epoche aufgeführt, weil sie zu einer theologischen Lösung fanden, die nach 381 nicht zu einer anerkannten Lehrmeinung wurde. Aber als genau das wurden sie verstanden, als sie zusammentraten. Sie alle waren – wie das Konzil von Nicaea oder das Zweite Konzil von Konstantinopel – vollwertige Versammlungen von Vertretern der gesamten christlichen Kirche, einberufen von legitimen, amtierenden Kaisern. Die homöische Glaubensdefinition mit dem dazugehörigen Glaubensbekenntnis wurde nach Constantius' Erstem Konzil von Konstantinopel im Jahr 360 für die nächsten zwanzig Jahre in Ost und West als offizielle Orthodoxie verankert, bis die offizielle kaiserliche Position nach dem zweiten Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 unter der Ägide Kaiser Theodosius' I. (379–395) zur nizänischen Glaubensdefinition zurückkehrte.

Nach diesem Konzil setzte sich die leicht überarbeitete nizänische Orthodoxie im Osten in den 380er Jahren rasch durch, während der Prozess

im Westen langsamer verlief, wo der Hof Valentinians II. bis in die frühen 390er Jahre offiziell homöisch blieb. Bis sich die nizänische Glaubensdefinition flächendeckend durchgesetzt hatte, gingen also fast sechzig Jahre ins Land. Dies lag nicht daran, dass die Orthodoxie zwei Generationen lang von einer Hofpartei in Beschlag genommen worden war, sondern vielmehr daran, dass der Verlauf des Streits das Wesen des Christentums grundlegend veränderte.

Nach Nicaea

Der arianische Streit ist nicht (wie immer wieder dargestellt) eine Geschichte der Abweichung von einem gründlich und lang definierten christlichen, zentralen Glaubenssatz, sondern ein intensives Ringen darum, einen solchen Glaubenssatz überhaupt zum ersten Mal festzulegen. In dieser Hinsicht ist die Orthodoxie-Definition des Vinzenz von Lérins im Hinblick auf die vorkonstantinische Kirche ein Anachronismus, denn die nizänische Glaubensdefinition war tatsächlich keine Erklärung dessen, was alle schon immer geglaubt hatten. Die sich in den Jahrhunderten vor dem Konzil von Nicaea herausbildenden Lehren des Christentums hatten viel Raum für unterschiedliche Lehrmeinungen darüber gelassen, wie genau man die unverwechselbare Kombination von göttlicher und menschlicher Natur in Christus verstehen sollte. Das Nizänische Glaubensbekenntnis brachte die Religion jedoch auf einen neuen und viel ehrgeizigeren doktrinären Weg: die Suche nach einer einzigen, präzisen und einheitlichen Definition des Glaubens.⁴⁰

Die in Nicaea gefassten Beschlüsse setzten außerdem wichtige neue Entwicklungslinien in Gang, sowohl in Bezug auf die strukturelle Funktionsweise von Autorität innerhalb der entstehenden Kirche als auch in Bezug auf die Definition der praktischen Frömmigkeit, die von ihren Anhängern verlangt wurde, deren Zahl im Laufe des 4. Jahrhunderts immer schneller zunahm. Zusammengenommen veränderten diese Entwicklungen das Christentum bis zum Jahr 400 bis zur Unkenntlichkeit und machten es zu einer religiösen Bewegung mit einem sehr viel ausgeprägteren Sinn für Kohärenz.

Ein Beispiel dafür ist die bahnbrechende Entscheidung des Konzils von

Nicaea, das Datum des Osterfestes, des wichtigsten aller christlichen Feste, zu vereinheitlichen. Die Tatsache, dass diese Entscheidung, als es das Fest bereits seit dreihundert Jahren gab, immer noch getroffen werden musste, zeigt, wie groß die lokalen Unterschiede in der Praxis weiterhin waren. Und in der Tat hat das Konzil von Nicaea kaum mehr getan, als den Prozess der Harmonisierung in Gang zu setzen. Das Konzil erklärte zwar, dass es ein einziges Datum für Ostern geben sollte, an das sich alle christlichen Gemeinden überall zu halten hatten, aber es sagte nicht, wie dieses Datum zu berechnen war. Selbst ein Jahrhundert später wurden verschiedene Methoden angewandt, und erst im 5. Jahrhundert akzeptierten sämtliche christlichen Gemeinden die ursprünglich im 3. Jahrhundert in Alexandria ausgearbeitete Methode, die bis heute gilt. (Die gegenwärtigen Unterschiede zwischen katholischen und orthodoxen Osterterminen sind auf die Annahme oder Ablehnung des Gregorianischen Kalenders im 16. Jahrhundert zurückzuführen, aber zur Berechnung des Osterfestes folgen alle christlichen Gemeinschaften der gleichen alexandrinischen Methode.) Dies unterstreicht, dass die geographische Streuung der christlichen Gemeinden vor dem Jahr 300 in Verbindung mit dem begrenzten Kontakt, den sie untereinander hatten, selbst in einigen der grundlegendsten Fragen des Glaubens und der Praxis zu beträchtlichen lokalen Unterschieden geführt hatte.

Einige dieser Abweichungen betrafen Kleinigkeiten: Der endgültige Canon des Konzils von Nicaea behandelte eine Diskussion darüber, ob es besser sei, beim Gebet an Sonntagen und zu Pfingsten zu stehen oder zu knien (die Entscheidung fiel schließlich zugunsten des Stehens aus). Die langfristigen Diskrepanzen über die Datierung des Osterfestes hingegen spiegeln eine tiefer gehende Kontroverse über das Verhältnis der Bewegung zum Judentum wider, die im Kern des frühen Christentums stand. Die in Nicaea erarbeitete Lösung regelte eine Praxis, die sich zuerst in den christlichen Gemeinschaften des Westens im 2. Jahrhundert entwickelt hatte. Sie löste eine ältere Norm ab, wonach Ostern aufgrund von Hinweisen in den Evangelien auf den Zeitpunkt der Kreuzigung Christi während des jüdischen Passahfestes gefeiert wurde (eine Praxis, die von den Christen in Kleinasien bis weit ins 3. Jahrhundert hinein beibehalten wurde, obwohl sie in den 190er Jahren von Victor, dem Bischof von Rom, offiziell verurteilt worden war). Die alte Norm brachte jedoch für das Christentum zwei grundlegende Probleme mit sich. Erstens kann das jüdische Passahfest an jedem beliebigen

gen Wochentag beginnen, was bedeutet, dass Ostern nicht unbedingt auf einen Sonntag fallen würde, den Tag, an dem die Auferstehung Christi seit den frühesten Tagen der Jesus-Bewegung gefeiert wurde. Zweitens wurde das größte Fest des Christentums eng an die Rhythmen des Judentums angelehnt, was Probleme für den laufenden Prozess der Selbstdefinition des Christentums mit sich brachte, das sich von den ursprünglich starken jüdischen Wurzeln der Bewegung entfernte.⁴¹

Der Beschluss des Konzils bezüglich Ostern war der Höhepunkt dieses Prozesses. Jesus und seine Jünger waren selbstverständlich Juden, und lange Zeit wurde das Evangelium von vielen seiner Anhänger als die Erfüllung der jüdischen Tradition verstanden. Für diese Gläubigen war es notwendig, sich beschneiden zu lassen und die Tora zu befolgen, um ein vollwertiger Christ zu sein, und darüber hinaus die Frohe Botschaft des auferstandenen Christus anzunehmen. Kirchengeschichtler argumentierten früher, die so genannte »Trennung der Wege« zwischen Christentum und Judentum habe entscheidend im 1. Jahrhundert, in der ersten Generation der Bewegung, stattgefunden (auf der Grundlage des in der Apostelgeschichte [10.9–16] berichteten Traums des Apostels Petrus, in dem Gott diesem erlaubte, alles zu essen, also die jüdischen Speisegesetze zu brechen). Es ist jedoch heute allgemein anerkannt, dass sich das Christentum bis weit ins 2. Jahrhundert hinein vor allem in den jüdischen Gemeinden des Mittelmeerraums verbreitete. Das Schriftsystem der frühesten christlichen Texte aus dem 2. Jahrhundert, die auf Papyrus im Sand Ägyptens erhalten geblieben sind, war beispielsweise direkt von dem der jüdischen Gemeinde in Alexandria abgeleitet. Auch sind die meisten frühchristlichen Gemeinschaften in der Nähe einer jüdischen Gemeinde zu finden. Letztere hatten ihrerseits nach der allgemeinen Vertreibung der Juden aus Judäa infolge der Niederschlagung der beiden großen jüdischen Aufstände gegen die römische Herrschaft (66–74 und 132–136) eine wesentlich weitere Verbreitung gefunden.

Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im ersten dieser Aufstände (70 n. Chr.) bedeutete auch, dass das Judentum zur gleichen Zeit, als sich das frühe Christentum herauszubilden begann, seinerseits mit einem ähnlich tiefgreifenden Prozess der Selbstdefinition konfrontiert war. Was bedeutete das Judentum nun, da das Tempelopfer, sein zentraler religiöser Ritus, der nur in Jerusalem vollzogen werden konnte, nicht mehr möglich war? Ein Neustart, der auf der Intensivierung kultischer, in die örtlichen

Synagogen verlegter Praktiken beruhte, war die Lösung, die schließlich von Rabbinern erarbeitet wurde, die größtenteils in den jüdischen Städten rund um den See Genesareth lebten. Aber in diesem sich entwickelnden Kontext blieben die Grenzen zwischen Juden und Christen mit Sicherheit viel länger fließend, als man früher annahm. In der Mitte des 2. Jahrhunderts war der frühchristliche Religionsführer Justin der Märtyrer (ca. 100–165) besorgt darüber, dass Mitglieder der Gemeinde in Lyon in die Synagoge abwanderten. Das blieb ebenso ein Problem für Origenes im Alexandria des 3. Jahrhunderts wie für das Konzil von Elvira und für Johannes Chrysostomos im Spanien bzw. im Antiochia des 4. Jahrhunderts. Hier kam nun die endgültige Klärung des Osterdatums ins Spiel. Der Beschluss des Konzils von Nicaea reduzierte nicht nur die verwirrende Vielfalt der Praktiken, die sich in den isolierten, verstreuten frühchristlichen Gemeinden entwickelt hatten. Es zog auch eine feste Grenze zwischen dem Christentum des 4. Jahrhunderts und seinen jüdischen Ursprüngen, die ganz offensichtlich eine stärker prägende und länger andauernde Rolle in der Entwicklung des frühen Christentums gespielt hatten, als es der versammelten Führung im Sommer 325 gelegen sein konnte.⁴²

Das Konzil von Nicaea spielte auch eine entscheidende Rolle bei der Revolutionierung der religiösen Autoritätsstrukturen. Aus der Einladungsliste des Konzils geht hervor, dass zu Beginn des 4. Jahrhunderts der Bischof das anerkannte Oberhaupt der örtlichen christlichen Gemeinden war. Das war nicht immer der Fall gewesen, auch wenn in einigen Gemeinden die bischöfliche Autorität viel früher als in anderen auftrat: Die erhaltenen Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochia, der Ende des ersten Jahrzehnts des 2. Jahrhunderts den Märtyrertod erlitt, zeigen, dass er bereits eine feste Kontrolle über seine Gemeinde ausübte. Aber noch im 3. Jahrhundert beschreiben Texte wie die *Didascalia Apostolorum* (ein Handbuch der Kirchendisziplin und -praxis), dass sich Bischöfe, wandernde Apostel und Propheten, Bekenner (diejenigen, die wegen ihres Glaubens verfolgt wurden) und intellektuelle Laien die Führungsaufgaben innerhalb der Kirche teilten. Die Kirche des 2. Jahrhunderts in Rom und Alexandria bestand ebenfalls aus mehreren getrennten christlichen Gemeinden, die jeweils ihre eigenen Leiter hatten. In Alexandria erkannten die Christen der Stadt erst mit dem Episkopat des Demetrios (189–232) die Autorität eines einzigen Bischofs an, während sich das in Rom womöglich noch später vollzog: während der Amtszeit des Bi-

schofs Dionysius (259–268). Zur Zeit der Bekehrung Konstantins hatten die christlichen Landgemeinden oft ihre eigenen Bischöfe, die so genannten *chorepiscopi*. Diese Männer hatten ursprünglich offensichtlich die gleichen Rechte und Pflichten wie städtische Bischöfe, zum Beispiel die Weihe von Priestern und Diakonen. Diese Rechte wurden ihnen jedoch im 4. Jahrhundert nach und nach genommen, als die Autorität des Stadtbischofs zunehmend gestärkt wurde. Auf dem Konzil von Serdica wurde ihnen im Jahr 343 beispielsweise das Recht der Priesterweihe entzogen, und ländliche *chorepiscopi* wurden schrittweise zu normalen Priestern herabgestuft; wie schnell diese Maßnahmen jedoch tatsächlich wirksam wurden, ist unklar.

Auch nach dieser strukturellen Stärkung teilten sich die Bischöfe die Entscheidungsfindung und andere Führungsaufgaben, wie zum Beispiel die Lehre, mit den anderen in der *Didascalia* genannten christlichen Führungspersönlichkeiten. Es wurde zum Beispiel – im Einklang mit ihren frühen Wurzeln und dem Klang der neutestamentlichen Texte – durchaus erwartet, dass die göttliche Offenbarung weiterhin alternative, weniger institutionalisierte Formen religiöser Autorität bestätigen würde. Eine Generation lang war die Kirche des späten 2. Jahrhunderts von der Bewegung der Neuen Prophetie fasziniert. Sie beruhte auf einer göttlichen Offenbarung an drei prophetisch begabte Personen aus dem ländlichen Phrygien, die ekstatische Visionen hatten und behaupteten, ihre Anhänger könnten daran teilhaben: Montanus, nach dem die Bewegung manchmal benannt wird, und zwei Frauen, Priscilla und Maximilla. Die Bewegung breitete sich, ausgehend vom nordwestlichen Kleinasien, aus und gewann Bekehrte bis nach Rom und Nordafrika. Letztlich entschied sich jedoch eine Mehrheit der etablierten Christen gegen die Legitimität ihrer Lehren, aus Gründen, die nicht ganz klar sind (da die meisten unserer Informationen aus feindseligen Quellen stammen), und die Bewegung flaute ab zu einem separaten, schismatischen Zweig des Christentums, der weitgehend auf entlegene Teile Kleasiens beschränkt war. Selbst die letztliche Ablehnung der Bewegung der Neuen Prophezeiung führte jedoch nicht dazu, dass sich in den vielen lokalen Gemeinden des entstehenden Christentums eine unumschränkte bischöfliche Autorität hätte etablieren können.

Nicht nur hatte mehr als die Hälfte der Städte des Imperiums zu Beginn des 4. Jahrhunderts noch gar keinen Bischof (S. 44), sondern selbst in den Städten, in denen es einen Bischof gab, war dessen Führungsstil immer

noch mehr konsensual als autoritär. Das zeigt sich deutlich an den Mechanismen, mit denen neue Bischöfe gewählt wurden. Vor Konstantin wurden die Bischöfe von und aus ihren örtlichen Gemeinden gewählt und nicht von außen oder von oben durch andere Bischöfe oder Erzbischöfe bestimmt, obwohl normalerweise drei amtierende Bischöfe an der Weihezeremonie teilnehmen mussten. Dieses langsame Entstehen einer noch begrenzten bischöflichen Autorität ist – abgesehen von den inhärenten theologischen Komplexitäten – ein weiterer Grund, warum sich eine erkennbare christliche Orthodoxie nicht vor dem 4. Jahrhundert entwickeln konnte. Bis zu diesem Zeitpunkt verfügte die Religion nicht über ausreichend starke Autoritätsstrukturen, durch die eine monolithische Lösung für die Komplexität der Trinität gefunden und durchgesetzt werden konnte.⁴³

Das Konzil von Nicaea stieß einen Prozess an, der diese ältere Landschaft dezentraler, geteilter christlicher Autorität, die starke Traditionen lokaler Autonomie aufrechterhalten hatte, grundlegend neu ordnete. Schon der Akt der Einberufung des Konzils revolutionierte die Entscheidungsfindung an der Spitze. Auch wenn Teile der Kirche des 3. Jahrhunderts mit gewisser Regelmäßigkeit Konzile abgehalten hatten, wie die Kirchengeschichte des Eusebios und die Briefe des Cyprian von Karthago zeigen, waren dies doch ausschließlich regionale Konzile gewesen. Nie zuvor hatte jemand versucht, Vertreter der gesamten christlichen Kirche zusammenzubringen. Das Ausmaß und der Ehrgeiz des Konzils von Nicaea waren ganz und gar beispiellos und setzten für die Zukunft neue Maßstäbe.⁴⁴ Von nun an sollten alle hochrangigen Probleme des spätrömischen Christentums auf ähnlichen ökumenischen Konzilien behandelt werden, obgleich es selbst für einige der prominenteren Kirchengemeinden eine Weile dauerte, die notwendige Dokumentationspraxis zu entwickeln, um festzustellen, welche Entscheidungen zu welchem Konzil gehörten. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts wies ein nordafrikanisches Konzil den damaligen Bischof von Rom genüsslich darauf hin, dass das, was er als Canon von Nicaea zitiert hatte, in Wirklichkeit ein Beschluss des viel weniger angesehenen – und daher weniger maßgeblichen – Konzils von Serdica aus dem Jahr 343 war.⁴⁵

Die Beschlüsse des Konzils bekräftigten auch die Bedeutung der Hierarchie innerhalb der bischöflichen Ordnung und führten zu einer Verallgemeinerung der Vorstellung, dass einige Bischöfe im Vergleich zu anderen

größere Autorität besaßen – zuvor hatte das nur in einigen wenigen Fällen gegolten. Die Überlegenheit des Bischofs von Alexandria über alle Bischöfe der verschiedenen Provinzen Ägyptens wurde bestätigt; ein ähnlicher regionaler Primat wurde für die Bischöfe von Rom und Antiochia festgelegt. Bei allen dreien handelte es sich um Gemeinden aus Urchristen, die (der Tradition nach) von einem oder mehreren Aposteln gegründet worden waren. Im Laufe der nächsten fünfzig Jahre entwickelte sich ihre besondere Vorrangstellung zu einem »System« von fünf Patriarchaten, das für das Christentum in der spätrömischen Zeit charakteristisch werden sollte. Die besondere Anerkennung, die beim Konzil von Nicaea den Gemeinden von Antiochia, Alexandria und Rom zuteil wurde, wurde zunächst auf Jerusalem und schließlich auf Konstantinopel ausgedehnt, mit der Begründung, dass letzteres – die neue Hauptstadt Konstantins – das »Neue Rom« sei und alle Privilegien des alten erhalten sollte, obwohl es keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass es in der Stadt jemals eine frühchristliche Gemeinde gegeben hatte. Während es im 4. und 5. Jahrhundert zu Rivalitäten zwischen verschiedenen Angehörigen der fünf Patriarchate kam, die mit dem Anspruch einhergingen, das eine oder andere sei wichtiger, lautete die allgemein vertretene Auffassung, dass alle fünf gleich wichtig waren und einen ähnlichen Einfluss auf die Entwicklung des Christentums als Ganzes sowie eine regionale Vorherrschaft innerhalb ihrer jeweiligen Gebiete ausüben sollten.

Im weiteren Verlauf dieser sich allmählich ausbildenden übergeordneten Struktur wurde die Idee der metropolitenen Autorität offensichtlich auf das gesamte Reich ausgedehnt, obwohl der Begriff »Erzbischof« noch nicht allgemein anerkannt war. Gemäß den etablierten Mustern der weltlichen kaiserlichen Verwaltung wurde die Hauptstadt jeder Provinz zum Sitz eines Metropolitanbischofs (später Erzbischof), der im Rang über seinen Amtskollegen stand (aber unter den Patriarchen). Die Metropoliten mussten nicht nur regelmäßige Versammlungen der Bischöfe ihrer Provinzen einberufen, sondern konnten auch ein Vetorecht bei der Ernennung nachgeordneter Bischöfe ausüben. Auch auf lokaler Ebene nahm die Autorität der Bischöfe allmählich zu. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts war die Kontrolle über neue Ernennungen aus den Händen der Kongregation genommen worden, deren Rolle sich rasch auf die »Anerkennung« von Entscheidungen reduzierte, die nun von amtierenden Bischöfen getroffen wurden. Die

lokale Stellung der Bischöfe wurde auch durch die konstantinische Gesetzgebung erweitert, die sie ermächtigte, offiziell anerkannte Gerichtssitzungen abzuhalten, mit Zuständigkeit für alle Arten von Fällen, selbst für die schwersten. Gegen ihre Urteile waren keine Berufungen zulässig, womit sie nominell auf einer höheren Stufe standen als die Gerichte der Provinzstatthalter, die wichtigsten Arbeitstiere des spätrömischen Rechtssystems.

In Nicaea wurde ein Prozess eingeleitet, der, wenn er vollständig umgesetzt worden wäre, eine Art von intern kohärenter, hierarchisch organisierter Religion hätte schaffen können, die sie zu jenem leistungsfähigen Partner im Imperium gemacht hätte, den Burckhardt in Konstantin zu erkennen meinte. Aber solche zentralisierenden Reformen brauchten Zeit – und stießen manchmal auf erheblichen Widerstand. Einigen christlichen Gemeinschaften gefiel der Versuch nicht, langjährige Praktiken durch neu-modische bürokratische Ordentlichkeit zu ersetzen. In Nordafrika hatte der Bischof von Karthago schon lange Zeit die Oberhoheit über die Bischöfe der umliegenden Provinz Africa Proconsularis innegehabt (im Großen und Ganzen das heutige Tunesien), doch Versuche, seine metropolitane Autorität auf das übrige Nordafrika auszudehnen, stießen auf Widerstand, insbesondere in Numidien (einer Provinz, die sich über einen Großteil des heutigen Algeriens erstreckte), wo traditionell derjenige Bischof Vorrang hatte, der am längsten im Amt war, unabhängig von seinem Sitz. Auch die neuen bischöflichen Gerichte stießen auf Probleme. Nach Konstantins ursprünglichem Entwurf konnte jede Partei – Kläger oder Beklagter – beantragen, dass ihr Fall an ein bischöfliches Gericht übertragen wird. Da die römische Gesellschaft jedoch sehr prozessfreudig war und die Bischöfe keine formale juristische Ausbildung hatten, war damit ein mögliches Desaster vorprogrammiert, oder jedenfalls eine solche Flut von Rechtsangelegenheiten, dass den Bischöfen kaum Zeit für andere Dinge blieb. Über das daraus resultierende Chaos sind keine Einzelheiten überliefert, doch wurde die ursprüngliche Zuständigkeit schnell geändert. Bis zum Jahr 400 hatte sich die rechtliche Rolle der Bischöfe zu einer Art »Bagatellgericht« entwickelt, das sich mit weniger schwerwiegenden Fällen befasste und in den meisten Fällen dazu neigte, auf dem Wege der Schlichtung einvernehmliche Lösungen zu finden, anstatt Lösungen nach dem Buchstaben des Gesetzes durchzusetzen. Im späten 4. Jahrhundert nutzten sogar die Bischöfe selbst für formellere Rechtsangelegenheiten die anderen Gerichte des Imperiums,

wie aus mehreren erhaltenen Briefen des lateinischen Theologen und Bischofs Augustinus von Hippo (354–430) hervorgeht.⁴⁶

Erst als höhergestellte Personen aus dem römischen Landadel und noch höheren Kreisen Bischöfe zu werden begannen (ab dem dritten Viertel des 4. Jahrhunderts), die ihren eigenen sozialen Status, ihren Reichtum und ihr Prestige mitbrachten, erlangten die Bischöfe in der Praxis so etwas wie die Aura jener Autorität, mit der die Beschlüsse von Nicaea und die Gesetzgebung Konstantins sie auszustatten versucht hatten. Ambrosius von Mailand (gewählt 374) im Westen und die kappadokischen Kirchenväter im Osten (Basilios von Caesarea wurde 365 zum Bischof ernannt) sind frühe Beispiele für Bischöfe eines solchen bedeutenderen Formats. In Nordafrika erwachte der regionale Episkopat in den 390er Jahren mit der Ankunft von Augustinus von Hippo und seinen Freunden zu neuem Leben: besser ausgebildete, gut vernetzte Persönlichkeiten, die allmählich seine Reihen füllten. Zu diesem Zeitpunkt waren viele der wirkmächtigsten christlichen Intellektuellen – so etwa die lateinischen Theologen Hieronymus (ca. 342–420) und Sulpicius Severus (ca. 363–425) – noch keine Priester, während einige der einflussreichsten Förderer der Religion, wie die Senatorinnen, die in Hieronymus' Briefen so prominent auftreten, viel eindrucksvollere Gestalten blieben als die Kirchenmänner, die sich um sie scharten.⁴⁷

Auch hier haben wir wieder einen Prozess vor uns, kein Ereignis. Genau wie die lokale Glaubensvielfalt, so verschwanden auch die älteren Autoritätsmuster im vorkonstantinischen Christentum nicht über Nacht. Nichtsdestotrotz leitete das Konzil von Nicaea Veränderungen ein, welche die praktischen Abläufe der Kirche als Institution ebenso tiefgreifend verwandelten, wie ihre ehrgeizigen theologischen Ziele schließlich die Muster des erforderlichen Glaubens umformten. Im Laufe des 4. Jahrhunderts wurde die für die frühe Kirche charakteristische lokale Autonomie durch wesentlich stärker von oben nach unten ausgerichtete Autoritätsstrukturen immer weiter ausgehöhlt. In regelmäßigen Abständen wurden ökumenische Konzilien abgehalten, die unanfechtbare Entscheidungen zu den wichtigsten Fragen trafen. Regionale Patriarchate, die in bescheidenerem Umfang durch die entstehenden Erzbistümer ergänzt wurden, übten eine strengere Aufsichtsfunktion über die gewöhnlichen Bischöfe aus, und die einzelnen Bischöfe selbst nahmen eine autoritärere Stellung gegenüber ihren eigenen Gemeinden ein. Das Ergebnis war eine neue Art von institutioneller Struk-

tur, die im Vergleich zur vorkonstantinischen Struktur viel stärker zentralisiert war. Ebenso wichtig war, dass das Konzil von Nicaea auch eine Revolution in der allgemeinen religiösen Praxis einleitete, und zwar in Bezug auf die geforderten Frömmigkeits- und Verhaltensnormen innerhalb der christlichen Bewegung.

Die Kirche der Märtyrer?

Der Auslöser für die Schlüsselentscheidung des Konzils von Nicaea, welche die spätere Entwicklung der Laienfrömmigkeit grundlegend prägte, war das melitianische Schisma, benannt nach dem oberägyptischen Bischof Melitios von Lykopolis (gest. um 327). Die Religionsgeschichte konzentriert sich oft auf die Entwicklung von Glaubens- und Autoritätssystemen, aber die Muster der Laienfrömmigkeit – wie die Mitglieder der Gruppe ihr Leben gestalten und welche Rituale sie durchführen sollten – sind eine mindestens ebenso wichtige Variable, wenn es darum geht, das Wesen einer bestimmten religiösen Bewegung zu verstehen. Melitios war der Anführer einer Gruppe ägyptischer Christen, die sich »Kirche der Märtyrer« nannte. Wie der Name schon andeutet, handelte es sich um eine Bewegung, die aus den Schrecken der Großen Verfolgung hervorging und sich auf die Frage konzentrierte, was mit den »Abtrünnigen« (lateinisch *lapsi*) des Christentums zu tun sei, also mit denjenigen, die sich angesichts von drohender Inhaftierung, Folter oder Tod während der Verfolgung von ihrem Glauben distanziert hatten. Die der Verfolgung zugrunde liegenden Edikte blieben nach 303 offiziell ein ganzes Jahrzehnt lang in Kraft, bis Konstantin und Licinius ihre gemeinsame Erklärung zur religiösen Toleranz abgaben.

In der Zeit nach der Verfolgung war die Frage der Wiederaufnahme der Abtrünnigen in die volle Gemeinschaft in vielen Teilen der Kirche ein heikles Thema, insbesondere dort, wo es tatsächlich Märtyrer gegeben hatte (weshalb Konstantin auch unbedingt eine plausible Bekehrungsgeschichte brauchte: vgl. S. 40). Wie bei so vielen anderen Geschichten, denen wir in diesem Buch begegnen werden, ist dies eine Geschichte, die von den Siegern erzählt wurde, so dass die vollständigen Einzelheiten von Melitios' Position und Aktivitäten nicht gesichert sind. Es scheint jedoch, dass Melitios, nachdem er anfangs eine relativ großzügige Haltung in Bezug auf

die Wiederaufnahme reuiger *lapsi* in die volle Gemeinschaft eingenommen hatte, schließlich seine Meinung änderte und sich für die deutlich härtere Linie entschied, dass sie dauerhaft aus der Gemeinschaft der wirklich gläubigen »Kirche der Märtyrer« ausgeschlossen bleiben sollten. Bis zum Konzil von Nicaea hatte er eine Gruppe von achtundzwanzig ägyptischen Bischöfen um sich versammelt (etwa ein Viertel der Gesamtzahl, obwohl man ihm vorwirft, ihre Zahl erhöht zu haben, indem er einige von ihnen selbst ordinierte), welche die Kommunion mit den anderen verweigerten, weil diese die Abtrünnigen zu schnellfertig wieder in die Kirche aufgenommen hatten. Ein ähnlicher Streit entbrannte zur gleichen Zeit in Nordafrika. Dabei ging es vor allem um den Vorwurf, dass der nach der Großen Verfolgung eingesetzte neue Bischof von Karthago (Caecilian, wahrscheinlich im Jahr 311 gewählt) unter anderem von Bischof Felix von Aptungi geweiht worden war, der während der Großen Verfolgung angeblich religiöse Texte zur Verbrennung übergeben hatte, anstatt zum Schutz der heiligen Bücher den möglichen Märtyrertod in Kauf zu nehmen. Empört wählten die Hardliner ihren eigenen, kurzlebigen Gegenbischof von Karthago und dann 313 einen gewissen Donatus, der über vierzig Jahre lang bis zu seinem Tod im gallischen Exil im Jahr 355 eine Dissidentenbewegung der nordafrikanischen Konservativen anführen sollte. Auch danach tobte der Streit unter den afrikanischen Christen weiter, bis er, wie wir später in diesem Buch noch genauer untersuchen werden, im zweiten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts endgültig beigelegt wurde.

In krassem Gegensatz zu den anhaltenden Konflikten und Spaltungen in Nordafrika fanden die Delegierten in Nicaea wirksame Mechanismen, um einen Schlusstrich unter den melitianischen Streit zu ziehen. Die Kirche der Märtyrer wurde für zu rigide befunden und für illegal erklärt, und Melitios wurde die Erteilung weiterer Weihen untersagt. Die von ihm bereits geweihten Bischöfe durften jedoch lebenslang im Amt bleiben – in einigen Fällen an der Seite eines nicht-melitianischen Amtskollegen.⁴⁸ Von besonderer Bedeutung ist dabei, was uns der Disput ganz allgemein über die Intensität der Frömmigkeitspraxis im frühen Christentum sagt, und wie seine Beilegung in Nicaea einen tiefgreifenden Wandel in einigen der Schlüsselemente dieser Praxis einleitete.

Der Donatisten- und der Melitianerstreit fanden statt, weil es angesichts der Verfolgung immer eine bedeutende Gruppe frühchristlicher Gläubiger

gab, die ihrem Glauben unerschütterlich treu blieben und bereit waren, die Werte ihres Glaubens öffentlich bis zum Tod zu verteidigen. Das traditionelle Bild des Römischen Reichs und des frühen Christentums ist hier der klassische »Werft sie den Löwen vor«-Topos. Tertullian (ca. 155 – ca. 220) formulierte bekanntlich:

Wenn der Tiber die Mauern erreicht, wenn der Nil nicht zu den Feldern aufsteigt, wenn sich der Himmel nicht bewegt oder die Erde bebt, wenn eine Hungersnot oder eine Seuche auftritt, dann schreit man sofort: »Die Christen vor die Löwen!«⁴⁹

Vor der Mitte des 3. Jahrhunderts betrafen solche Verfolgungen in der Regel nur bestimmte Regionen. Eine neu eingeführte Struktur reichsweiter Verfolgung, die im Jahr 250 von Kaiser Decius eingeleitet wurde und unter den Tetrarchen ihren Höhepunkt erreichte, verlangte jedoch von allen Bewohnern des Imperiums (mit Ausnahme der Juden), heidnischen Göttern zu opfern. Viele Christen weigerten sich, aber es ist unmöglich zu wissen, wie viele von ihnen umkamen. Zahlreiche Todesfälle wurden nicht aufgezeichnet, und in einigen Überlieferungen werden nur Namen genannt, die leicht verwechselt werden können. Später wurde das Auffinden von Märtyrerreliquien zu einer solchen Modeerscheinung, dass es viele unbewusste und mehr oder weniger absichtliche Fälschungen gab. Der Kirchenhistoriker Eusebios von Caesarea aus dem 4. Jahrhundert berichtet jedoch glaubhaft von etwa vierzig Christen aus Palästina, die zur Zeit der großen tetrarchischen Verfolgung hingerichtet wurden; und es gibt ebenso stichhaltige Belege dafür, dass mehr als vierzig weitere Christen im späten 2. Jahrhundert in Gallien umgekommen sind. Insgesamt starben also sicherlich mehrere hundert, vielleicht sogar einige tausend Christen für ihren Glauben, bevor Konstantin die Ära der Verfolgung beendete.

In einigen Fällen sind zeitgenössische Augenzeugenberichte über ihr Leiden erhalten, und man muss kein gläubiger Christ sein, um von der Hingabe der frühen Christen an ihre Sache angerührt zu werden. Der Seelenschmerz der gefangenen karthagischen Mutter Perpetua vermittelt sich ganz unmittelbar, als ihr Vater sie zu überreden versucht, ihren Glauben aufzugeben, indem er ihren kleinen Sohn ins Gefängnis bringt. Perpetua war noch in der Stillphase, und die emotionale und körperliche Not, welche

die Schreie ihres kleinen Sohnes in ihr auslösten, kommt in dem Text, der sich wie ein Gefängnistagebuch liest, deutlich zum Ausdruck. Aber abgesehen davon, dass sie an ihrem persönlichen Glauben festhalten wollte, war sie auch durch ihre Liebe zu einem ungetauften jüngeren Bruder gebunden, der einige Zeit zuvor an Krebs gestorben war. Sie hatte Visionen, die, wie sie glaubte, von Gott kamen (es wird vermutet, dass sie Montanistin war) und ihren Bruder – dessen Gesicht nun von den hässlichen Tumoren befreit war, die ihn getötet hatten – sicher im Himmel zeigten, weil sie selbst an ihrem christlichen Glauben festhielt. Die Intensität ihrer Angst – hin- und hergerissen zwischen der Liebe zu einem Kind und einem Bruder – ist herzerzerrend, egal was man von ihren Visionen hält. Beim Umgang mit solchen Berichten ist allerdings Vorsicht geboten. Märtyrerberichte wurden bewusst in der Absicht verfasst, die Erinnerung der Gläubigen wachzuhalten, oft um einen Kult zu begründen, und sicherlich auch, um Mitchristen zu ermutigen, die gleiche Hingabe an die Sache zu zeigen, so dass ein gewisses Maß an bewusster literarischer Gestaltung unvermeidlich war. Das ändert jedoch nichts an der grundlegenden Tatsache, dass Hunderte von frühen Christen bereit waren, eher für ihren Glauben zu sterben, als ihm abzuschwören.⁵⁰

All das wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Intensität der frühchristlichen Spiritualität. Die frühesten Handbücher der christlichen Spiritualität – die *Didache* aus dem 2. Jahrhundert und die *Didascalia* aus dem 3. Jahrhundert – spiegeln die reichen lokalen Unterschiede in der Glaubenspraxis dieser Epoche wider, da sie Ratschläge und nicht eine Reihe von Regeln bieten, die buchstabengetreu zu befolgen sind. Es war auch möglich, auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Graden an der Bewegung teilzunehmen: als Novize, als Katechumene – also Taufbewerber – und als voll getauftes Mitglied. Allerdings war das System, das den Eintritt der voll getauften Mitglieder in die Kirche regelte, auffallend anspruchsvoll. Es waren im Vorfeld der eigentlichen Taufe, die grundsätzlich zu Ostern stattfand, mehrere Jahre der Unterweisung erforderlich sowie regelmäßige Sitzungen mit einem Exorzisten. Die tägliche Abfolge der von Christen erwarteten spirituellen Übungen entsprach den Regeln für den Eintritt. Zum regelmäßigen persönlichen Gebet zu verschiedenen Tageszeiten kamen das rituelle Anzünden von Lampen am Abend (was vielleicht auch die jüdischen Ursprünge der Jesus-Bewegung widerspiegelt) und die regelmäßige

Teilnahme an eucharistischen Mahlzeiten mit Brot und Wein, bei denen die Teilnehmer das Sakrament oft mit nach Hause nahmen, um es vor anderen Mahlzeiten zu sich zu nehmen.

Eine ganze Reihe ekstatischer religiöser Erfahrungen wurde ebenfalls als »normaler« Teil des christlichen Gottesdienstes angesehen. Das Sprechen in Zungen – Glossolie (die in modernen Pfingstkirchen immer noch häufig auftritt) – war weit verbreitet. Die klassische Studie über die modernen Beispiele definiert das Phänomen wie folgt:

Silbenketten, die sich aus Lauten zusammensetzen, die der Sprecher kennt, und die mehr oder weniger willkürlich zusammengesetzt sind, aber dennoch durch einen realistischen, sprachähnlichen Rhythmus und eine Melodie zu wort- und satzähnlichen Einheiten werden.⁵¹

Auch das Sprechen in einer existierenden Fremdsprache, die dem Sprecher zuvor unbekannt war, wird manchmal, wenn auch seltener, berichtet. Träume und andere Formen der Offenbarung waren ebenfalls ein weithin anerkanntes Merkmal der frühchristlichen Spiritualität. Wir haben bereits Perpetuas (wohlgemerkt unwidersprochene!) Vision ihres toten Bruders im Himmel kennengelernt, und sie hatte noch andere Träume. Die Echtheit des Traums vom Hirten des Hermas – einer nachapostolischen prophetischen Offenbarung über gute christliche Lebensführung – wurde von den Christen in Rom weitgehend akzeptiert, während die spätere Kirche des 2. Jahrhunderts durch die Neue-Prophetie-Bewegung in Verwirrung gestürzt wurde (S. 63). Die Echtheit dieser neuen Offenbarungen – und es ist erwähnenswert, dass zwei von den drei wichtigsten Propheten der Neuen Prophetie Frauen waren, wenn man bedenkt, wie sehr das spätere Christentum von Männern dominiert wurde – wurde von vielen anerkannt, einschließlich des Autors Tertullian, der ansonsten ein entschiedener Verfechter bischöflicher Autorität war.⁵²

Die Belege für eine überaus intensive frühchristliche Frömmigkeit müssen also ernst genommen werden. Sie wurde von dem Bewusstsein der Lehre Jesu in den Evangelien getragen, dass die Wiederkunft jeden Augenblick stattfinden kann und dass man seine Seele in guter Verfassung halten muss, wenn man dem Herrn im Paradies begegnen will. Diese Frömmigkeit

war auch ausdrücklich biblisch orientiert. Die frühen Christen durchforschten nicht nur die heiligen Schriften, um das Wesen und die Bedeutung Christi zu verstehen, sondern suchten in ihnen auch nach Anweisungen für die Lebensführung (Paränese), selbst wenn die heiligen Schriften scheinbare Widersprüche aufwarfen.⁵³ In seinen Briefen führte Paulus bereits Fragen von Brüdern an, die sich darüber wunderten, dass sich die Wiederkunft so lange verzögerte. (Was sie beunruhigte, war das Schicksal der Gläubigen, die entgegen den bestehenden Erwartungen vor der Wiederkunft Jesu gestorben waren.) Die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden eschatologischen Ereignisses verschwand nicht so schnell. Sie ist tief in jenem apokalyptischen Text verankert, der es schließlich – trotz einiger Gegenstimmen – in den Kanon des Neuen Testaments schaffte. Die Offenbarung des Johannes, die wahrscheinlich in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts geschrieben wurde, nimmt das bevorstehende Ende der Welt vorweg, und diese Erwartung war bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts erst teilweise aufgehoben, als der frühchristliche Geschichtsschreiber Sextus Julius Africanus seine Chronologie der Weltgeschichte und des menschlichen Heils verfasste, die zu dem Schluss kommt, das Ende der Welt werde im Jahr 500 n. Chr. eintreten. Seiner Ansicht nach vollzog sich die Weltgeschichte in sechs Zeitaltern von je tausend Jahren, und das letzte Zeitalter würde in jenem Jahr zu Ende gehen. Angesichts dieses anstehenden Imperativs, sich vor dem Herrn zu verantworten, stellte das frühe Christentum erhebliche Verhaltensanforderungen an seine Mitglieder. Sie durften nicht nur nicht an den üblichen heidnischen Festen und Spektakeln der mediterranen Welt teilnehmen, sondern es wurde von ihnen oft erwartet – nicht nur angesichts der ultimativen Herausforderung des bevorstehenden Martyriums –, dass sie alle Bindungen und Freuden des normalen Lebens ablehnten, einschließlich der Familie.

Nicht alle Christen waren diesen strengen Vorgaben gewachsen. Die Verfolgungen des 3. Jahrhunderts hatten bereits zahlreiche *lapsi* hervorgebracht, noch bevor die große tetrarchische Verfolgung die Sache auf die Spitze trieb. Auch Tertullian sah sich veranlasst, eine ganze Abhandlung zu verfassen, um seinen nordafrikanischen Mitchristen zu erklären, warum sie nicht an den das Jahr begleitenden Vergnügungen der heidnischen Stadtfeste teilnehmen durften (was darauf hindeutet, dass sie es normalerweise taten). Aber es gab natürlich auch viele tiefgläubige Christen, unter denen aus-

fürhlich darüber diskutiert wurde, ob wirklich schwere Sünden – sexuelle Unmoral, Mord, Glaubensabfall – nach der Taufe vergeben werden können. Nach Ansicht einiger war eine solche Vergebung ausgeschlossen. Die Taufe war eine einmalige geistliche Reinigung, nach der man nicht mit weiteren Sündenablässen rechnen durfte. Andere Christen, vor allem in Nordafrika, glaubten, dass eine zweite Taufe – nach angemessener Buße – notwendig sein könnte, um die Verunreinigung zu beseitigen. Wieder andere waren der Meinung, dass abtrünnige Kleriker, vor allem Bischöfe, das in sie gesetzte Vertrauen so sehr enttäuscht hatten, dass sie niemals wieder in eine Autoritätsposition eingesetzt werden konnten.⁵⁴ Vor diesem Hintergrund können wir beginnen, die volle, transformative Bedeutung der Antwort des Konzils von Nicaea auf das melitianische Schisma zu begreifen.

In den Evangelien gibt es eine berühmte Passage, in der Christus von einem jungen Mann angesprochen wird, der ihn fragt, was er tun müsse, um gerettet zu werden. Jesus antwortet: »Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkaufe deinen Besitz und gib den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Dann komm und folge mir nach.« Der junge Mann geht traurig von dannen, denn er war reich, was die weitere Bemerkung veranlasste: »Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt.«⁵⁵

Eigentlich hätte dieser Wortwechsel das Christentum für einen Großteil der Bevölkerung des Imperiums und insbesondere für seine Elite zu einer völlig inakzeptablen Religion machen müssen; es war ein Dialog, der das Christentum für immer auf den Status einer marginalen, rigoristischen Sekte hätte beschränken müssen. Doch nachdem der junge Mann gegangen war, gab Jesus den Jüngern, die sich fragten, wie unter solchen Bedingungen jemand gerettet werden könne, einen weiteren Denkanstoß. »Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich.«

Die Antwort, die das Konzil von Nicaea auf das melitianische Schisma gab, und auch die Antwort, die ein früheres, viel kleineres Konzil auf das parallele donatistische Schisma gegeben hatte, spiegelten diese optimistische, integrative Sicht wider. Es schlug eine relativ großzügige Lösung für das Problem der Abtrünnigen vor, eine Lösung, die keine undurchdringlichen Barrieren um eine kleine Gemeinschaft der »Vollkommenen« errichtete, die alle für sich in Anspruch nehmen konnten, Nachahmer der

frommen Strenge der Märtyrer zu sein. Reumütige *lapsi* konnten wieder in die Kirche aufgenommen werden, sie waren nicht dazu verurteilt, auf immer draußen zu bleiben. Ein solcher Ansatz gab den Ton an für einen allgemeinen Wandel im Wesen der grundlegenden christlichen Spiritualität in der nachkonstantinischen Ära, einer Spiritualität, die einige der früheren Ansätze nachbesserte, um ein sicheres Zuhause für die weniger Perfekten zu bieten, die nun in viel größerer Zahl zur Kirche zu strömen begannen.

Im Jahrhundert nach dem Konzil von Nicaea, und vor allem, nachdem sich das Christentum so weit verbreitet hatte, dass neue Mitglieder immer weniger häufig Erwachsene waren, die von außerhalb der Gemeinschaft kamen, wurde die Kindstaufe zur Norm und ersetzte die intensive Kombination aus ausführlicher Unterweisung und ritueller Reinigung, die für die Aufnahme von Erwachsenen in die frühe Kirche erforderlich gewesen war. Selbst bei Erwachsenen beschränkte sich die gesamte Vorbereitung auf die Taufe im 6. Jahrhundert – einschließlich der Unterweisung im Glauben und der Rituale des Exorzismus – auf höchstens zwanzig Tage, im Gegensatz zu dem mehrjährigen, mehrstufigen Prozess, der vor Konstantin üblich gewesen war. Wenn getaufte Kinder älter wurden, gab es eine gewisse Glaubensunterweisung, die aber nicht intensiver war als diejenige, die erwachsene neue Mitglieder erhielten. In der nachkonstantinischen Kirche wichen die älteren Muster relativ schnell einem sehr viel entspannteren Modus des Eintritts in die Institution, die damit zu einer ganz anderen Art von religiöser Bewegung wurde.

Dieser umfassendere Wandel zeigt sich deutlich in der sich verändernden christlichen Einstellung zu Ehe, Fortpflanzung und weltlichem Reichtum. Eine starke Strömung innerhalb des frühen Christentums betrachtete alle weltlichen Bindungen, die mit dem Familienleben einhergingen, als eine gefährliche Ablenkung von den Vorbereitungen auf die Wiederkunft Christi, auch wenn die Ehe selbst gerade noch akzeptabel war. (Paulus formuliert im 1. Korintherbrief, Kapitel 7:9: »Wenn sie sich nicht beherrschen können, ist es besser, zu heiraten, als in Leidenschaft zu brennen.«) Einige der extravaganteren gnostischen Vorstellungen, wonach alles Fleisch und die weltliche Materie von einer bösen Gottheit zweiter Ordnung erschaffen worden waren, hatte man aussortiert; und bereits die frühchristliche Ablehnung der Welt war nicht absolut umfassend. Aber erst im 4. Jahrhundert finden wir erste Berichte über die Ehe als eine positive christliche Institution, und im 5.

und 6. Jahrhundert erscheinen christliche Eheschließungsliturgien. Der Akt der Eheschließung wurde als etwas Neues definiert, das in der Kirche oder zumindest nach einem festgelegten Format mit ausdrücklich christlichen Gebeten und Segnungen stattfinden konnte. Die Tatsache, dass Christus bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte, wurde als Hinweis darauf verstanden, dass die Ehe eine positive christliche Institution sein konnte, und der Heilige Augustinus (wenn auch unter den frühchristlichen Gelehrten nur er) formulierte die These, dass Adam und Eva als Mann und Frau erschaffen worden waren, um schon vor dem Sündenfall im Garten Eden Sex zu haben.

In ganz ähnlicher Weise haben die christlichen Denker ihren Frieden auch mit dem weltlichen Reichtum gemacht, wie eine kürzlich erschienene Studie ergeben hat. Auf dem Weg dorthin gab es einige Abstürze. Um das Jahr 400 fühlte sich eine sagenhaft reiche römische Senatorenerbin, Melania die Jüngere, genötigt, ihr Vermögen zu veräußern und den größten Teil des Erlöses den Armen zu geben, um ihre Seele zu retten. Diese Handlungsweise war jedoch nur die Reaktion einer Minderheit, und sie hätte, wenn sie allgemein umgesetzt worden wäre, zu einem Chaos geführt. In der spätrömischen Welt existierte zwar ein Immobilienmarkt, aber nicht in der Größenordnung von Melanias Besitztümern. Die Umwandlung ihrer sämtlichen Ländereien in Bargeld erwies sich als ernsthaftes Problem und hatte unvorhergesehene Auswirkungen, nicht zuletzt dadurch, dass Heerscharen von ansässigen Pächtern des Landes beraubt wurden, das ihre Familien ernährte. Im Laufe der Zeit reagierten die christlichen Intellektuellen daher kreativer auf die Frage des Reichtums, indem sie nach und nach eine Reihe von Rechtfertigungen entwickelten, die es den Wohlhabenden erlaubten, den größten Teil ihres Vermögens zu behalten. Solange ein Teil davon für christliche Zwecke verwendet wurde, konnte Reichtum als ein Geschenk Gottes betrachtet werden, das dem Empfänger die Möglichkeit bot, Gutes zu tun, und nicht als ein grundsätzliches Hindernis für das Heil, wie es Kamele und Nadeln andernfalls nahelegen könnten.⁵⁶

Die disziplinären Strukturen entwickelten sich langsam in eine ähnliche Richtung. Die Normen des frühen christlichen Glaubens, wonach es höchst zweifelhaft war, dass schwere Sünden nach der Taufe vergeben werden konnten, hatten bis ins 4. Jahrhundert hinein Bestand. Konstantin schob seine eigene Taufe bis zu dem Zeitpunkt auf, da er auf dem Sterbebett

lag – eine gängige Praxis, da die Menschen immer noch die Auswirkungen späterer, nach der Taufe begangener Sünden auf das Schicksal ihrer zum Christentum bekehrten Seelen fürchteten. Die Bußregelungen, die es gab, hatten den Charakter einer öffentlichen Bestrafung. Die Sünder mussten ihre Vergehen vor der gesamten Gemeinde bekennen; dann wurden sie in den Stand der Büsser versetzt, von der Kommunion ausgeschlossen und zu strengem Gebet, Fasten, sexueller Enthaltsamkeit und Almosengeben für einen Zeitraum verpflichtet, der je nach der Schwere des Vergehens variierte. Außerdem konnte man den gesamten Prozess nur einmal im Leben durchlaufen, und bestimmte Verbote blieben bis zum Tod in Kraft: Ein Büsser durfte nicht heiraten oder musste sich, wenn er bereits verheiratet war, sexueller Aktivitäten enthalten. Außerdem galt es allgemein als selbstverständlich, dass der Bußstatus es dem Betroffenen unmöglich machte, Priester zu werden, gleich welcher Art.

Während diese Art der Disziplinierung für eine kleine, sehr konzentrierte religiöse Sekte völlig angemessen war, erwies sie sich als viel zu streng für eine Religion, die eine Massenbewegung werden wollte. Die Belege für die Bußpraxis im 4. und 5. Jahrhundert sind sehr lückenhaft und deuten stark darauf hin, dass es weiterhin lokale Unterschiede gab. Es liegen jedoch deutliche Anzeichen für eine allgemeine Entschärfung des Tons vor. Während Büsser im Allgemeinen vom Abendmahl ausgeschlossen waren, wurde ihnen zunehmend die Teilnahme an Gottesdiensten gestattet, und auch die Kommunion am Sterbebett war nun erlaubt. In Spanien konnten Büsser, die ihre Strafe absolviert hatten, in die beiden untersten Ränge des Klerus aufgenommen werden, und zu Beginn des 6. Jahrhunderts war ein kirchliches Konzil in Gallien nicht einmal bereit zu entscheiden, dass ein Bischof, der sexuelles Fehlverhalten und die unrechtmäßige Aneignung von Kircheneigentum gestanden hatte, dauerhaft von seinem Amt ausgeschlossen bleiben sollte. (Die Bischöfe kamen darin überein, dass er in einem Kloster Buße tun sollte, konnten sich aber über die Dauer nicht einigen.) Es gab Klosterregeln, welche die volle Härte des frühchristlichen Bußregimes beibehielten, aber es finden sich deutliche Hinweise darauf, dass sich die breitere Kirche bereits im 5. Jahrhundert auf die private Beichte und die weniger öffentlich demütigenden Formen der korrigierenden Bestrafung von Sünden zubewegte, die zum Markenzeichen der frühmittelalterlichen Frömmigkeit werden sollten.⁵⁷

Nach Konstantins Bekehrung veränderte sich die christliche Religion im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts im Hinblick auf eine Reihe grundlegender Aspekte. Obwohl sie sich bereits stark von der Jesus-Bewegung im Palästina des 1. Jahrhunderts unterschied – ein paar Dutzend gläubige Anhänger, die von intensiven persönlichen Erfahrungen angetrieben wurden, aber noch nicht wussten, was das alles bedeutete (waren sie zur Vollendung gelangte Juden oder etwas gänzlich anderes?) –, blieb die vorkonstantinische Kirche um 300 immer noch eine relativ kleine Bewegung wahrer Gläubiger, deren Rituale und geforderte Verhaltensnormen drakonisch, zeitaufwendig und möglicherweise (im Falle schwerwiegender Verfehlungen) sogar demütigend waren.

In Verbindung damit änderten sich auch die Vorstellungen darüber, welcher Anteil der Menschheit am Ende gerettet werden würde. Bis zum 3. Jahrhundert wurde das Paradies – ein Platz im Himmel – als eine Belohnung verstanden, die nur einer winzigen Minderheit der Menschheit zuteil werden würde: den frommen, im Wesentlichen sündenlosen Gläubigen, die ihrer Religion durch dick und dünn bis zum Tod treu geblieben waren – einer Mischung aus Märtyrern, Jungfrauen und vielleicht noch ein paar wenigen anderen. Auch hier gestaltete sich der anschließende Prozess der ideologischen Anpassung langwierig, aber mit der Ausweitung der Mitgliedschaft in der Kirche und der Lockerung der disziplinären Normen nahmen die Vorstellungen von der Größe und der Zusammensetzung der endgültigen Bevölkerung des Himmels stetig zu, wobei eine große Zahl der vielen nicht so perfekten Christen, die sich nun taufen ließen und am Gottesdienst teilnahmen, in die Reihen der Heiligen mit aufgenommen wurde. In diesem Prozess wurden auch die möglichen Wege in den Himmel erneut durchdacht, denn es wurde schnell klar, dass es eine Möglichkeit geben musste, wie die nicht so vollkommenen Menschen nach dem Tod von ihren Sünden gereinigt werden konnten, um schließlich das Himmels-tor passieren zu dürfen. Die intellektuelle Komplexität dieser notwendigen ideologischen Anpassungen erreichte in der spätrömischen Zeit nie ihre endgültige Lösung, aber bereits um 400 – nicht zuletzt (aber nicht nur) in einigen wichtigen Überlegungen des Heiligen Augustinus – verstanden die Christen die Pforten des Himmels als immer einladender, obwohl dies nichts an individuellen Ängsten änderte, dass der Himmel womöglich doch nicht die endgültige Bestimmung der eigenen Seele sein könnte.⁵⁸

Als sich das Christentum im 4. und 5. Jahrhundert langsam, aber sicher zu einer religiösen Massenbewegung entwickelte, änderten sich zwangsläufig viele seiner älteren Glaubens- und Disziplinierungsmuster. Die eschatologischen Verheißungen des frühen Glaubens waren für viele attraktiv, wobei die Hoffnung auf ein ewiges Leben angesichts der bedrängenden Realität der menschlichen Sterblichkeit keine Kleinigkeit war; für manche war auch die Strenge der ursprünglichen Regeln und der Eintritts- und Verhaltensanforderungen selbst eine zusätzliche Attraktion. Aber die Mehrheit der Bevölkerung mochte zwar von der christlichen Frömmigkeit beeindruckt sein, wäre jedoch nie bereit gewesen, sich auch nur annähernd so stark zu engagieren, wie es diese Regeln verlangten. Die spätere »Lösung«, die sich in Nicaea und in der Zeit danach allmählich herauskristallisierte, bestand darin, die eschatologische Begeisterung beizubehalten, aber den Rest so zu modifizieren, dass die alltäglichen Anforderungen des Christentums für die Masse der Menschen leichter zu bewältigen waren.

Eines der besten Anzeichen dafür ist ein tiefgreifender Wandel in der christlichen Architektur. Dank Konstantin, der nach seinem Sieg über Maxentius in Rom die ersten Kirchen bauen ließ, erhielt das Christentum im 4. Jahrhundert eine eigene Architektur, im Gegensatz zu den älteren Hauskirchen, die, wie in Dura-Europos, durch die Umgestaltung bereits existierender Gebäude entstanden. Diese neuen Kirchen nahmen im Allgemeinen die Form von Basiliken an, die sich an einer alten, in der griechisch-römischen Welt üblichen Form öffentlicher Gebäude orientierten. Basiliken hatten eine rechteckige Form mit flach geneigten Dächern, die größeren waren im Inneren durch Säulen in mehrere Schiffe unterteilt, und sie verfügten gewöhnlich über eine Apsis an einem Ende. Die Apsis war der natürliche Sitz der Autorität, auf den der Blick beim Betreten des Gebäudes sofort gelenkt wurde, und wurde traditionell von der Autoritätsperson eingenommen, die für das jeweilige Geschehen verantwortlich war. Kaiserliche Audienzsäle, so auch derjenige von Konstantin selbst (der in Trier noch erhalten ist, eben weil er später zur Kirche wurde: vgl. Abb. 4) hatten diese Form, bei welcher der Kaiser in der Apsis saß, ebenso wie Ratsgebäude und die öffentlichen Räume der Statthalterpaläste. Für das Christentum verlagerte sich durch die Übernahme einer solchen Gebäudeform der Charakter der christlichen Versammlungen von einer potenziell dynamischen Zusammenkunft von mehr oder weniger gleichberechtigten Gemeindemitgliedern in einer Haus-

kirche – bei der Prophezeiungen und Zungenreden ohne Weiteres erwartet werden konnten – auf die Teilnahme an Gottesdiensten, bei denen der Schwerpunkt auf rituellen Handlungen lag, die in der Apsis (wo natürlich der Altar aufgestellt war) vor einer versammelten Gemeinde stattfanden.⁵⁹ Diese Gottesdienste wurden nun von Bischöfen und Klerikern abgehalten, die sich zunehmend gegenseitig bestimmten, anstatt – wie in der frühen Kirche – von ihren Gemeinden gewählt zu werden. Aufgrund der höheren sozialen Stellung der Bewerber für den Klerus im 4. Jahrhundert und der Richtung, in die sich ihr Amt entwickelte, erwarteten diese Kleriker, dass sie eine viel größere Disziplin und Autorität über ihre Gemeinden ausüben würden. Die Texte des 4. Jahrhunderts legen außerdem viel weniger Wert auf die älteren Regelungen einer tiefen persönlichen Frömmigkeit, die sich zu Hause entfaltete und die durch das frühere Muster kleiner, lokaler Gruppentreffen in umgewandelten Hauskirchen noch verstärkt wurde.

In all diesen Dimensionen hat sich das Christentum nach Konstantins Glaubensbekenntnis radikal neu erfunden, auch wenn es einige wichtige Verbindungen zur Vergangenheit beibehielt. Die Sekte wurde zu einer potenziellen Massenreligion und wandelte sich dabei – im Jargon der Anthropologen – von einer religiösen Bewegung, welche die physische Schöpfung und die Belange dieser Welt strikt ablehnte, zu einer Bewegung, die sich mit der Idee arrangierte, dass echte spirituelle Tugend auch Teil eines »guten« Lebens sein kann, das zumindest einige der allgemein akzeptierten Normen der menschlichen Existenz erfüllt, wie beispielsweise die Gründung einer Familie und der Erwerb von Wohlstand.⁶⁰

Natürlich gab es weiterhin echte und wichtige Kontinuitäten. Die Christen um 400 verehrten dieselben grundlegenden autoritativen Texte, die ihre Vorgänger Ende des 2. Jahrhunderts als die einzig authentischen erkannt hatten; und ihre theologischen Überzeugungen waren das Ergebnis eines organischen Prozesses der doktrinen Entwicklung. Aber in vielerlei Hinsicht – Größe der Gemeinden, Hierarchien der Autorität, Definition der Glaubensstrukturen, Muster der Spiritualität, Wohlstand und Architektur – wäre selbst ein Christ aus der Mitte des 3. Jahrhunderts noch verblüfft gewesen, wie stark sich die Religion bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts verändert hatte.

»Wenn ihr (immer noch) vollkommen sein wollt ...«

Es gab keinen Gesamtplan für diese Veränderungen, keinen Masterplan, der in Nicaea aufgestellt wurde, um sie zu konzipieren oder den Modus ihrer Umsetzung zu erarbeiten. Die Dinge änderten sich auch nicht über Nacht. Unser bester Beleg für das langwierige und intensive Einführungsritual des Christentums vorkonstantinischer Prägung ist in einem Text aus der Mitte des 4. Jahrhunderts erhalten. In den Katechismusvorlesungen des Bischofs Kyrill von Jerusalem (um 350–386) sind die Lehren des Bischofs für die Täuflinge zusammengefasst. Fünfundzwanzig Jahre nach Nicaea legte er immer noch großen Wert auf ein umfassendes Verständnis sowohl der detaillierten Glaubensstrukturen als auch der angemessenen frommen Lebensweise, die von getauften Christen verlangt wurden, und es gibt noch keine Hinweise auf die vereinfachten Formen der Zulassung zur Kirchenmitgliedschaft, die sich in den nächsten beiden Jahrhunderten herausbildeten.⁶¹ Doch die Veränderungen in Bezug auf Normen, Anforderungen und Andachtspraktiken waren bereits im Gange, und es lag ihnen eine ganz bestimmte Logik zugrunde. Um als religiöse Massenbewegung zu funktionieren, brauchte das Christentum nicht nur klar festgelegte Lehren und stärker ausgebildete Autoritätsstrukturen, sondern auch eine gewisse Entschärfung der Anforderungen, die es im Allgemeinen an die Masse seiner Mitglieder stellte.

Es ist jedoch ein deutliches Zeichen für die an Tempo zunehmende Dynamik der Reformen, dass sie im späteren 4. Jahrhundert bei einigen führenden christlichen Denkern und ihren Laienanhängern eine schwere Gewissenskrise auslösten. Der überraschende Auslöser war ein obskurer ägyptischer Grundbesitzer namens Antonius, der, wie seine Lebensbeschreibung berichtet, durch das Fenster einer Kirche die Erzählung des Matthäus von der Begegnung Jesu mit dem reichen jungen Mann hörte (die Sache mit dem Kamel und dem Nadelöhr). Dies reichte aus, um ihn in die Wüste am Rande des bewirtschafteten Nildeltas zu treiben, wo er in Anlehnung an den Sieg Christi über den Satan in der Wüste von Judäa sein Leben der Überwindung der Versuchungen dieser Welt widmete (die wie üblich auf Sex, Geld und Macht zielten). Der Ruhm des Antonius verbreitete sich nach seinem Tod im Mittelmeerraum dank einer Biographie, deren griechische Fassung das Imprimatur des Patriarchen Athanasios von Alexandria trug, die aber bald auch ins Lateinische übersetzt wurde.