

Johannes Wienand

Religiöse Toleranz als politisches Argument

Konzeptionelle Überlegungen zur konstantinischen Wende*

I Die Geburt der Duldung aus dem Geiste der Intoleranz

Am 1. März 320 jährte sich zum dritten Mal der Tag, an dem römische Soldaten in der nordafrikanischen Metropole Karthago eine Basilika gestürmt und ein Blutbad unter den christlichen Gemeindegliedern angerichtet hatten. Dabei sollen Kleriker ebenso zu Tode gekommen sein wie einfache Vertreter der Gemeinde, Männer wie Frauen, Jugendliche wie Erwachsene. Sogar ein auswärtiger Bischof befand sich offenbar unter den Opfern. Die Getöteten sind nach den dramatischen Ereignissen von den Überlebenden in und bei der Basilika bestattet worden – direkt dort also, wo sich die Geschehnisse abgespielt hatten. Ihre Grabtituli erinnerten an Ihre Namen und ehrten den aufopferungsvollen Eifer für die Wahrheit, durch den sie sich in der Verfolgung vor Gott als ruhmreiche Märtyrer erwiesen hatten.¹

* Ich danke Bruno Bleckmann, John Noël Dillon, Stefan Rebenich und Sebastian Schmidt-Hofner für wertvolle Hinweise. Besonders profitiert hat dieser Aufsatz von einer ebenso anregenden wie kontroversen Diskussion mit Noel Lenski, auch wenn unsere Deutungen der konstantinischen Religionspolitik nach wie vor divergieren.

1 Das wichtigste literarische Zeugnis zu diesen Vorgängen ist die *Passio sancti Donati Advocati* (alternativer Titel: *Sermo de Passione sanctorum Donati et Advocati*; im Folgenden auch *Passio Donati* oder schlicht *Passio*). Die *Editio princeps* wurde von Du Pin 1700 besorgt, der Text findet sich dann auch in *PL* 8,752–758 (aus dem Jahr 1844) und Maier (1987), 198–211. Die erste kritische Edition wurde von Dolbeau 1992 vorgelegt, die älteren Ausgaben beruhen auf nur einer der sechs bekannten Handschriften (*Cod. Paris. lat.* 5289, fol. 42^r–44^r aus dem 13. Jh.) und weisen entsprechende Probleme auf. Eine französische Übersetzung bietet Maier (1987), 198–211, eine deutsche Schäferdiek (1989), 188–193, eine englische Tilley (1996), 51–60. Die Übersetzungen basieren ebenfalls nur auf der Pariser Handschrift, was speziell bei Tilley insofern problematisch ist, als hier bereits die kritische Edition Dolbeaus vorlag. Die wichtigsten Analysen bieten Monceaux (1920), 60–69; Maier (1987), 198–211; Schäferdiek (1989); Dolbeau (1992). Eine (weiterhin dringende) umfassende Auseinandersetzung mit der *Passio* kann an dieser Stelle nicht geleistet werden; zum Verständnis der hier vertretenen Interpretation seien lediglich die folgenden Punkte genannt: Das Ereignisnarrativ der geschilderten Vorgänge findet sich in *Passio* § 6–13, die Bestattungen der Märtyrer und die Grabtituli werden in § 8 und § 13 genannt. Ein zum Verständnis des Textes entscheidendes Korrektiv der älteren Forschung hat Dolbeau mit dem Nachweis erbracht, dass die *Passio* nur einen Bischof als Märtyrer nennt: Der die Forschungsdiskussion be-

Im Rahmen eines Gedenk- und Trauergottesdienstes trat an diesem Jahrestag ein Bischof vor die Gemeinde, um an die schmerzlichen Ereignisse zu erinnern, die sich drei Jahre zuvor in dem Gotteshaus ereignet hatten. Er müsse, so führte der Geistliche in seiner predigtartigen Gedenkansprache aus, seinem Auditorium die Grausamkeiten nochmals plastisch vor Augen führen, die er selbst und ein Teil des versammelten Kirchenvolkes persönlich miterlebt hatten. Mit bewegenden Worten ließ er nochmals Revue passieren, was sich damals ereignet hatte:²

Auf die Nachricht von einer bevorstehenden Militäraktion gegen die Gemeinde hin hatten sich ihre Mitglieder nicht etwa zerstreut, sondern waren in hoher Zahl zu einer gottesdienstlichen Protestversammlung in der Basilika zusammengeströmt, um ihre Geschlossenheit und Glaubensstärke gerade im Anblick der unmittelbaren Gefahr unter Beweis zu stellen. Ungeachtet dieser eindrucksvollen Demonstration friedlichen Protestes gegen das Treiben der Staatsmacht wurde die militärische Operation gegen die Gläubigen plangemäß

herrsche „Bischof von Avvocata“ (oder Avioccala) existiert in der *Passio* nicht. Ort des Geschehens war vielleicht die Basilika von Mcidfa; die dort gefundenen Inschriften (einen möglichen Bezug zu den Ereignissen weisen allerdings lediglich die unter Nr. 715 zusammengefassten Fragmente auf) wurden von Ennabli 1982 zusammengestellt. Auf eine entsprechend irreguläre Bestattung könnten auch (allerdings nicht leicht zu deutende) archäologische Befunde hinweisen: Delattre (1908); Ennabli (1982), 7–10. Die Gesamtzahl der Opfer wird vom Autor der *Passio* sicherlich übertrieben dargestellt, eine Relativierung ist also angebracht. Die Annahme, die Opfer seien nicht beabsichtigt gewesen und die Aktion sei ohne Zustimmung des Kaisers erfolgt (so etwa Lenski in seinem Beitrag zu diesem Band), scheint mir dagegen exkulpatorischer Art zu sein (s. hierzu auch unten Anm. 3). Mit Dolbeaus Edition steht fest, dass der fragliche Märtyrergedenktag auf den 1. März und nicht (wie früher angenommen) auf den 12. März fällt. Die genannten Jahreszahlen (317/320) sind erschlossen und verstehen sich hier wie im weiteren Verlauf dieses Beitrags als tentative Angaben; vgl. hierzu Monceaux (1920), 61 f. Die in der Forschung noch immer verbreitete Skepsis gegenüber der Frühdatierung der Gedenkpredigt auf die Zeit um 320 (so auch im Beitrag von Noel Lenski zu diesem Band) geht letztlich auf die älteren stilkritisch begründeten Bedenken gegen die Authentizität der *Passio* zurück, die mit den Analysen von Schäferdiek und Dolbeau allerdings hinfällig sind; vgl. Schäferdiek (1989), 175–198 (Dolbeau [1992], 257 Anm. 21 geht dagegen noch – wie vor ihm bereits Maier [1987], 200 – von einer Lesart des *tunc* in § 2 aus, die von Schäferdiek bereits mit gutem Grund zurückgewiesen wurde).

2 Bei der predigtartigen Gedenkansprache handelt es sich um die in Anm. 1 genannte *Passio*, die zwar lediglich in der Pariser Handschrift als *Sermo* titulierte wird, aber in der Tat als gottesdienstliche Rede konzipiert ist und als solche auch relativ sicher im liturgischen Kontext zum Einsatz kam. Der Autor, wohl identisch mit dem Redner, ist nicht direkt bezeugt; Monceaux (1920), 62 zufolge könnte es sich um den Bischof Donatus von Karthago gehandelt haben. Bedenken gegenüber dieser Identifikation hat Monceaux nur insofern formuliert, als die *Passio* nicht das volle rhetorische Können des Donatus widerspiegele. Mit Schäferdieks Analyse (1989, insbes. 175 f. und 177–184) ist dieser Einwand allerdings entkräftet. Zum Status des Autors/Redners als Augenzeuge des Geschehens vgl. Monceaux (1920), 61 u. 65.

durchgeführt: Im offiziellen Auftrag wurde eine Militärkohorte aus einem örtlichen Kastell zusammengezogen; unter der Leitung des Tribunen Marcellinus kam es den Soldaten zu, die grausame Order auszuführen: Sie stürmten das Gotteshaus, machten zahlreiche Gläubige zunächst mit Knüppeln nieder und gingen schließlich dazu über, auch ihre Schwerter gegen die Christen einzusetzen. Den Überlebenden blieb nach dem Ende des Massakers und dem Abzug der Soldaten nur die Totenklage. Die teils übel zugerichteten Leichen wurden zunächst um den Altar herum zusammengetragen und später am Ort des Geschehens bestattet.³

Angesichts des Gewaltexzesses sprach der Bischof drei Jahre später in seiner Gedenkpredigt von einer *impia caedes*, einem gottlosen Gemetzel. Zwei Opfer hob er exemplarisch hervor, um die Glaubensstärke der gesamten Gemeinde zu unterstreichen: den Bischof Honoratus von Sicilibba und einen jungen Katechumenen. Der auswärtige Bischof sei gerade erst eingetroffen – eigens angereist, um die Gemeinde in ihrer Aufopferungsbereitschaft zu bestärken –, schon sei er durch die Waffen römischer Soldaten am Altar niedergestreckt worden. Auch der junge Katechumene sei am Altar getötet worden, nur wenige Momente bevor er seine Taufe empfangen konnte: „Seine Seele nähert sich schon Gott“, so wird der dramatische Augenblick in der Gedenkpredigt geschildert, „da zeigt er mit letzter Stimme seinen Willen an, an diesem großartigen Sakrament teilzuhaben, auf dass sich, wie in der Passion des Herrn, das Wasser mit seinem Blut vermenge“. Der Altar, an dem sich das Sakrileg vollzogen hatte und der nach wie vor als zentraler liturgischer Ort der Kirche fungierte, diente dem Bischof in seiner Ansprache als monumentales Zeugnis wahrer christlicher Glaubensstärke, die Gräber der Märtyrer als „Krone für den Altar Gottes“.⁴

³ *Passio*, § 6–13. Ankündigung der Aktion und Protestversammlung: § 6 (zum „Protestgottesdienst“ vgl. Schäferdiek [1989], 179). Marcellinus und weitere Verantwortliche werden in § 2 mit Namen und Funktion genannt; s. hierzu unten Anm. 5. Lenski vermutet in seinem Beitrag zu diesem Band, mit dem Einsatz von Knüppeln hätten die Gemeindeglieder geschont werden sollen. Der Verweis auf Shaw (2011), 486 f., 664–667 ist dabei insofern irreführend, als es dort nicht um den Einsatz von Knüppeln durch das Militär, sondern durch die *Circumcellionen* geht. Die Details der Beschreibung in der *Passio* lassen eher darauf schließen, dass die Soldaten die Order hatten, eine regelrechte *decimatio* durchzuführen (diese Einschätzung wird an anderer Stelle zu erhärten und zu deuten sein).

⁴ „Gottloses Gemetzel“: § 6; „Krone für den Altar Gottes“: § 13 (*ut qui Deo sacrificium semet obtulerunt, aram Dei circumcirca per ambitum coronarent*); das längere Zitat: § 11 (*Anima iam deo scilicet proxima, hoc sibi magnum voluisse contingere ultima voce signabat, si ad instar dominicae passionis aqua sanguini iungeretur*). Der Bischof von Sicilibba wird als einziger Märtyrer in der *Passio* namentlich genannt: § 7 (*Honorati sanctissimi Sicilibbensis episcopi*); die Pariser Handschrift liest hier *honoratum* statt *Honorati*, die korrekte Lesart ist aber durch die übrigen Handschriften verbürgt: Dolbeau [1992], 254 u. 262 Anm. 30). In § 11 (*Dei sacerdos*) und § 12 (*memoratus episcopus*) wird auf den Bischof zurückverwiesen (aus § 12 wurde irrigerweise ein Bischof von

Um dieses zentrale Mahnmal wahrer Glaubensstärke herum entfaltete der Bischof in seiner Predigt eine eindringliche Anklage der politischen Verantwortungsträger und der leitenden Akteure des Vergehens: Die kaiserlichen Beamten, die das Verfolgungswerk in Gang gesetzt und die Durchführung koordiniert hatten, werden als *ministri Antichristi* geschmäht, der Teufel selbst sei ihr Berater gewesen. Namentlich genannt werden hier neben dem bereits erwähnten *tribunus Marcellinus*, unter dessen Führung die Militäraktion durchgeführt worden war, auch die zuständigen Verantwortungsträger innerhalb der kaiserlichen Administration – konkret der *comes* Leontius und der *dux* Ursatius. Der Kaiser selbst, den der Bischof in seiner Gedenkpredigt (auch ohne namentliche Nennung) letztlich für die Politik der Verfolgung verantwortlich macht, wird mit dem *inven-teratus draco* parallelisiert, mit Satan selbst. In der unterschweligen Logik der Rede nahm das Böse von hier seinen Ausgang und hat sich dann der staatlichen Akteure und der falschen Christen – speziell des *pseudoepiscopus* Caecilianus – bemächtigt, die sich als grausame Gegner des wahren Glaubens erweisen sollten: Die Rede skizziert eine regelrechte *Satanae transfiguratio*, durch die die Feinde des wahren Christentums erfüllt worden seien mit einem zerstörerischen Hass gegen die aufopferungsvolle Gemeinde, die am 1. März 317 einen so hohen Blutzoll für ihre Gottesfurcht entrichten musste.⁵

Advocata oder Aviocala herausgelesen; s. hierzu oben Anm. 1). Das Martyrium des Katechumenen wird in § 11 geschildert. Die beiden Märtyrer werden exemplarisch herausgegriffen: Die *Passio* konzentriert sich aus dramaturgischen Gründen auf diese beiden Personen, der Redner zielt aber letztlich darauf ab, die Aufopferungsbereitschaft der gesamten Gemeinde herauszustreichen: vgl. § 9: *Est enim honorandus iste dies in quo et omnis ecclesia Dei confessa* (vgl. hierzu auch Schäferdiek [1989], insbes. 183 f.). An der Glaubwürdigkeit der *Passio* kann nicht grundsätzlich gezweifelt werden: Jenseits der ohnehin sparsam eingesetzten hagiografischen Topoi zeichnet sich ein klares Ereignisnarrativ ab, die Beschreibung ist nüchtern, die Darstellung richtete sich an Augenzeugen des Geschehens. Der Text betont mehrfach eine hohe Opferzahl, so etwa in § 8: *cum omnis aetas et sexus clausis admodum oculis caesa in media basilica necaretur: basilica, inquam, intra cuius parietes et occisa et sepulta sunt corpora numerosa*; vgl. § 13. Zu einer möglichen archäologischen Bestätigung vgl. Delattre (1908); Ennabli (1982), 7–10. Dass unter anderem auch militärisch gegen die Donatisten vorgegangen wurde, wird auch von Optatus von Mileve III 4, 10 und Augustin, *c. Petil.* II 92 [202] bestätigt.

5 Die genannten Invektiven konzentrieren sich auf § 2 bis § 4, die namentliche Nennung der für das Massaker Verantwortlichen findet sich in § 2; zu den staatlichen Akteuren vgl. *PLRE* 1, 499 f. (Leontius 4), 984 (Ursacius 1), 545 (Marcellinus 3) sowie Mandouze (1982), 632 (Leontius 2), 1235 (Ursacius), 671 (Marcellinus 1); zu Caecilianus vgl. Mandouze (1982), 165–175 (Caecilianus 1) und Kriegbaum (1986b). *Satanae transfiguratio*: § 4 (von Schäferdiek [1989] treffend mit „Gestaltfindung Satans“ übersetzt). Dass sich hinter der Korruptel *eudonepiso* bzw. *udinepiso* in § 2 die Bezeichnung *pseudoepiscopus* verbirgt, hat Dolbeau (1992), 254 u. 257 Anm. 20 wohl korrekt vermutet (er will diese Emendation Notizen aus dem 18. Jh. entnommen haben, die sich im

Die eindrückliche Gedenkrede vom 1. März 320 bewahrt nicht nur entscheidende Hinweise auf die konkrete Umsetzung einer repressiven Religionspolitik, sie gewährt auch wertvolle Einblicke in die Entstehung der identitätsstiftenden Memorialkultur einer christlichen Gemeinde, die unter einer besonders harten staatlichen Repression zu leiden hatte: Inhalt und Kontext der Rede machen deutlich, dass sich die Basilika schon in den ersten Jahren nach dem Massaker zu einem Ort der lebendigen Märtyrerverehrung und des Widerstands gleichermaßen gegen die Staatsgewalt wie gegen konkurrierende Glaubensgemeinschaften entwickelt hat. Der Kirchenraum selbst fungierte dabei als Mahnmal, das durch die Märtyrergräber und ihre Inschriften symbolisch aufgeladen wurde. Die Gemeinde hatte sich ein eindrückliches Monument des christlichen Triumphes über ihre Widersacher geschaffen und es mit dem Blut ihrer eigenen Mitglieder signiert. Mit der Einführung eines Gedenktages, der mit entsprechenden Gottesdiensten und Predigten begangen wurde, ließ sich das Gedenken perpetuieren und auch jeweils aktualisieren und politisieren. Der Märtyrerkult wurde so zu einem hochgradig flexiblen Instrument der Gemeinde in ihrem Ringen mit der Außenwelt um Glaubwürdigkeit und Deutungsmacht. Die Rede ist damit vielleicht das wichtigste Zeugnis zur Dynamik religiöser Intoleranz im frühen 4. Jahrhundert und ihren gesellschaftlichen Folgekosten.⁶

Der vorliegende Fall ist hier vor allem deshalb von Interesse, da sich die Gemeinde in einem Akt staatlicher Gewalt zu bewähren hatte, der nicht etwa von einem paganen Herrscher initiiert worden ist, sondern von Konstantin dem Großen (306–337 n. Chr.), der als erster christlicher Kaiser in die Geschichte eingehen sollte. Das drastische Vorgehen gegen die Gemeinde in Karthago steht folglich auch nicht für eine grundsätzlich feindliche Haltung des römischen Staates gegenüber der christlichen Religion, wie dies charakteristisch ist für die früheren Verfolgungswellen, die sich in einer paganen Monarchie vollzogen hatten. Das Massaker von Karthago markiert vielmehr den Kulminationspunkt des kaiserlichen Bemühens, eine innerkirchliche Einheit herbeizuführen und damit speziell die nordafrikanische Kirchenspaltung zwischen „Donatisten“ und „Katholiken“ zu überwinden, die Konstantin über die vorausgegangenen viereinhalb Jahre hinweg trotz intensiver Bemühungen nicht mit gewaltfreien Mitteln in den Griff

Bestand der *Bibliothèque nationale* befinden; auch Tilley [1996], 53 Anm. 3 schlägt diese Lesart vor, offenbar ohne direkte Kenntnis von Dolbeaus Analyse).

⁶ Die Basilika als Memorialraum: § 8, § 13. Triumphale Deutung des Märtyrertums: § 14. Ihrer hohen Bedeutung für das Verständnis der kaiserlichen Religionspolitik zum Trotz haben die Rede im Speziellen und die Folgen der konstantinischen *unitas*-Politik von 316 bis 321 im Allgemeinen in der Konstantinforschung nur wenig Beachtung gefunden; zu den wenigen Ausnahmen zählen die Arbeiten Girardets (vgl. Girardet [2006], 133–146).

bekommen hatte: Mit der gegen die donatistische Gemeinde Karthagos gerichteten Kommandoaktion vom 1. März 317 sollte die ultimative Entschlossenheit der Staatsmacht demonstriert werden, die Kircheneinheit mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu erzwingen.⁷

Mit dem als Donatistenstreit bekannten Konflikt war Konstantin erstmals im Herbst 312 in Berührung gekommen, als er sein Herrschaftsgebiet nach dem Sieg über den innenpolitischen Rivalen Maxentius auf Italien und Nordafrika ausweiten konnte. Die Spaltung der nordafrikanischen Kirche stellt in gewisser Weise ein Erbe der diokletianischen Verfolgungen dar: Die ersten Spannungen, die letztlich zur Spaltung führen sollten, waren bereits in den Jahren 303 bis 305 ausgebrochen. Gewisse Gruppierungen innerhalb der westlichen Kirche suchten nach Wegen, dem Verfolgungsdruck durch Kooperationsbereitschaft gegenüber dem Staat zu begegnen. Die Durchführung der hierzu erforderlichen Loyalitätsakte (Auslieferung heiliger Schriften, Verehrung der Kaiserbilder etc.) wurde indes von anderen als Zeichen der Apostasie gewertet. In Nordafrika konnte das rigoristische Verständnis christlicher Bekennterschaft eine besonders hohe Anziehungskraft entfalten, was zu deutlichen Verwerfungen innerhalb der Kirche führte.⁸

Zur faktischen Spaltung war es dann wenige Monate vor der Eingliederung Nordafrikas in den Herrschaftsbereich Konstantins gekommen, als der Diakon Caecilianus, der bei den Vertretern einer strengen Lesart von Glaubenstreue wenig Anklang fand, von seinem Unterstützerkreis zum Bischof von Karthago gewählt wurde. Gegen die Wahl formierte sich rasch bedeutender Widerstand: Schon kurz nach seiner Ordination wurde Caecilianus auf einer eigens einberufenen Gegensynode von etwa 70 Bischöfen abgesetzt – ein Vorgang, der die nordafrikanische Kirche direkt ins Schisma führte, da Caecilianus und seine Anhänger die Amtsenthhebung nicht akzeptieren konnten. Die Gegensynode wählte Maiorinus zum neuen Bischof von Karthago, auf den nach seinem baldigen Tod im Jahr 313 Donatus folgte: jener Donatus von Karthago, der die schismatische Bewegung so

7 Mit den Begriffen „donatistisch“ und „katholisch“ sollen in diesem Text die zeitgenössischen Gruppenidentitäten und -zuschreibungen (Eigen- wie Fremdzuschreibungen) erfasst werden; auf die Setzung der Anführungszeichen wird im Weiteren verzichtet (dies gilt auch für ähnlich problematische Begriffe wie „heidnisch“/„pagan“, „häretisch“, „schismatisch“ etc.).

8 Dies ist nicht der Ort, die verworrene Genese des Donatistenstreits und seine weitere Entwicklung im Detail nachzuvollziehen. Einen ersten Zugang ermöglichen Friend (1952), insbes. 141–168; Grasmück (1964), insbes. 17–108; Girardet (1975), 6–51; Kriegbaum (1986a), insbes. 59–129; Girardet (2009), 1–72; Rosen (2011). Die literarischen Zeugnisse zur frühen Phase des Konflikts sind zusammengestellt bei Soden (1913) und Maier (1987). Quellen und Diskussion zu den diokletianischen Verfolgungsedikten finden sich bei Ste Croix (1954) und Schwarte (1994).

nachhaltig prägen konnte, dass sie heute ganz selbstverständlich als donatistische Kirche bezeichnet wird – und jener Donatus, der am 1. März 320 als donatistischer Bischof von Karthago die Gedenkansprache für die Opfer des Militäreinsatzes gegen seine Gemeinde halten sollte.⁹

Caecilianus hätte sich wohl nicht lange halten können, wäre der sich formierenden donatistischen Kirche nicht die konstantinische Wende in die Quere gekommen: Denn mit Konstantin griff nun erstmals ein Kaiser in die Auseinandersetzungen ein, der das Christentum nicht wie seine Vorgänger nur als ordnungspolitisches Problem verstand, sondern in der Religion ein staatstragendes Potenzial zu erkennen vermochte. Um die römische Monarchie aber mit dem Christentum zusammenzuführen, war eine konfliktfreie Ausrichtung der kirchlichen Strukturen an die politisch-administrativen Institutionen des Staates erforderlich – und die elementare Voraussetzung hierfür war die Beilegung der innerchristlichen Rivalitäten. Ein regionaler Konflikt wie der Donatistenstreit ließ sich unter diesen Vorzeichen nicht mehr als geografisch begrenztes Problem verstehen, er stellte vielmehr eine unmittelbare Herausforderung für das politisch-religiöse Gesamtgefüge im konstantinischen Herrschaftsbereich dar. Das Ziel der Kircheneinheit vor Augen, hatte Konstantin im Grunde keine andere Wahl, als Caecilian zu stützen.

Die kaiserliche Administration arbeitete zunächst mit einer ganzen Palette an Anreizen nicht zuletzt auch finanzieller Art und (vergleichsweise milden) Sanktionen, um die Gegner Caecilians dazu zu bewegen, dessen Anhänger zu werden. Auf der Seite der Sanktionen reichte das Spektrum von einfachen Appellen über finanzielle und rechtliche Benachteiligungen der donatistischen Gemeinden bis hin zu aufwendigen Schiedsgerichten. Die gewünschte Wirkung allerdings blieb aus. Das kaiserliche Eingreifen war nicht zur Lösung des Konfliktes geeignet, sondern führte im Gegenteil zu seiner Verschärfung. Die Krise konnte sich gerade durch die staatlichen Interventionen weiter intensivieren und damit rasch auch zu einer ernststen Störung der öffentlichen Ordnung auswachsen. In den kaiserlichen Schriftstücken zeigt sich nicht nur die steigende Frustration und Verzweiflung der staatlichen Stellen, sondern auch eine sich über viereinhalb Jahre erstreckende schleichende Eskalation. Immer wieder wurde der Konflikt dabei durch ein un-

⁹ Zur Wahl des Caecilianus und der Gegensynode vgl. v. a. Kriegbaum (1986a), 96–129; zu Maiorinus und Donatus: Mandouze (1982), 666 f. (Maiorinus 1) und 292–303 (Donatus 5). Von einem in etwa ausgewogenen Kräfteverhältnis zwischen den beiden schismatischen Parteien im Jahr 312 geht Frend (1952), insbes. 144 aus, während Kriegbaum (1986a), 97–100 die nachmalige Donatistenpartei in dieser Zeit noch als unterlegen ansieht. Auch hier wieder ist die Jahresangabe (320) erschlossen und somit unter Vorbehalt zu verstehen (s. o. Anm. 1).

geschicktes Agieren der staatlichen Stellen gegenüber der donatistischen Seite (u. a. Schikanierung und Kriminalisierung) unbeabsichtigt angeheizt.¹⁰

Die Situation war grundsätzlich verfahren: Ein inhaltlicher Kompromiss zwischen den christlichen Konfliktparteien war ebenso außer Reichweite wie die Möglichkeit, dass eine der beiden Faktionen ihre Position aufgeben und sich der anderen anschließen könnte. Im diskursiven Tableau der gegnerischen Parteien kam (aus Gründen, die hier nicht im Einzelnen diskutiert werden müssen) auch die Option der Koexistenz nicht vor. Auf staatlicher Seite wiederum erscheint in den verfügbaren Zeugnissen das politische Ziel einer innerkirchlichen Einheit als alternativlos: Die Möglichkeit einer grundsätzlichen Duldung der donatistischen Gemeinden wird in all den überlieferten Dokumenten bis ins Jahr 321 hinein auch von staatlichen Stellen nicht ein einziges Mal in Erwägung gezogen. Die einseitige Förderung der katholischen Seite und die Versuche der Marginalisierung bis Kriminalisierung der schismatischen Gruppierungen aber stellten keine adäquaten Mittel dar, den Konflikt auch nur zu besänftigen. Dass im Donatistenstreit das Ziel einer innerkirchlichen Einigung von vornherein aussichtslos war, wurde von staatlicher Seite über Jahre hinweg verkannt.¹¹

Bereits gegen Ende des Jahres 316 hatten sich die gewaltfreien Optionen der kaiserlichen Einigungsbemühungen erschöpft. Um das Ziel der innerkirchlichen *concordia* in Nordafrika dennoch erreichen zu können, ordnete Konstantin nun gegen Ende des Jahres 316 den Anhängern der schismatischen Bewegung ulti-

¹⁰ Zur konstantinischen Donatistenpolitik der Jahre 312 bis 316 vgl. insbes. Frend (1952), 144–159; Kraft (1955), 28–61; Grasmück (1964), 26–84; Girardet (1975), 6–51; Girardet (2009), 1–72; Wienand (2012), 404–411. Auch wenn in dieser Zeit noch keine grundsätzlich repressiven Maßnahmen gegen die Donatisten ergriffen wurden, kann von einer staatlichen Politik der Duldung nicht die Rede sein. In den Dokumenten zum Donatistenstreit spiegelt sich vielmehr die schleichende Entwicklung einer Politik der Intoleranz; hierzu unten mehr.

¹¹ Zwar forderte Konstantin in seinem Schreiben an die in Arles versammelten Bischöfe *patientia* der Katholiken gegenüber den Donatisten – dies aber nur, um den Konflikt zu beruhigen und den staatlichen Stellen eine geordnete Lösung des Problems zu ermöglichen. Von einer grundsätzlichen Duldung der Donatisten kann hier jedenfalls keine Rede sein: Optatus von Mileve, *App.* 5 [33a] (CSEL 26, 210 = Soden [1913], Urk. 18). Auch den Vikar Celsus forderte Konstantin im Jahr 316 auf, vorerst nichts gegen die Donatisten zu unternehmen. Im selben Schreiben wird allerdings ein kaiserliches Gericht angekündigt, in dem Konstantin „allen [...] durch ein gewichtiges, deutliches Urteil aufs genaueste beweisen werde, welche und was für eine Verehrung der höchsten Gottheit erwiesen werden muss und welcher Kult sie wohl erfreut“: Optatus von Mileve, *App.* 7 [34a] (CSEL 26, 211 = Soden [1913], Urk. 23: *Verum lecta hac epistola tam Caeciliano quam hisdem palam facias, quod cum favente pietate divina Africam venero; plenissime universis tam Caeciliano quam his, qui contra eum agere videntur, lecto dilucido iudicio demonstraturus sum, quae et qualis summae divinitati sit adhibenda veneratio et cuiusmodi cultus delectare videatur [...]*; Übers. Keil [1995]).

mativ an, sich den vom Kaiser anerkannten (d. h. katholischen) Bischöfen anzuschließen. Die Kircheneinheit wurde förmlich dekretiert, die Befolgung der kaiserlich verordneten Einheit sollte nun im Bedarfsfall auch durch den Einsatz staatlicher Gewaltmittel sichergestellt werden. Das Repertoire an Zwangsmaßnahmen, das Konstantin zum Einsatz bringen ließ, um dem kaiserlichen Willen zur Einheit Nachdruck zu verleihen, umfasste die Konfiskation von Kirchengütern, die Exilierung von Bischöfen und punktuell auch den Einsatz militärischer Gewalt: Die eingangs skizzierte Strafaktion gegen die donatistische Gemeinde in Karthago mag dabei in ihrer Dramatik ein singuläres Ereignis geblieben sein – dass die Administration hier ihre Bereitschaft unter Beweis gestellt hat, die kaiserliche Religionspolitik zur Not auch mit Waffengewalt durchzusetzen, ist dennoch interessant und erklärungsbedürftig.¹²

Denn auch wenn die gewaltsame Eskalation des Konflikts in Karthago nicht als Indiz einer umfassenderen Welle militärischer Aktionen gegen donatistische Gemeinden verstanden werden kann, so hatten die Behörden doch in diesem Fall offenbar gezielt besonders drastische Mittel gewählt, um ein eindrücklich mahndendes Exempel zu statuieren. Nun konnte allerdings selbst der Einsatz staatlicher Zwangsmittel als *ultima ratio* der kaiserlichen Handlungsoptionen die intendierte Wirkung nicht entfalten. Der äußere Druck schweißte die Glaubensgemeinschaft nur enger zusammen, die Binnenloyalität überwog bei weitem die Treueverpflichtung zum Staat. Die donatistischen Gemeinden in den großen nordafrikanischen Städten entlang der Mittelmeerküste hatten sich durch das Einheitsdekret und die staatlichen Zwangsmaßnahmen zwar punktuell unter Druck setzen lassen; nicht nur im Hinterland konnte sich die Bewegung jedoch fast ungebremst weiter entwickeln und sogar an Dynamik und Radikalität gewinnen. Auch in Karthago scheinen die donatistischen Gemeinden letztlich gestärkt aus der Phase staatlicher *unitas*-Politik hervorgegangen zu sein. Bezeichnend ist, dass die Basilika, die zum martialischen Schauplatz des kaiserlichen Einheitswillens geworden war, in donatistischer Hand verblieb. Als in dieser

¹² Das konstantinische Einheitsdekret ist als solches nicht direkt bezeugt; es wird (mit einem wohl nur sinngemäßen Zitat) angeführt in *Passio Donati*, § 3 (*Christus [...] amator unitatis est; unitas igitur fiat*; vgl. § 5) sowie in Augustin, *ep.* 88, 8 (= Soden [1913], Urk. 26); vgl. Augustin, *ep.* 93, 4,14; 105, 2,9; Augustin, *c. Petil.* II 205. In der kaiserlichen Gesetzgebung finden sich Rückgriffe auf (bzw. Erneuerungen von) Konstantins Verfügung bei Constans (*Passio Isaac et Maximiani* § 3; 347 n. Chr.; vgl. Maier [1987], 257 Anm. 7; Grasmück [1964], 117 f.), Valentinian I. (*Cod. Theod.* XVI 6,1 = Maier [1989], Nr. 40; 373 n. Chr.) und Gratian (*Cod. Theod.* XVI 6,2 = Maier [1989], Nr. 43; 377 n. Chr.). Das konstantinische Dekret steht wohl in unmittelbarem Zusammenhang zum Schreiben an den Vikar Eumalios vom 10. November 316 (zitiert bei Augustin, *c. Cresc.* III 71 [82] = Soden [1913], Urk. 25); vgl. Grasmück (1964), 84 Anm. 393.

Kirche am 1. März 320 der Gedenkgottesdienst für die Opfer der Militäraktion stattfand, war das konstantinische Einheitsdekret noch immer in Kraft.¹³

Die Spannungen zwischen den katholischen und den donatistischen Gemeinden erhöhten sich also weiter, während die Anwendung staatlichen Zwangs zugleich die Akzeptanz des religionspolitischen Wandels untergrub, mit dem sich Konstantin ja gerade darum bemühte, das konflikthafte Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu überwinden und zu einer Annäherung zwischen römischer Monarchie und christlicher Religion zu finden. Die für die junge christliche Monarchie entscheidende Folge der kaiserlichen Versuche, religiöse Einheit zu erzwingen, stellte eine gravierende Erosion von Akzeptanz und damit einen weitreichenden Verlust staatlicher Handlungsspielräume in Nordafrika dar. Der donatistische Märtyrerkult sollte sich im Zuge dieser Entwicklung zur tragenden Säule einer regelrechten Kultur der Subversion gegenüber dem Staat entwickeln.

Als endlich auch die kaiserliche Administration einsah, dass sich die Kircheneinheit nicht verordnen und nicht erzwingen ließ (und als sich Konstantin mit dem anstehenden Bürgerkrieg gegen Licinius drängendere Probleme stellten), wurde die konstantinische *unitas*-Politik im Frühjahr 321 wieder eingestellt: Konstantin schwenkte nun auf eine Politik der zähneknirschenden Duldung um. Formell wurde die neue religionspolitische Leitlinie in einem Reskript verfügt, mit dem der Kaiser auf eine donatistische Eingabe reagierte. Die Dokumente sind nicht direkt erhalten – für uns erstmals greifbar erläutert und verteidigt wird die neue kaiserliche Linie in einem Schriftstück, das aus der Zeit unmittelbar nach dieser beachtlichen religionspolitischen Kehrtwende stammt. In diesem Dokument – ein Schreiben an die Bischöfe und das Volk der katholischen Kirche in Afrika – hält Konstantin auch weiterhin an seinem vorrangigen Ziel der *concordia omnia* fest. „Aber weil der Gedanke, der in unserer Absicht lag“ – so schreibt der Kaiser in resigniertem Ton – „jene Kraft des Verbrechens nicht bezwingen konnte, die in die Sinne einiger weniger eingedrungen ist und nun dort beharrlich festhaftet [...], müssen wir darauf achten, dass der *populus* durch die *misericordia* des allmächtigen Gottes erweicht werde. Denn der Frevel sitzt nur in einigen wenigen. Von Gott also müssen wir die Heilung erhoffen, da er alle guten Worte und Taten belohnt.“¹⁴

¹³ Zu den Folgen des konstantinischen Einheitsdekretes und zur Entwicklung der donatistischen Kirche in den Jahren 316 bis 321 vgl. v. a. Monceaux (1912), 196–199; Martroye (1914), insbes. 24–60; Frend (1952), 159–162; Grasmück (1964), 84–90. Auch hier gilt wieder der bereits in Anm. 1 formulierte Vorbehalt zur Datierung der Rede ins Jahr 320. Zur Einstellung der Repressionen im Jahr 321 s. die folgende Anmerkung.

¹⁴ Zu Eingabe und Reskript vgl. Grasmück (1964), 88–90; Lamirande (1965), 734; Maier (1987), 239 f. Auf die donatistische Supplik bezieht sich Augustin, *coll. c. Don.* III 21 [39] (= Soden [1913],

Was hier zunächst nur sehr vage anklingt, wird im weiteren Verlauf des Schreibens zu einem regelrechten Programm der Duldung einer illegitimen christlichen Gruppierung ausgebaut:

Solange nun die himmlische Medizin (*caelestis medicina*) ihre Wirkungszeit hat, müssen wir unsere Pläne so gestalten, dass wir Geduld üben (*ut patientiam percolamus*) und dass wir das, was die Überheblichkeit jener Menschen durch die gewohnte Zügellosigkeit tut, durch die Tugend der Gemütsruhe ertragen (*id totum tranquillitatis virtute toleremus*). Keine Gesetzlosigkeit soll erwidert werden! Denn nur Toren reißen die Rache (*vindicta*), die wir Gott allein überlassen müssen, mit eigenen Händen an sich. Unser Glaube sollte sich doch darauf verlassen, dass das, was durch solchen Zorn von Menschen erlitten wird, bei Gott durch die Gnade des Martyriums in besonderem Wert stehen wird.¹⁵

Mit dieser bemerkenswerten Argumentation rechtfertigt Konstantin eine radikale und folgenschwere Neuausrichtung seiner Religionspolitik in Nordafrika. An der bedingungslosen Ablehnung der Donatisten wird festgehalten, der Staat zieht sich nun aber weitestgehend aus dem Konflikt zurück und fordert von den Mitgliedern der nach wie vor exklusiv als legitim erachteten katholischen Gemeinden, sich mit

Urk. 29); vgl. Augustin, *ad Don.* 31 [54]; Augustin, *ep.* 141, 9; *Capitula gestorum* 3,544–547. Der kaiserliche Erlass wird in einem Brief Konstantins an den Vikar Verinus vom 5. Mai 321 erwähnt: Augustin, *ad Don.* 31 [54] und 33 [56] (= Soden [1913], Urk. 30); vgl. Augustin, *coll. c. Don.* III 24 [42]; Augustin, *ep.* 141, 9. Die Forschung geht mehrheitlich davon aus, dass das Schreiben an Verinus in unmittelbarem zeitlichem Zusammenhang mit dem Reskript stand; vgl. Maier (1987), 240 Anm. 5. Konstantins Erlass wird in der Regel als „Toleranzgesetz“ (so etwa bei Noethlichs [1971], 10) bzw. „édit de tolérance“ (z. B. bei Monceaux [1912], 198 und Dolbeau [1992], 251) bezeichnet. Maier (1987), 240 spricht von einer „volte-face impériale“, Lamirande (1965), 734 von einer „capitulation de Constantin“ (ähnlich auch Grasmück [1964], 89: „Scheitern“; Lietzmann [1961], 78 f.: „Eingeständnis der kaiserlichen Ohnmacht“). Das Ende der Repression kann in der Tat nur als Kapitulation des Kaisers vor einer Entwicklung verstanden werden, die durch die staatliche Religionspolitik katalysiert wurde, der integrativen Zielsetzung der konstantinischen Wende aber diametral entgegenlief und sich mit staatlichen Mitteln nicht mehr kontrollieren ließ. Das Zitat: Optatus von Mileve, *App.* 9 [35a] (CSEL 26, 213 = Soden [1913], Urk. 31: *Sed quia vim illam sceleris infusi paucorum licet sensibus pervacaciter inhaerentem intentionis nostrae ratio non potuit edomare favente adhuc sibi huic nequitiae patrocinio [...] spectandum nobis est, dum totum hoc per paucos sedit, in populum omnipotentis dei misericordia mitigetur. Inde enim remedium sperare debemus, cum omnia bona vota et facta referuntur*; Übers. nach Keil [1995]).

¹⁵ Optatus von Mileve, *App.* 9 [35a] (CSEL 26, 213 = Soden [1913], Urk. 31: *Verum dum caelestis medicina procedat, hactenus sunt consilia nostra moderanda, ut patientiam percolamus et, quicquid insolentia illorum pro consuetudine intemperantiae suae temptant aut faciunt, id totum tranquillitatis virtute toleremus. Nihil ex reciproco reponatur iniuriae; vindictam enim, quam deo servare debemus, insipientis est manibus usurpare, maxime cum debeat fides nostra confidere, quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur, martyrii gratia apud deum esse valiturum*; Übers. nach Keil [1995]).

dem Status quo zu arrangieren. Das Schisma wird rhetorisch marginalisiert, die Strafe für die „einigen wenigen“ in den Zuständigkeitsbereich der *caelestis medicina* bzw. der *vindicta Dei* verlagert. Auch Eigenwehr soll unterbleiben: Konstantin fordert explizit *patientia*, *tolerantia* und (in einer späteren Passage des Schreibens) *sustinentia* ein. Geradezu zynisch mag für heutige Ohren der Hinweis auf die Aussicht erscheinen, als Märtyrer vor Gott Gefallen zu finden: Die diskursive Logik dieser Empfehlung zielt darauf ab, mit dem *martyrium* einen entscheidenden Kampfbegriff zu appropriieren und zu monopolisieren, um der unvorteilhaften Situation positiven Sinn abringen und so die Bereitschaft der Leidtragenden zur Akzeptanz der neuen Situation und zur Unterstützung der kaiserlichen Politik zu fördern.¹⁶

Wir haben es hier mit dem frühesten Zeugnis aus dem Bereich der Religionspolitik Konstantins zu tun, in dem das Konzept der religiösen Toleranz herrschaftspraktisch und diskursiv greifbar wird. Um diese Einschätzung erhärten und entsprechende Konsequenzen für unser Verständnis religiöser Intoleranz/Toleranz im frühen christlichen Imperium ableiten zu können, sind einige methodisch-konzeptionelle Überlegungen zum Toleranzbegriff erforderlich. Die Klärung soll zugleich die Grundlagen dafür legen, spezifische Facetten der konstantinischen Religionspolitik überhaupt sinnvoll mit dem Begriffspaar Intoleranz/Toleranz erfassen zu können.

II Konsens, Anerkennung oder Duldung?

Der Toleranzbegriff in der Konstantinforschung

Der Begriff der Toleranz enthält neben dem Duldungsaspekt bekanntlich eine Ablehnungskomponente, darf also nicht mit Indifferenz oder gar Anerkennung verwechselt werden. In der Diktion des Philosophen und Politikwissenschaftlers Rainer Forst, der das Konzept der Toleranz präzise seziert hat, ist dem Begriff wesentlich, „dass die tolerierten Praktiken oder Überzeugungen in einem nor-

¹⁶ Dass die Duldung nicht als Akt kaiserlicher *clementia*, sondern als Ausdruck der *ignominiosissima indulgentia* Konstantins verstanden werden sollte, hat Grasmück (1964), 89 f. klar herausgearbeitet. Die donatistische Kirche erlangte mit der neuen religionspolitischen Leitlinie von 321 also keineswegs den Status einer *religio licita*. Angesichts dieser Tatsache stellt die an die Katholiken gerichtete Duldungsforderung eine beachtliche Zumutung dar. Nordafrika ging für Konstantin religionspolitisch verloren: Eine gute Dekade später konnte Donatus bei einer Synode in Karthago nicht weniger als 270 donatistische Bischöfe hinter sich vereinen – und damit annähernd ebenso viele, wie der erste christliche Kaiser selbst mit großem Aufwand im Jahr 325 zur Teilnahme am Konzil von Nikaia bewegen konnte.

mativen Sinne als falsch angesehen bzw. als schlecht verurteilt werden“ – ein Charakteristikum, das Goethè mit der griffigen Formel „Dulden heißt beleidigen“ erfasst hat. Was wir im Alltagsverständnis typischerweise unter Toleranz als aufklärerischer Haltung verstehen, müsste also eher als Achtung oder Anerkennung im ethisch-moralphilosophischen Sinne bezeichnet werden. Mit Toleranz hat dies nichts zu tun: „Toleration implies disapproval or disagreement coupled with an unwillingness to take action against those who are viewed with disfavour in the interest of some moral or political principle“, wie es Peter Garnsey formuliert hat: eine Definition, der im Kern nichts hinzuzufügen ist.¹⁷

Toleranz ist damit zunächst und vor allem ein Merkmal sozialer Interaktion und lässt sich so – anders als das alltagssprachliche Verständnis von Toleranz als einer inneren Haltung – auch ohne weiteres historisch analysieren. Ausgerechnet die Forschung zur konstantinischen Wende aber – zu einer historischen Entwicklungsphase also, in der religiöse Toleranz erstmals umfassend in Praxis und Diskurs relevant wird – tut sich mit einer solchen Untersuchung erkennbar schwer. Der Toleranzbegriff wird hier überhaupt nur selten konzeptionell reflektiert eingesetzt. Grundsätzlich lassen sich drei unterschiedliche Ansätze differenzieren, wie der Toleranzbegriff im Feld der Konstantinsforschung zum Einsatz gebracht wird. Sie sollen im Folgenden näher in den Blick genommen werden.

1 Toleranz als Anerkennung?

Erstens werden in einem Teil der Forschung Konstantins frühe Maßnahmen zur Förderung des Christentums als Ausdruck einer toleranten Haltung des Kaisers verstanden. Das prominenteste Beispiel stellt die zwischen Konstantin und Licinius getroffene Mailänder Vereinbarung dar, die in der Literatur gerne als „Toleranzedikt“ figuriert. Die Beschlüsse lassen sich allerdings nicht sinnvoll mit dem Toleranzbegriff im eben definierten Sinne erfassen: Das Christentum wird hier in keiner Weise nur widerwillig geduldet, es wird voll anerkannt und entsprechend gefördert. Dasselbe gilt auch für alle anderen Fälle, in denen sich eine Förderung des Christentums durch einen dem Christentum gegenüber aufgeschlossenen

¹⁷ Zu den genannten modernen Toleranzdefinitionen vgl. Forst (2000); Forst (2003); speziell zum Verhältnis von Toleranz und Anerkennung auch Forst (2006) (hier findet sich auf S. 79 das angeführte Zitat); Garnsey (1984) (mit dem Zitat auf S. 1). In „Über Literatur und Leben“ (aus dem Nachlass) schreibt Goethè über das Verhältnis von Toleranz zu Anerkennung: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen. Die wahre Liberalität ist Anerkennung“; Berliner Ausgabe; Bd. 18: Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen, Berlin (1972), 609.

Kaiser feststellen lässt. Staatlich verordnete religiöse Toleranz gegenüber Christen ist grundsätzlich nur dort zu finden, wo die Duldung mit einer prinzipiellen Ablehnung einhergeht: idealtypisch im Edikt des Galerius, das bei scharfer Verurteilung der christlichen Religion zugleich ihre Duldung vorschreibt, später etwa unter Julian, der die Christen ebenfalls weitestgehend gewähren lässt, seinen Widerwillen aber wiederholt zum Ausdruck bringt.

Erst mit der terminologischen Scheidung von Anerkennung einerseits und Toleranz (im Sinne von Duldung) andererseits kann es gelingen, auch auf der sozialgeschichtlichen Ebene die jeweilige Tragweite staatlicher Interventionen zu erfassen: Während die Duldung der Christen 311 durch Galerius in einem pragmatischen Verzicht auf die Umsetzung einer ideell weiterhin gültigen Politik der Intoleranz bestand, wählten Konstantin und Licinius im Jahr 313 aus den drei primären Optionen – Intoleranz, Toleranz, Anerkennung – die (im Sinne von Schmidt-Hofners Beitrag zu diesem Band) politisch riskanteste (insbes. für den Westen, wo der Christianisierungsgrad gering war): Aus einer bloßen Duldung heraus – wie sie etwa im Toleranzedikt des Galerius dekretiert wird – ergab sich für den Staat keine Notwendigkeit, regulierend in innerchristliche Belange einzugreifen und die Eingriffe entsprechend zu legitimieren. Eine Anerkennung des Christentums dagegen – wie später im Mailänder Edikt – erzwang geradezu regulative Eingriffe in das Norm- und Wertgefüge der christlichen Gemeinden und schuf damit überhaupt erst die strukturellen Voraussetzungen, unter denen sich das spezifische Konfliktpotenzial einer Transformation des Verhältnisses von Staat und Religion entfalten konnte.¹⁸

¹⁸ Der größte Teil der Konstantinforschung verzichtet auf eine klare begriffliche Differenzierung zwischen Anerkennung einerseits und Toleranz (im Sinne von Duldung) andererseits; eine exemplarische Nennung einzelner Titel erübrigt sich hier. Die christenfreundlichen Maßnahmen des Licinius, die in diesem Zusammenhang oft genannt werden, lassen sich ebenfalls nicht sinnvoll mit dem Begriff der Toleranz erfassen (Laktanz, *mort. pers.* 46; 48). Auch Maxentius scheint die Christen in seinem Einflussbereich nicht nur toleriert, sondern eine Politik der Anerkennung verfolgt zu haben (Eusebios, *hist. eccl.* VIII 14,1; Optatus von Mileve I 18; Augustin, *coll. c Don.* III 18 [34]; Augustin, *ad Don.* 13 [17]; Literatur: De Decker [1968]; Kriegbaum [1986a], 143 – 148 – hier wird freilich von einem „Toleranzedikt“ des Maxentius gesprochen). Eine weitere Verordnung, bei der fraglich ist, ob sie im hier definierten Sinne mit dem Begriff der Toleranz erfasst werden kann oder als Anerkennung konzipiert war, wurde im Jahr 313 von Maximinus Daza erlassen: Eusebios, *hist. eccl.* IX 10,7 f. Da Maximinus in seinem Herrschaftsbereich erst kurz zuvor das Toleranzedikt des Galerius mit einer Wiederaufnahme der Verfolgungen ausgehebelt hatte (Laktanz, *mort. pers.* 36 – 38; Eusebios, *hist. eccl.* IX 1 – 10), ist unwahrscheinlich, dass mit der erneuten Kurswende eine grundsätzliche Anerkennung des Christentums erfolgen sollte. Mit gutem Recht lässt sich dagegen das Edikt des Galerius (Laktanz, *mort. pers.* 34; Eusebios, *hist. eccl.* VIII 17) mit dem Begriff der Toleranz in Verbindung bringen. Zur Religionspolitik Julians vgl. Nesselrath (2013), dort mit Verweisen auf Quellen und weitere Literatur.

2 Intoleranz durch Gottesfurcht?

Zweitens ließe sich mit einigem Recht behaupten, dass die eigentliche Urkontroverse der Konstantinforschung im Grunde um den Toleranzbegriff kreist: Als Prüfstein der Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit von Konstantins so genannter „Hinwendung zum Christentum“ gilt seit Jacob Burckhardt quer durch die Forschungsgeschichte hindurch Konstantins tolerante (oder auch intolerante) Einstellung der heidnischen Religion gegenüber. Auch hier wird der Toleranzbegriff meist mit einiger begrifflicher Unschärfe eingesetzt: Wo der christliche Kaiser die pagane Tradition unangetastet lässt, wird von Toleranz gesprochen, ohne zu prüfen, ob die Ablehnungsbedingung erfüllt ist; und wo der Kaiser seine Ablehnung zum Ausdruck bringt, wird von Intoleranz gesprochen, ohne dass nach Anzeichen eines aktiven Vorgehens gegen die unliebsame Partei gesucht wird.

Dass dies auch auf gut informierte Analysen zutreffen kann, lässt sich exemplarisch an den Arbeiten von T. D. Barnes zeigen. Barnes identifiziert eine religionspolitische Entwicklung in Konstantins Umgang mit den traditionellen Kulturen, die er auf den Nenner „from toleration to repression“ bringt: Bis 324 habe Konstantin weitestgehend Toleranz geübt, mit Beginn der Alleinherrschaft ließen sich dann aber speziell im Osten des Reiches deutliche Anzeichen einer Unterdrückung greifen. Intuitiv mag dieses Modell einleuchten. Für die Zeit vor 324 hat Barnes aber keine Indizien für eine Ablehnung der paganen Religion durch Konstantin ausfindig machen können, von Toleranz kann hier also nicht die Rede sein. Auch Barnes' Deutung der Zeit nach 324 geht nicht auf. Dass die konstantinische Religionspolitik mit der Erringung der Alleinherrschaft eine neue Dynamik gewinnen konnte, ist zweifellos richtig. Speziell für den Osten kann Barnes auf die in der Forschung gut bekannten Maßnahmen gegen einzelne, als exzessiv und gesellschaftszersetzend bewerteten Praktiken und Kultstätten sowie auf eine Reihe restriktiver Reglementierungen verweisen, mit denen Konstantin auf unterschiedlichen Ebenen die Möglichkeiten zur Ausübung nichtchristlicher Religiosität eingeschränkt hat. Dennoch lässt sich hier nichts greifen, was dem Begriff *repression* in vollem Umfang gerecht werden könnte.¹⁹

¹⁹ Das Modell einer religionspolitischen Entwicklung *from toleration to repression* wird umfassend dargestellt in Barnes (2002); die Grundzüge der Deutung finden sich aber auch in Barnes (1981) und Barnes (2011). Wenn Barnes etwa mit Blick auf die Restitution enteigneter Kirchengüter meint, dass „restitution [...] presupposes or includes toleration“ (Barnes [2002], 195), zeigt sich, dass sein Toleranzbegriff grundsätzlich problematisch ist. Ähnlich problembeladene Toleranzkonzepte durchziehen die gesamte Konstantinforschung; vgl. beispielsweise Burckhardt (2013), insbes. 266 f., 289–292; Alföldi (1948), insbes. 105–109; Kraft (1955), insbes. 123–

Maßgeblich mitbedingt durch die kaiserliche Religionspolitik hat sich zwar in der *aetas Constantini* der Zeitgeist im gesamten Reich unbestreitbar in immer stärkerem Maße zu Ungunsten paganer Kulte und Weltdeutungsmodelle entwickelt. Dass dies aber noch nicht genügt, um von Unterdrückung bzw. Intoleranz sprechen zu können, scheint Barnes selbst geahnt zu haben – jedenfalls hat er sich bemüht, ein argumentatives Schlupfloch zu finden, um einen Konstantin zeichnen zu können, der beides vereint – eine grundsätzliche Intoleranz gegenüber nichtchristlichen Religionen einerseits und den Verzicht auf eine entsprechend grundsätzliche Unterdrückung:

Constantine was too sagacious to risk causing political trouble for himself by attempting after 324 to change the fundamentally tolerant religious policies to which he had committed himself in the West and the Balkans before he began to act as a champion of the Christians of the East against the last of the pagan persecutors.²⁰

Dieser argumentative Spagat bringt letztlich Barnes' gesamte Deutung zu Fall: Statt einer Entwicklung *from toleration to repression* stellt sich die konstantinische Politik gegenüber nichtchristlichen Religionen viel eher als Entwicklung *from recognition to toleration* dar. Diese Einschätzung wird noch ausführlicher zu begründen sein.²¹

3 Konsens statt Toleranz?

Soweit ich sehe, ist Harold Drake bislang der einzige Konstantinforscher, der einen dritten Ansatz verfolgt, indem er das Begriffspaar Toleranz/Intoleranz systematisch zum zentralen Gegenstand einer konzeptionell reflektierten sozialgeschichtlichen Analyse der Christianisierung der römischen Monarchie gemacht und Toleranz bzw. Intoleranz vor allem als Phänomen politischer Interaktion untersucht hat. Dabei geraten auch speziell die innerchristlichen Konflikte und die

128; Dörries (1966), insbes. 16–79; Girardet (2006), insbes. 113–132; Stevenson (2009), insbes. 174–182.

20 Barnes (2002), 205.

21 Barnes deutet die Intensivierung der religionspolitischen Maßnahmen Konstantins ab 324 als Indiz dafür, dass „Constantine's attitude changed radically“ (Barnes [2002], 199). Der Umstand, dass Konstantin im Osten (den er ja erst ab 324 kontrollierte) intensiver eingreifen musste, um die Koexistenz von Gruppierungen inkompatibler Welt- und Kultverständnisse zu ermöglichen, scheint jedoch eher dem spezifischen sozialen Amalgam der östlichen Reichsteile geschuldet zu sein. Im Westen lässt sich keine analoge Entwicklung erkennen, was Barnes mit der angeführten Hilfhypothese zu erklären sucht.

entsprechenden kaiserlichen Eingriffe in den Blick. Es lohnt sich, Drakes Vorgehen genauer unter die Lupe zu nehmen.²²

Drakes argumentativer Ausgangspunkt ist die berechtigte Skepsis gegenüber der verbreiteten Ansicht, die Ausbildung staatlicher Zwangsmaßnahmen gegen die pagane Religion lasse sich letztlich auf den Ausschließlichkeitscharakter des Christentums zurückführen, der wiederum an das monotheistische System der Religion zurückgebunden ist. Dem setzt Drake ein Erklärungsmodell entgegen, das weniger am theologischen Referenzrahmen ansetzt, als vielmehr von übergreifenden wie spezifischen soziopolitischen Bedingungen und Konstellationen der Entwicklung ausgeht. Die Genese einer staatlichen Politik religiösen Zwangs – also einer Politik der Intoleranz – rekonstruiert Drake als Resultat einer spannungsreichen sozialen Fragmentierung des Christentums, aus der heraus es militanten Gruppierungen (unter ganz spezifischen Bedingungen) gelungen sei, zunächst die konsensfähige Mehrheitsmeinung innerhalb des Christentums zu dominieren und dann auch erfolgreich vom Staat ein radikales Vorgehen gegen Schismen und Häresien sowie später – vor allem in der Folge der Herrschaft Julians – auch gegen Pagane einzufordern.

Konstantin nimmt in diesem Gesamtbild die Rolle des versierten Maklers eines inklusiven, irenischen Konsenses ein, den es zunächst innerhalb des Christentums sowie in einem zweiten Schritt dann auch zwischen Christentum und Staat herzustellen galt, um die Stabilität der politischen Ordnung wahren zu können. Konstantins Religionspolitik hebt in Drakes Darstellung gezielt die Mechanismen religiöser Intoleranz aus, die sich im Christentum des frühen 4. Jahrhunderts – katalysiert vor allem durch die Dynamik der schismatischen Tendenzen – zu formieren drohten. Konstantin betreibt in Drakes Rekonstruktion also keine Politik der Toleranz, sondern eine Politik des Konsenses, und hemmt damit die Tendenzen zur Ausbildung religiöser Intoleranz innerhalb des Christentums.²³

Drake verwendet den Begriff der Toleranz in seiner Analyse (und äquivalent den Begriff der Intoleranz) damit als *terminus technicus*, mit dessen Hilfe Formen sozialer Interaktion erfasst werden können, mit dem aber Toleranz und Intoleranz als Diskursphänomene – oder anders formuliert: als politische Argumente – aus dem Blick geraten. Dass dies weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Rolle Konstantins hat, zeigt sich deutlich an der religionspolitischen Wende des

²² Systematisch expliziert findet sich das Konzept in Drake (1996), eingeflossen ist es auch in die große Studie Drake (2000).

²³ Vgl. Drake (1996), 19 f.: „when Constantine's conversion is looked at as a matter of choosing among a spectrum of Christian attitudes regarding the use of force to compel belief, the record is abundantly clear that he sided consistently with those Christians who favoured consensus, and that he sought a broadly inclusive definition of the faith.“

Jahres 321, die im oben diskutierten kaiserlichen Schreiben an die katholischen Gemeinden in Afrika begründet wird. Denn für Drake ändert sich durch das Ende der konstantinischen *unitas*-Politik im Jahr 321 im Grunde nichts: Die verfeindeten christlichen Faktionen lehnten sich weiterhin gegenseitig ab, ihre jeweiligen Beziehungen zu Konstantin blieben konstant.

Diese Beobachtung ist zwar richtig, übersieht aber, dass der Kaiser hier nicht nur eine Politik der Intoleranz zu Gunsten einer Politik der Toleranz aufgab – auch wenn beide Strategien ähnlich verheerende Auswirkungen hatten und Konstantin dabei sein politisches Ziel, die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, in keiner Weise modifizieren musste. Zugleich operierte der Kaiser hier erstmals selbst explizit mit dem Toleranzbegriff. Da Drake diese Neuerungen entgehen, bleibt bei ihm auch die herrschaftspraktische und diskursive Logik der brieflichen Intervention Konstantins ungeklärt. Dem Kaiser ging es eben nicht vorrangig darum, über eine Politik der Duldung einen *common ground* zwischen den gegnerischen christlichen Gruppierungen zu schaffen, sondern den Leidtragenden eines gravierenden staatlichen Kontrollverlustes mit dem Toleranzbegriff ein diskursives Rüstzeug an die Hand zu geben, um eine – gelinde gesagt – ungünstige Situation hinzunehmen und Verständnis dafür aufzubringen, dass sich der Staat fortan nur noch eingeschränkt dafür einsetzen würde, ihnen als staatlich legitimer Partei zu ihrem Recht zu verhelfen. Von kaiserlicher Seite aus wird hier Toleranz gegenüber den Donatisten praktiziert und gegenüber den Katholiken kommuniziert, während sich zugleich keinerlei Anzeichen dafür finden, dass sich der Monarch die Toleranz als Wert zu eigen machen würde, um das Profil seiner eigenen Herrscherpersönlichkeit zu schärfen – im Gegenteil: Konstantin betont weiterhin unmissverständlich seine kompromisslose Ablehnung der Donatisten.

Diese Grundkonstellation ist kontraintuitiv und folglich interessant und erklärungsbedürftig. Mit Drakes Modell lässt sie sich jedoch nicht verstehen. Um die Rolle und Bedeutung der religiösen Toleranz unter Konstantin umfassend greifen zu können, müssen vielmehr unter den skizzierten konzeptionellen Prämissen die relevanten Zeugnisse nicht nur zu den staatlichen Interventionen im Falle von Schismen und Häresien, sondern auch der kaiserliche Umgang mit paganer Religiosität und dem Judentum in den Blick genommen werden. Erst vor dem Hintergrund einer solchen Gesamtschau zeigt sich, welche herrschaftspraktische und diskursive Bedeutung dem Phänomen religiöser Toleranz bzw. Intoleranz durch die konstantinische Wende zukam.

III Pragmatische Intoleranz: Religionspolitik zwischen Schismen und Häresien

Die überlieferten Zeugnisse lassen erkennen, dass die kaiserliche Administration zwischen unterschiedlichen Typen innerchristlicher Konflikte differenziert und mit entsprechend unterschiedlichen Maßnahmen auf die Probleme zu reagieren versucht hat. Entscheidend für die Frage nach der Bedeutung religiöser Toleranz im innerchristlichen Kontext ist primär die Differenz zwischen einer Spaltung innerhalb einer etablierten religiösen Glaubensgemeinschaft einerseits und der Ausbildung einer in stärkerem Maße sozial und institutionell geschlossenen Gruppierung mit eigenständiger theologischer Auffassung andererseits. Auch wenn die Grenzen fließend sind und die zeitgenössische Terminologie weit von einer konsistenten begrifflichen Differenzierung entfernt ist, sollen diese Konflikttypen hier grob mit den Begriffen Schisma und Häresie erfasst werden: Unter einem Schisma soll dabei die Ausbildung grundsätzlich konsensaffiner Gruppierungen verstanden werden, die sich nur deshalb (und teils nur vorübergehend) die gegenseitige Anerkennung verwehrten, weil eine einvernehmliche Lösung im Detail ausstand. Von Häresien dagegen soll dann gesprochen werden, wenn die beteiligten Akteure nicht von der Möglichkeit einer Kompromissfindung ausgegangen zu sein scheinen. Die entsprechenden Einschätzungen der Administration deckten sich in der Regel weitestgehend mit den Einschätzungen der entsprechenden innerchristlichen Konfliktparteien, wobei der Staat im Falle eines Schismas die Möglichkeiten der Einheitsfindung stets auffällig optimistisch eingestuft hat.²⁴

Wird die konstantinische Religionspolitik durch die Linse dieser terminologischen Differenzierung zwischen Schismen und Häresien betrachtet, wurden die Donatisten in den Augen des Staates bis 321 als schismatische, später als häretische Gruppierung eingestuft. Dass sich dies mit dem Übergang von einer Politik der Intoleranz zu einer Politik der Toleranz deckt, ist dabei kein Zufall: In keinem Zeugnis der konstantinischen Religionspolitik lassen sich Ansätze zur Duldung einer Gruppierung erkennen, der von der kaiserlichen Administration die grundsätzliche Fähigkeit zur Kompromissfindung unterstellt wurde. Anders formuliert: Die Duldung eines Schismas (im oben definierten Sinne) stellte für Konstantin keine religionspolitische Option dar. Eine Häresie ließ sich dagegen

²⁴ Zu den Möglichkeiten und Grenzen einer terminologischen Differenzierung zwischen Schisma und Häresie vgl. insbes. den Überblick bei Brox (1986), 275–277; ferner Noethlichs (1971), 2 u. 12; Rougé/Delmaire (2005), 69–79. Die Begriffe sind hier und im Folgenden als *termini technici*, nicht als quellen sprachliche Begriffe zu verstehen.

entweder dulden, wenn dem keine ordnungspolitischen Interessen entgegenstanden, oder aber ohne weitreichende Implikationen für andere christliche Gruppierungen unterdrücken – und dies war offenkundig die näherliegende Option.

Das Übel der αἰρέσεις, so formuliert es Konstantin im so genannten Häretikeredikt mit Blick auf die Häresien der Novatianer, Valentinianer, Markioniten, Paulianer und Phrygier, solle „mit der Wurzel ausgerottet werden“. Duldsamkeit bewirke nur, „dass auch die Gesunden von der gleichen pestartigen Krankheit befallen werden“. Die Maßnahmen, mit denen Konstantin gegen diese Häresien vorging, dienten ihrer Zerschlagung: Verordnet wurden Versammlungs- und Kultverbote sowie systematische Konfiskationen sakraler Besitztümer zu Gunsten der katholischen Kirche. Die zwischenzeitliche staatliche Politik der Toleranz vor allem gegenüber Novatianern, Meletianern und Donatisten erklärt sich daraus, dass sie – im Falle der Novatianer und Meletianer – in hinreichendem Maße unbedeutend, zugleich aber gegenüber staatlichen Stellen kooperationsbereit waren bzw. sich – so im Falle der Donatisten – dem staatlichen Druck beharrlich und erfolgreich widersetzen konnten.²⁵

Im so genannten arianischen Streit lässt sich dann für die Zeit nach 324 – also in der Phase der Alleinherrschaft Konstantins – der staatliche Umgang mit dem Problem des Schismas *en détail* nachvollziehen. Konstantin gelang es hier bis zuletzt (das heißt bis zu seinem Tod), eine Politik der Intoleranz gegenüber der jeweils als schismatisch definierten Gruppierung zu verfolgen. Anders als im Falle des Donatistenstreits sah er sich also nicht gezwungen, die staatlichen Interventionsbemühungen im Dienste der Einheitsstiftung aufzugeben und auf eine Politik der Duldung umzuschwenken. Dies ist an sich schon ein Indiz für eine erstaunliche ordnungspolitische Leistung, wenn man bedenkt, dass der arianische Streit weite Teile des Ostens erfasst und die öffentliche Ordnung teils massiv gestört hat: In Alexandria etwa herrschten zeitweise gravierende stasisartige

²⁵ Das so genannte Häretikeredikt wird überliefert bei Eusebios, *vita Const.* III 64 f.; vgl. hierzu v. a. Norderval (1995). Zu den genannten Häresien vgl. insbes. Hall (1986); Hall (1991), 88 f. (Novatianer), 39–45 (Valentinianer), 37–39 (Markioniten), 110 f. (Paulianer), 46 f. (Phrygier); knappe Überblicke mit Verweisen auf Quellen und Literatur finden sich auch bei Rougé/Delmaire (2005), 473–486. Zu den Novatianern vgl. Alexander (1994); zu den Meletianern vgl. Camplani (2012) (nach der obigen Definition ist unklar, ob die Meletianer in konstantinischer Zeit als schismatische oder häretische Gruppierung einzustufen sind); zu den Donatisten s. den ersten Abschnitt dieses Aufsatzes. Das Zitat: Eusebios, *vita Const.* III 64,4: τί οὖν ἀνεξόμηθα περαιτέρω τῶν τοιούτων κακῶν; ἀλλ' ἡ μακρὰ παρεπιθύμησις ὡσπερ λοιμικῶ νοσήματι καὶ τοὺς υγιαίνοντασ χραίνεσθαι ποιεῖ. τίνοσ οὖν ἔνεκεν τὴν ταχίστην τὰς ρίζασ ὡσ εἶπεῖν τῆσ τοσαύτησ κακίασ οὐ διὰ δημοσίασ ἐπιτροφείασ ἐκκόπτομεν; Übers. nach Keil (1995).

Zustände, in denen der erste christliche Kaiser vorübergehend so massiv an Akzeptanz verlor, dass sogar die Kaiserbilder von Christen gestürzt wurden – immerhin verbürgt von Eusebios, der kein Interesse daran gehabt haben kann, solche Vorgänge zu erfinden. In den überlieferten Zeugnissen zeigt sich auch, dass Konstantin das Problem nun – anders als im Donatistenstreit – von Anfang an als schwerwiegenden Konflikt eingestuft hat und bereit war, auch mit erheblichem persönlichem Einsatz auf eine Lösung des Konflikts hinzuwirken.²⁶

Die Bewahrung der öffentlichen Ordnung stellte nach wie vor das vorrangige Ziel der staatlichen Interventionen dar, auch hier wieder sollte dieses Ziel durch die Herbeiführung der Kircheneinheit erreicht werden. Da der Konflikt in geringerem Maße von sozialen Differenzen geprägt war als der Donatistenstreit und nicht grundsätzlich eine der beiden Parteien eine signifikant geringere Bereitschaft zur Kooperation mit dem Staat aufwies, konnte der Kaiser trotz der schlechten Erfahrungen, die er in Nordafrika gemacht hatte, und trotz eines durch diese Erfahrungen gesteigerten Problembewusstseins davon ausgehen, dass sich der Konflikt ohne schwerwiegende Repressionen in einem Kompromiss auflösen ließe, der beide Parteien auf einem konsensuellen *middle ground* zusammenführen würde (hier passt nun der Drake'sche Begriff). Dass dogmatische, weniger sakralrechtliche Differenzen im Vordergrund standen, bestimmte die Art der kaiserlichen Intervention: Konstantin entschied sich, das symbolische und politische Kapital seiner imperialen Autorität direkt in die inhaltliche Diskussion zu werfen.²⁷

Konstantin kreierte damit ein Rollenmodell des christlichen Kaisers, das Eusebios als das eines philosophierenden Monarchen bzw. eines Philosophenkönigs beschrieben hat. Die wichtigsten Zeugnisse stellen das Schreiben an Areios und Alexander dar sowie die Schriftstücke, die im Umfeld des Konzils von Nikaia entstanden sind. Konstantin betreibt hier einen beachtlichen argumentativen Aufwand, um seine Politik der *zero tolerance* darzulegen und zu verteidigen. Aufschlussreich sind die wiederholten Metaphern aus dem Bereich der Medizin: Alle Abweichungen von der staatlich sanktionierten Einheitslehre werden als krankhaft bezeichnet und können folglich ebenso bekämpft werden wie ein

²⁶ Allgemein zum arianischen Streit vgl. insbes. Hanson (1988); speziell zu Konstantins Eingriffen in die Auseinandersetzung: Wienand (2012), 411–420. Sturz der Kaiserbilder in Alexandria: Eusebios, *vita Const.* III 4; hierzu Cameron/Hall (1999), 258 f.

²⁷ Soziale und kulturelle Faktoren wurden besonders von Frend (1952) zur Erklärung der donatistischen Kirchenspaltung herangezogen; in der heutigen Forschungsdiskussion spielen diese Aspekte eine geringere Rolle. Einen Ausgleich mit dem Staat zu finden, war kein primäres Ziel der Donatisten, auch wenn sie in ihrer Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche immer wieder mit den staatlichen Jurisdiktionsinstanzen kooperiert haben.

körperliches Leiden – in einfachen Fällen mit etwas Pflege, in gravierenden Fällen mit einer Radikalkur. In seinem Schreiben an Areios spricht Konstantin in diesem Sinne von „einer Krankheit, die es wert ist, von Blitzen vernichtet zu werden“.²⁸

Der martialischen Sprache zum Trotz verzichtete Konstantin offenbar bewusst auf ein militärisches Eingreifen. Die massivsten Interventionen stellten Exilierungen von Klerikern dar. Auch wenn Konstantin in seiner Kirchenpolitik faktisch darauf angewiesen war, zu lavieren, so formulierte er das Prinzip einer Intoleranz im Dienste der Kircheneinheit doch stets mit einer Rhetorik, die auf den Eindruck einer kompromisslosen Haltung ausgerichtet war. Besonders deutlich kommt dies in einer weiteren Passage aus seinem Schreiben an Areios zum Tragen. Denn hier hatte Areios den Kaiser offenbar explizit um eine Duldung seines Kultes bzw. seiner Religion ersucht. Konstantin nimmt auf diese Forderung nach einer staatlichen Politik der religiösen Toleranz Bezug und lehnt das Ansinnen rigoros und kategorisch ab: „Ich gebrauche seine eigenen Worte“, so rekapituliert Konstantin zunächst das vorausgegangene Schreiben des Areios: „Wir bitten, wenn der Bischof von Alexandrien bei seiner Meinung bleibt, dass uns die Erlaubnis gegeben wird, nach der Anordnung des Gesetzes Gott die gesetzmäßige und unvermeidliche Gottesverehrung zu leisten’. O furchtsame Frechheit,“ – so nun wieder Konstantin – „die durch den Eifer der Wahrheit widerlegt werden muss! Denn was ihm nach Lust gerade einfällt, das formuliert er in kunstvoll gedrängter Ausdrucksweise. Was sagst Du, widersinniger Mensch? Denkst Du in der Verdorbenheit Deines zerbrochenen Verstandes, Du würdest eine Spaltung aufrichten, die uns angenehm ist?“²⁹

²⁸ Die Zeugnisse zum arianischen Streit sind zusammengestellt bei Opitz (1934); Ergänzungen und deutsche Übersetzungen finden sich bei Brennecke/Heil/Stockhausen (2007). Das Schreiben an Areios: Athanasios, *decr. Nicaen.* 40 = Opitz (1935), 38–43 = Opitz (1934), Urk. 34; das Zitat: § 7 f.: ἰδοὺ δὴ πάλιν αὐτὸς ἰκέτης ἔρχομαι καὶ τοῖς ὄπλοις παμπληθῆς ἰσχύων μάχεσθαι μὲν οὐκ ἐθέλω, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ πεφραγμένος πίστεϊ σέ τε ἰάσασθαι καὶ τοὺς ἄλλους θεραπεύσαι βούλομαι. [...] ὦ τόλμηρ ὑπὸ κεραυνῶν ἀξίως καθαρεθῆναι; Übers. Keil (1995). Die Charakterisierung Konstantins als Philosophenkönig findet sich erstmals in § 7 von Eusebios' Brief an seine Gemeinde über die Synode von Nikaia (Juni 325): Athanasios, *decr. Nicaen.* 33 (= Opitz [1935], 28–31 = Opitz [1934], Urk. 22); vgl. Sokrates, *hist. eccl.* I 8,35–54; Theodoret, *hist. eccl.* I 12,1–18; Anonymos von Kyzikos, *hist. eccl.* II 35,1–18.

²⁹ Athanasios, *decr. Nicaen.* 40,9 = Opitz (1935), 39 = Opitz (1934), Urk. 34,9 f.: Αὐτοῦ γὰρ χρῆσομαι τοῖς ῥήμασι. „δεόμεθα“, φησί, „ἐὰν ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐπιμείηρ γνώμῃς ὁ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ἄδειαν ἡμῖν τοῦ λοιποῦ δοθῆναι κατὰ τὴν τοῦ νόμου διάταξιν τὰς ἐνθέσμους καὶ ἀπαραίτητους θεραπείας τῷ θεῷ ἐπιτελεῖν“. ὦ δεινῆς ἀναιδείας, ἦν σπουδῆ τῆς ἀληθείας ἀπελέγξαι προσήκειν. ὁ γὰρ αὐτῷ καθ' ἡδονὴν ἐτύγγανεν ὄν, τοῦτο τῇ συντομίᾳ τῆς φράσεως ἀπετυπώσατο. τί φῆς ἀποπε; διάστασιν εὐπρόσωπον ἡμῖν τῷ σαθρῷ τῆς κατεαγωγίας σου διανοίας ἐπιτειχίζειν μηχανᾶς καὶ τοὺς ἐπὶ κακῷ σοι προσπλακέντας ἀπολέσαι σπεύδεις; Übers. Keil (1995).

Dies ist für die konstantinische Zeit überhaupt die einzige Stelle in den Schriftzeugnissen zum arianischen Streit, in der die Möglichkeit einer kaiserlichen Politik der Toleranz auch nur in Betracht gezogen wird. Das Ansinnen geht allerdings nicht auf Konstantin zurück, sondern auf Areios, und es wird vom Kaiser unmittelbar und unmissverständlich zurückgewiesen. Auch als Forderung an die Konfliktparteien spielt das Konzept der religiösen Toleranz keine Rolle: Konstantins Bitte um Wiederaufnahme des Areios etwa, gerichtet an Alexander, ist keine Bitte um Duldung, sondern um Anerkennung. Für diese ist einzig entscheidend, dass sich Areios persönlich vor dem Kaiser zum nizänischen Glauben bekannt hatte, das Schisma also – zumindest in der kaiserlichen Ratio – als behoben galt.³⁰

Wie aus Konstantins zweitem Brief an die Synode in Tyrus hervorgeht, verfolgte der Kaiser bis in die Jahre vor seinem Tod hinein in Fragen der Kirchenspaltung weiterhin unzweifelhaft das Prinzip religiöser Intoleranz: In seinem Schreiben führt Konstantin aus, „dass die Feinde des Gesetzes, die unter dem Vorwand des heiligen Namens verschiedenartige und unterschiedliche Gotteslästerungen von sich geben, zerstreut, zerschmettert und ganz und gar vernichtet werden sollen“. Wo der Kaiser seiner ordnungspolitischen Kompetenz in Fragen der innerkirchlichen Einheitsfindung Kontur verlieh, profilierte er sich also konsequent in der Rolle eines intoleranten Herrschers – der sich allerdings zugleich durch sein Engagement und seine Autorität nicht nur als oberste Jurisdiktionsinstanz im römischen Staat, sondern auch als philosophierender *συνθεράπων* persönlich für die Einheitsfindung einsetzt.³¹

³⁰ Konstantins Schreiben an Alexander, das die Aufforderung zur Wiederaufnahme des Areios enthält, wird überliefert bei Anonymos von Kyzikos, *hist. eccl.* III 15,1–5 (= Opitz [1934], Urk. 32).

³¹ Der fragliche Brief an die Synode in Tyros wird überliefert bei Athanasios, *apol. c. Arian.* 86,2–12; das Zitat: 86,12: Ἄλλ' ἐπέιχθητε, καθὰ προείρηται, πρὸς ἡμᾶς σπουδάσατε πάντες ἢ τάχος, πεπεισμένοι, ὡς παντὶ σθένει κατορθῶσαι πειράσομαι, ὅπως ἐν τῷ νόμῳ Θεοῦ ταῦτα ἐξαιρέτως ἀδιάπτωτα φυλάττηται, οἷς οὔτε ψόγος, οὔτε κακοδοξία τις δυνήσεται προσπλακῆναι· διασκεδάσθέντων δηλαδὴ καὶ συντριβέντων ἄρδην, καὶ παντελῶς ἀφανισθέντων τῶν ἐχθρῶν τοῦ νόμου, οἵτινες ἐπὶ προσήματι τοῦ ἁγίου ὀνόματος ποικίλας καὶ διαφόρους βλασφημίας παρέχουσιν; Übers. Keil (1995). Der Begriff *συνθεράπων* erscheint in konstantinischen Schriftzeugnissen, um die Stellung des Kaisers gegenüber den Bischöfen zum Ausdruck zu bringen: In Konstantins „Brief an die Kirchen“, den der Kaiser nach dem Konzil von Nikaia verfasste, bezeichnete er sich selbst mit diesem Begriff (Eusebios, *vita Const.* III 17,2 = Opitz [1934], Urk. 26,2), ebenso in seinem „Brief an die Gemeinde von Nikomedeia“ (Athanasios, *decr. Nicaen.* 41,6 = Opitz [1935], 43 f. = Opitz [1934], Urk. 27,6); zum Begriffsfeld des *θεράπων* vgl. Wienand (2012), 441–444.

IV Restriktive Regulierung: der christliche Kaiser und die paganen Kulte

Ein grundsätzlich anderes Bild ergibt sich mit Blick auf die paganen Kulte – und hier seien alle Formen religiöser Praktiken gemeint, die nicht im weitesten Sinne zur christlichen oder jüdischen Religion gezählt werden können. Denn mit dem Begriff der Intoleranz lässt sich Konstantins Politik gegenüber paganer Kultausübung und Religiosität nicht sinnvoll erfassen. Aus ordnungspolitischen Gründen wurden bestimmte, aus staatlicher Sicht exzesshafte Formen paganer Religiosität reguliert, eingeschränkt oder verboten – etwa wenn *superstitio*, Tempelprostitution, Wahrsagerei oder blutige Gladiatorenkämpfe untersagt wurden. Dabei wurden auch einzelne Kultstätten geschlossen oder unter Umständen sogar öffentlichkeitswirksam zerstört. Hier muss durchaus ein erhöhtes Ordnungs- und Regulierungsbedürfnis attestiert werden, das sich aus der Dynamik der religiösen Transformation der römischen Monarchie heraus erklären lässt. So erstaunt es nicht, dass sich der Großteil der staatlichen Maßnahmen gegen pagane Kultstätten auf den Osten des Reiches konzentrierte: Hier führte die Christianisierung bereits in tetrarchisch-konstantinischer Zeit zu schärferen gesellschaftlichen Verwerfungen als im Westen, wie sich schon an den wesentlich drastischeren Auswirkungen der tetrarchischen Verfolgungswellen zeigt.³²

Die religionspolitischen Maßnahmen gegen einzelne Kulte und Kultstätten haben sich unter Konstantin nie in erkennbarer Weise grundsätzlich gegen pagane Kultpraktiken und nichtchristliche Weltdeutungsmodelle gerichtet. Die Einstellung blutiger Opferhandlungen auf staatlicher Ebene, die in diesem Zusammenhang stets gerne als Indiz für eine grundsätzliche Ablehnung nichtchristlicher Formen von Religiosität und Kultausübung durch Konstantin bemüht wird, scheint sogar eher eine integrative Zielsetzung gehabt zu haben: Opferhandlungen für pagane Gottheiten wurden damit nicht grundsätzlich verboten, vielmehr wurde Repräsentanten des Staates die Durchführung von Tieropfern untersagt; auf der Ebene des Herrscherkultes konnte so ein religiös vieldeutiger Kult geschaffen werden, der jedenfalls keinen dezidiert antipaganen Charakter aufwies und mit dem sich zugleich kooperationsbereite Christen arrangieren konnten. Dass Konstantin offenbar auf unterschiedlichen Ebenen Anreize auch für eine

³² S. hierzu oben die Ausführungen zu Barnes' Deutung der religionspolitischen Entwicklung unter Konstantin bei Anm. 19 f.

Christianisierung städtischer Kulturen ‚von unten‘ gesetzt hat, steht dieser Deutung nicht im Wege.³³

Auch einzelne spektakuläre Maßnahmen gegen pagane Philosophen – wie die Hinrichtung des Sopater oder das Verbot von Porphyrios' Werk *Contra Christianos* – sind keine Symptome der Intoleranz gegen das Pagane schlechthin, es handelt sich vielmehr um jeweils eigenlogische Einzelmaßnahmen im Dienste der öffentlichen Ordnung: Sopater geriet das vermeintliche oder faktische Subversionspotenzial einer Philosophie zum Verhängnis, die als Theurgie und Magie wahrgenommen wurde. Porphyrios' *Contra Christianos* wiederum stellte in konstantinischer Zeit den vielleicht wirkungsvollsten intellektuellen Katalysator einer grundsätzlichen Ablehnung der christlichen Religion dar – noch Augustin sah in dem Neuplatoniker nicht nur einen *homo callidus*, sondern auch den *Christianis inimicissimus*. Im religionspolitischen Fahrwasser der jungen christlichen Monarchie, die in Richtung einer gesellschaftlichen Entspannung gelenkt werden sollte, konnten konfliktverschärfende Hindernisse wie der Traktat des Porphyrios nicht bestehen bleiben.³⁴

Konstantin hat zweifellos ein rechtliches und politisches Umfeld geschaffen, das staatlich legitimierte Formen christlicher Religionsausübung in zunehmendem Maße (und speziell in Gebieten mit hohem Christianisierungsgrad) gegenüber anderen Religionen privilegierte und im Gegenzug nichtchristliche Kultausübung in immer stärkerem Maße regulierte und restringierte. Eine Politik der Intoleranz gegen pagane Religiosität aber ging daraus nicht hervor. Allerdings scheinen in zunehmendem Maße von christlicher Seite aus entsprechende Forderungen an den Kaiser herangetragen worden zu sein. Jedenfalls hielt es Konstantin nach 324 (und speziell im Osten) für nötig, öffentlich (und interessanterweise nicht nur gegenüber christlichen Adressaten) eine Ablehnung der paganen Religiosität zum Ausdruck zu bringen, zugleich aber auch einen grundsätzlichen Verzicht auf Zwangsmaßnahmen zu begründen, wo sie nicht durch vorrangige ordnungspolitische Gründe erforderlich wurden. Anders formuliert: Konstantin hielt es nach 324 für nötig, eine Politik der Toleranz gegenüber traditionellen religiösen Praktiken und Überzeugungen zu skizzieren. Maßgeblich zum Ver-

³³ Zur Entwicklung des Opfers unter Konstantin vgl. Girardet (2006), 128 f.; Girardet (2010), 156 f.; zur christlichen Ablehnung blutiger Opferhandlungen vgl. Ullucci (2012); zur integrativen Stoßrichtung dieser Maßnahmen: Wienand (2012), 319–335.

³⁴ Die Sopatros-Biografie in Eunapios' *Vitae Sophistarum* ist das wichtigste Zeugnis zum wechselhaften Verhältnis von christlichem Kaiser und paganem Philosoph; einen ausführlichen Kommentar bietet Becker (2013), 252–261, dort auch weitere Literaturverweise. Augustins Einschätzung des Porphyrios findet sich in *civ.* XIX 23. Zur Rekonstruktion, zum Kontext und zur politischen Brisanz von Porphyrios' *Contra Christianos*: Barnes (1994); Digeres (1998).

ständnis dieser Politik ist Konstantins Brief an die Bewohner der östlichen Eparchien. Anhänger paganer Kulte werden hier unter anderem als Irrende bezeichnet, ihre Kultstätten als „Lügentempel“. Die Abwertung der paganen Religiosität ist aber bei Weitem nicht so scharf formuliert, wie sie gegenüber Schismatikern und Häretikern in Anschlag gebracht wird – und im Kern wird eine Duldung paganer Religiosität durch Christen eingefordert.³⁵

Den christlichen Forderungen nach einer staatlichen Politik der Intoleranz gegenüber paganen Kulturen konnte der Kaiser also offenbar durch die Begründung einer letztlich wenig ambitionierten staatlichen Politik der Toleranz nachkommen, ohne damit zugleich die rechtliche Stellung derjenigen Partei, die dadurch zum Gegenstand der staatlich verordneten Duldung wurde, grundsätzlich ändern zu müssen. Damit blieb auf der Ebene der kaiserlichen Religionspolitik gegenüber paganen Kulturen letztlich fast alles beim Alten: Über symbolische Einzelmaßnahmen gegen bestimmte Praktiken bzw. Kultorte und restriktive Reglementierungen paganer Religionsausübung hinaus wurde die Forderung nach Repression nur insoweit erfüllt, als der Kaiser eine Ablehnung paganer Religiosität öffentlich zum Ausdruck brachte. Dass dieser Ablehnung keine Taten von staatlicher Seite folgen mussten und von christlicher Seite folgen durften, wurde durch die Duldungskomponente der neuen religionspolitischen Leitlinie sichergestellt. Ausgerechnet mit einer Politik der Toleranz gegenüber Anhängern paganer Kulte konnte Konstantin so den Christen entgegenkommen, sich zugleich aber auch gegen weitergehende Forderungen abschirmen und im Sinne der öffentlichen Ordnung klar gegen jede weitere Konfrontation vorgehen.³⁶

35 Konstantins Brief an die Bewohner der östlichen Eparchien (auch als „Lehrschreiben über die Toleranz“ bekannt): Eusebios, *vita Const.* II 48–60. Der entscheidende Absatz 57,2: τοὺς δ' εὖ φρονοῦντας πεπεῖσθαι χρῆ, ὡς οὗτοι μόνοι ἀγίως καὶ καθαρῶς βιώσονται, οὓς αὐτὸς καλεῖς ἐπαναπαύεσθαι τοῖς σοῖς ἀγίοις νόμοις. οἱ δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκοντες ἐχόντων βουλόμενοι τὰ τῆς ψευδολογίας τεμένη· ἡμεῖς ἔχομεν τὸν φαιδρότατον τῆς σῆς ἀληθείας οἶκον, ὄνπερ κατὰ φύσιν δέδωκας („Diejenigen aber, die vernünftig denken, sollen überzeugt davon sein, dass nur die heilig und rein leben werden, die du selbst rufst, bei deinen heiligen Gesetzen zu bleiben. Die sich selbst diesen Gesetzen entziehen, sollen – weil sie es wollen – ihre Lügentempel behalten. Wir haben das glänzende Haus deiner Wahrheit, das du uns in der Natur gegeben hast“; Übers. Keil [1995]).

36 Drake (1996), 20 schreibt korrekt: „at least one purpose was to put an end to assaults on the temples by over-zealous Christians“; vgl. ebd., 21: „Constantine was making it known that he did not support, and would not sanction, militant attacks on pagan worship [...] he gave a moral gloss to a policy of toleration by exploiting the Christian message of peace“.

V Polemische Einhegung: das Judentum im christlichen Imperium

Abschließend soll noch ein Blick auf den Umgang der entstehenden christlichen Monarchie mit der jüdischen Religion geworfen werden. Einschränkungen der Religionsausübung gab es für Juden im römischen Imperium immer, das Judentum wurde aber nicht als solches grundsätzlich unterdrückt. Konstantins Religionspolitik schließt hier direkt an, durch die Christianisierung der römischen Monarchie gewinnt das Verhältnis von Judentum und römischem Staat zugleich aber auch eine neue Dynamik: Den Status der jüdischen Religion als *religio licita* hat Konstantin nie grundsätzlich in Frage gestellt, die Einschränkungen wurden jedoch punktuell verschärft, vor allem aber trat nun eine strikte Abgrenzung von der christlichen Religion sowie auf staatlicher Seite eine christlich motivierte Polemik hinzu.³⁷

Rechtlich-administrative Fragen zur jüdischen Religions- und Kulturausübung sowie zum sozialen Status von Juden allgemein wie jüdischen Kultspezialisten im Speziellen hat Konstantin auf reichlich konservative Weise behandelt. Sofern nicht die Beziehung des Judentums zum Christentum tangiert ist, lassen die konkreten religionspolitischen Maßnahmen (dies sind v. a. Regelungen zur Immunität der jüdischen Geistlichkeit) keine grundsätzlichen Vorbehalte gegen das Judentum erkennen. Fraglich ist damit, ob hier überhaupt von einer Politik der Toleranz gesprochen werden kann oder ob wir nicht eher von einer Anerkennung innerhalb des traditionell engen rechtlichen Korsetts ausgehen müssen.³⁸

³⁷ Die teils mit massiver Gewalt ausgetragenen Konflikte zwischen der Staatsmacht und jüdischen Gruppierungen (v. a. im Zuge des „Jüdischen Krieges“ und des so genannten Bar-Kochba-Aufstands) wurden von römischer Seite als primär ordnungspolitisch relevante Konflikte mit staatsfeindlichen Akteuren innerhalb des Judentums aufgefasst und nicht als grundsätzlicher Konflikt zwischen jüdischer Religion und römischer Monarchie, auch wenn diese Konflikte negative Auswirkungen auf die Möglichkeiten jüdischer Religionsausübung innerhalb des römischen Imperiums hatten. Zum Judentum im römischen Staat vgl. insbes. Grant (1973); Linder (1987); Feldman (1993); Noethlichs (1996).

³⁸ Die fraglichen konstantinischen Verordnungen: *Cod. Theod.* XVI 8,3 (321 n. Chr.: *lex generalis* zur Frage der Kurialverpflichtungen von Juden); XVI 8,2 (330 n. Chr.: Befreiung jüdischer Patriarchen und Presbyter von *munera personalia et civilia*); XVI 8,4 (331 n. Chr.: Befreiung des Leitungspersonals jüdischer Synagogen von *munera corporalia*) (allgemein zur Handhabung öffentlicher *munera* unter Konstantin: Dillon [2012], 174–180). In keinem dieser Gesetzestexte lässt sich eine Ablehnung oder auch nur eine Abwertung des Judentums greifen. Der Begriff *secta* in XVI 8,2 kann durchaus als neutraler Rechtsterminus verstanden werden.

Eine Tendenz zur grundlegenden Neufassung der Beziehungen zwischen Judentum und römischem Staat ist unter Konstantin nur dort erkennbar, wo Fragen des jüdisch-christlichen Verhältnisses betroffen sind: Hier ist eine klare Abgrenzung der Religionen zu Ungunsten des Judentums erkennbar. Die fraglichen Regelungen stammen sämtlich aus der Zeit der konstantinischen Alleinherrschaft. Sie greifen in den religionspolitisch sensiblen Bereich jüdischer Mission und jüdisch-christlicher Sozial- wie Rechtsverhältnisse ein: Konversion vom Judentum zum Christentum wird rechtlich geschützt, Konversion nichtjüdischer Sklaven und christlicher Frauen zum Judentum wird verboten. Die rechtliche Abgrenzung des Judentums wird mit teils harschen Strafen sichergestellt: Bei Verhinderung der Konversion zum Christentum wie für die (Zwangs-)Konversion nichtjüdischer Sklaven und christlicher Frauen zum Judentum griff unter Umständen die Todesstrafe. In den fraglichen Gesetzestexten sind einige Wendungen zur Beschreibung der jüdischen Religion pejorativ gefärbt, in weiten Teilen aber sind die Verordnungen in neutraler Rechtsdiktion formuliert.³⁹

Die überlieferten Zeugnisse zeigen deutlich, dass eine grundsätzliche Ablehnung des Judentums primär gegenüber *christlichen* Adressaten zum Ausdruck gebracht werden sollte, ohne dass daraus konkrete Konsequenzen für die rechtliche Stellung der Juden folgen mussten. Besonders deutlich zeigt sich dies in Konstantins Brief an die Kirchen über die Osterfrage. Die Juden werden hier in drastischen Worten als „Herren- und Vatermörder“ geschmäht, „die ihre eigenen Hände durch gottlosen Irrtum verunreinigt [haben] und darum zu Recht als Verbrecher mit Blindheit geschlagen sind“. „Nichts sei uns gemein mit dem feindlichen Volk der Juden!“, ruft Konstantin den christlichen Empfängern seines Schreibens zu. Die einzige unmittelbare Auswirkung für die Juden bestand hier aber letztlich darin, dass sich die Christen auf einen anderen Termin für das Osterfest einigten. Ein generelles Verbot des Judentums oder gar ein aktives Vorgehen gegen die Religion war offenbar weder ordnungspolitisch nötig, noch gesellschaftlich sinnvoll, noch überhaupt ohne weiteres realisierbar. Der christlich inspirierten rhetorischen Aufrüstung gegenüber dem Judentum steht auf der Ebene staatlicher Handlungslogik damit ein weitgehendes Festhalten an den etablierten Strukturen und Interaktionsmustern entgegen. Wo rechtliche Neuerungen greifbar sind, scheinen sie auf eine Einhegung des Judentums zu Gunsten

³⁹ Die Gesetze: *Cod. Theod.* XVI 8,1; 8,6; 9,2 (wohl alle aus dem Jahr 329; vgl. hierzu Rougé/Delmaire 2005, 486–488), XVI 8,5 (335/336 n. Chr.), XVI 9,1 (335/336 n. Chr.); *Const. Sirmond.* 4 (335/336 n. Chr.). Pejorative Wendungen: *Cod. Theod.* XVI 8,1: *feralis secta, nefaria secta*; XVI 8,5: *contumelia*; XVI 8,6: *turpitude, flagitium*; *Const. Sirmond.* 4: *contumelia*. Die Angabe bei Eusebios, *vita Const.* IV 27, kein Christ habe mehr Sklave eines Juden sein dürfen, ist wohl eine intentionale Fehldeutung von *Cod. Theod.* XVI 9,2.

der christlichen Religion hinauszulaufen. Dass die (maßgeblich durch die Christianisierung der römischen Monarchie bedingte) Verschärfung der staatlichen Polemik gegen Juden letztlich zur Verbreitung und Verstärkung des Antijudaismus beitrug, steht auf einem anderen Blatt.⁴⁰

VI Ergebnisse

Die Ratio kaiserlichen Handelns zielte bei Konstantin wie bei jedem Kaiser vor ihm auf die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und die Stabilität des politischen Systems ab. Die Integration des Christentums in die politisch-administrative Architektur der römischen Monarchie erzwang allerdings gewisse Adaptionen der kaiserlichen Interaktions- und Kommunikationsstrategien. In diesem Zusammenhang wird für den Staat in einem zuvor ungeahnten Maße die Frage nach religiöser Intoleranz bzw. religiöser Toleranz relevant, und zwar sowohl auf der Ebene der Handlungslogik wie im Feld des politischen Diskurses. Beides zeigt sich erstmals im Zuge des Donatistenstreits, und zwar maßgeblich bedingt durch den Umstand, dass die Anerkennung des Christentums von staatlicher Seite aus nicht anders gedacht werden konnte als im Sinne einer Integration seiner Ordnungsstrukturen in das politisch-gesellschaftliche Gesamtsystem. Öffentliche Ordnung und innerkirchliche Einheit ließen sich damit konzeptionell wie strukturell nicht mehr trennen: Dies ist der entscheidende Grund dafür, dass die Option einer Duldung schismatischer Bewegungen von staatlicher Seite aus grundsätzlich nicht bestand und Häresien nur geduldet wurden, wenn ihre Bekämpfung nicht möglich war oder ordnungspolitisch unnötig erschien. Damit aber zeigt sich deutlich: Religiöse Toleranz ist nicht das Gegenteil religiöser Intoleranz, sondern deren pragmatische Degenerationsform.

Handlungspraktisch waren religiöse Intoleranz wie religiöse Toleranz letztlich gleichermaßen auf dasselbe Ziel ausgerichtet: Ruhe und Ordnung. Erhebliche soziopolitische und sozioökonomische Folgekosten ließen sich in der frühen Phase der Transformation von einer paganen zu einer christlichen Monarchie

⁴⁰ Konstantins Brief an die Kirchen über die Osterfrage ist überliefert bei Eusebios, *vita Const.* III 17–20 (= Opitz [1934], Urk. 26); die zitierten Passagen finden sich in *vita Const.* III 18,2–4 (= Urk. 26,3 f.): καὶ πρῶτον μὲν ἀνάξιον ἔδοξεν εἶναι τὴν ἀγιωτάτην ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἐπομένους συνηθείᾳ πληροῦν, οἱ τὰς ἑαυτῶν χεῖρας ἀθεμίτῳ πλημμελήματι χράναντες εἰκότως τὰς ψυχὰς οἱ μαροὶ τυφλώττουσιν. [...] μηδὲν τοῖνυν ἔστω ἡμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου. [...] τί δὲ φρονεῖν ὀρθὸν ἐκείνοι δυνήσονται, οἱ μετὰ τὴν κυριοκτονίαν τε καὶ πατροκτονίαν ἐκείνην ἐκστάντες τῶν φρενῶν ἄγονται οὐ λογισμῷ τινι, ἀλλ' ὀρμῇ ἀκατασέτῳ, ὅπῃ δ' ἂν αὐτοὺς ἡ ἔμφυτος αὐτῶν ἀπάγη μανία; Übers. Keil (1995).

weder durch religiöse Toleranz noch durch religiöse Intoleranz vermeiden. Wo sich religiöse Toleranz im politischen Diskurs greifen lässt, zeigt sich allerdings, dass sie für den Kaiser in wesentlich höherem Maße erklärungsbedürftig war als Anerkennung einerseits oder religiöse Intoleranz andererseits. Religiöse Toleranz eignete sich nur bedingt dazu, die Rolle des christlichen Kaisers positiv zu konnotieren. Vielmehr wurde Intoleranz gegenüber christlichen Abweichlern zum eigentlichen religiösen Profilierungsfeld in einer durch die grundsätzliche Anerkennung des Christentums doch signifikant veränderten politischen Arena. Speziell in der Begegnung mit christlichen Kommunikationspartnern hat sich Konstantin fast durchgehend als intoleranter Kaiser stilisiert und damit seine Entschlossenheit, Glaubensstärke und religiöse Kompetenz unter Beweis gestellt. Wo aber religiöse Toleranz als politisches Argument erscheint, zielt sie nicht primär darauf ab, Konstantin als toleranten Herrscher zu stilisieren, sondern einen Ausgleich herbeizuführen: Religiöse Toleranz erlaubte es dem Kaiser, seine Ablehnung gegenüber religiösen Aberrationen zum Ausdruck zu bringen, zugleich aber auf eine direkte Intervention zu verzichten und den Konflikt zu beruhigen. Greifbar ist dies speziell gegenüber einzelnen Häresien, gegenüber der jüdischen Religion und gegenüber paganen Kulte, wobei sich freilich jeweils ganz eigene Handlungs- und Diskurslogiken feststellen lassen. Konstantin eine tolerante Haltung im aufklärerischen Sinne zuschreiben zu wollen, hieße ohnehin, einen konzeptionellen Anachronismus zu begehen. Es lag aber offenbar auch in keinem anderen Verständnis des Toleranzkonzeptes im Interesse des ersten christlichen Kaisers, als toleranter Herrscher verstanden zu werden.

Speziell die innerchristlichen Konflikte zeigen, dass Konstantin die Möglichkeiten überschätzt hat, durch eine Politik der Intoleranz gepaart mit der Förderung eines staatlich legitimierten und normierten Christentums zu einer kirchlichen Einheit zu finden; zugleich hat er die Bindewirkung unterschätzt, die in einer christlichen Gemeinde durch äußeren Druck entstehen kann. Eine dramatische Gefährdung der konstantinischen Herrschaft hat sich daraus allerdings nie ergeben: Trotz der tiefgreifenden Transformationsprozesse, die aus der Christianisierung der römischen Monarchie für die politische Ordnung resultierten, muss die Herrschaft Konstantins doch zweifellos zu den stabileren römischen Regierungen gezählt werden.

Auf eine ausgleichende Politik des Konsenses, wie Drake sie rekonstruiert, lässt sich dies allerdings kaum zurückführen: Der stabile *middle ground* eines verlässlichen, staatstragenden Christentums war schlicht zu schmal. Die kaiserliche Politik der Toleranz wie vor allem auch die kaiserliche Politik der Intoleranz scheinen dennoch das Ihre dazu beigetragen zu haben, religiöse Spannungen und sozialen Druck abzubauen: Konstantin hat sich durch seine intensiven persönlichen Interventionen selbst zu einer christlichen Identitätsfigur gemacht, deren

zentraler Stellenwert (vor allem für die innerchristlichen Konflikte) sich primär daraus ergab, dass er als römischer Kaiser über eine übergeordnete Jurisdiktionskompetenz, über die nötigen Zwangsmittel und eine grundsätzlich konkurrenzlos breite Palette an Handlungsoptionen verfügte. Indem Konstantin mit seiner teils situationsspezifischen, teils konsequenten Politik der Intoleranz bzw. Toleranz scheinbar (oder: vorgeblich) seine eigene innere Haltung zum Maßstab der Religionspolitik erhob, stellte er seine Rolle als christlicher Kaiser quasi wie einen Blitzableiter für die Projektionen, Forderungen und Hoffnungen seiner Untertanen zur Verfügung. Dass ihm der arianische Streit nicht ähnlich katastrophal entglitt wie der Donatistenstreit, mag ein Indiz dafür sein, dass dieses bemerkenswerte Engagement des ersten christlichen Kaisers nicht gänzlich vergebens war.

Literatur

- Alexander (1994): James S. Alexander, Art. „Novatian/Novatianer“, *TRE*, Bd. 24, Berlin, 678–682.
- Alföldi (1948): Andreas Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford.
- Barnes (1981): Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA).
- Barnes (1994): Timothy D. Barnes, „Scholarship or Propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 53–65.
- Barnes (2002): Timothy D. Barnes, „From Toleration to Repression: The Evolution of Constantine’s Religious Policies“, in: *Scripta Classica Israelica* 21, 189–207.
- Barnes (2011): Timothy D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power in the Later Roman Empire*, Chichester.
- Becker (2013): Matthias Becker, *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart.
- Brennecke/Heil/Stockhausen (2007): Hanns Christof Brennecke, Uta Heil u. Annette von Stockhausen (Hgg.), *Athanasius Werke*, Bd. 3/1: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin.
- Brox (1986): Norbert Brox, „Häresie“, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 13, 248–297.
- Burckhardt (2013): Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantin’s des Großen* [1853] (Jacob Burckhardt Werke, Kritische Gesamtausgabe; Bd. 1), München.
- Cameron/Hall (1999): Averil Cameron u. Stuart G. Hall (Hgg.), *Eusebius: Life of Constantine*, Oxford.
- Camplani (2012): Alberto Camplani, Art. „Meletianer“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 24, Stuttgart, 629–638.
- De Decker (1968): Daniel De Decker, „La politique religieuse de Maxence“, *Byzantion* 38, 472–562.
- Delattre (1908): Alfred-Louis Delattre, „La Basilica majorum (puits rempli de squelettes)“, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 52, 59–69.

- Digese (1998): Elizabeth DePalma Digese, „Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration“, *Journal of Roman Studies* 88, 129–146.
- Dillon (2012): John Dillon, *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, Ann Arbor.
- Dolbeau (1992): François Dolbeau, „La *Passio sancti Donati* (BHL 2303 b). Une tentative d'édition critique“, in: Pontificio istituto di archeologia cristiana (Hg.), *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Rom, 251–267.
- Dörries (1966): Hermann Dörries, *Wort und Stunde*, Bd. 1: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen.
- Drake (1996): Harold A. Drake, „Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance“, *Past and Present. A Journal of Historical Studies* 153, 3–36.
- Drake (2000): Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore.
- Du Pin (1700): Ludovici Ellies Du Pin, *Sancti Optati Afri, Milevitani episcopi, De schismate Donatistarum libri septem*, Paris.
- Ennabli (1982): Liliane Ennabli, *Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage*, Bd. 2: *La basilique de Mcidfa*, Paris.
- Feldman (1993): Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton.
- Forst (2000): Rainer Forst, *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt.
- Forst (2003): Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt.
- Forst (2006): Rainer Forst, „Toleranz und Anerkennung“, in: Christian Augustin, Johannes Wienand u. Christiane Winkler (Hgg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, Wiesbaden, 78–83.
- Frend (1952): William H. C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford.
- Garnsey (1984): Peter Garnsey, „Religious Toleration in Classical Antiquity“, in: William J. Sheils (Hg.), *Persecution and Toleration* (Studies in Church History 21), Oxford, 1–27.
- Girardet (1975): Klaus Martin Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346)*, Bonn.
- Girardet (2006): Klaus Martin Girardet, *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt.
- Girardet (2009): Klaus Martin Girardet, *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike*, Bonn.
- Girardet (2010): Klaus Martin Girardet, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin.
- Grant (1973): Michael Grant, *The Jews in the Roman World*, London.
- Grasmück (1964): Ernst Ludwig Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn.
- Hall (1986): Stuart G. Hall, „The Sects under Constantine“, in: William J. Sheils u. Diana Wood (Hgg.), *Voluntary Religion*, Oxford, 1–13.
- Hall (1991): Stuart G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, London.

- Hanson (1988): Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh.
- Keil (1995): Volkmar Keil, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen*, 2. Auflage, Darmstadt.
- Kraft (1955): Heinz Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen.
- Kriegbaum (1986a): Bernhard Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck.
- Kriegbaum (1986b), Bernhard Kriegbaum, Art. „Caecilianus Carthaginensis episcopus“, *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, Basel, 686–688.
- Lamirande (1965): Émilien Lamirande, „Supplique des donatistes et capitulation de Constantin“, in: Guy Finaert u. Émilien Lamirande (Hgg.), *Œuvres de Saint Augustin*, Bd. 32: *Quatrième série: Traités anti-Donatistes (Bd. 5)*, Paris, 734.
- Lenski (2016): Noel Lenski, „Constantine and the Donatists: Exploring the Limits of Religious Toleration“, in: Martin Wallraff (Hg.), *Religiöse Toleranz. 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Berlin, 101–139.
- Lietzmann (1961): Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 3. Auflage, Bd. 3: *Die Reichskirche bis zum Tode Julians*, Berlin.
- Linder (1987): Amnon Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit.
- Maier (1987): Jean-Louis Maier, *Le dossier du Donatisme*, Bd. 1: *Des origines à la mort de Constance II (303–361)*, Berlin.
- Maier (1989): Jean-Louis Maier, *Le dossier du Donatisme*, Bd. 2: *De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361–750)*, Berlin.
- Mandouze (1982): André Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Bd. 1: *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533)*, Paris.
- Martroye (1914): François Martroye, „La répression du Donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique“, *Mémoires de la Société des Antiquaires de France* 73, 23–140.
- Monceaux (1912): Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*, Bd. 4: *Le donatisme*, Paris.
- Monceaux (1920): Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion Arabe*, Bd. 5: *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris.
- Noethlichs (1971): Karl-Leo Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln.
- Noethlichs (1996): Karl-Leo Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt.
- Norderval (1995): Øyving Norderval, „Kaiser Konstantins Edikt gegen die Häretiker und Schismatiker (Vita Constantini III, 64–65)“, *Symbolae Osloenses* 70, 95–115.
- Opitz (1934): Hans-Georg Opitz (Hg.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin.
- Opitz (1935): Hans-Georg Opitz (Hg.), *Athanasius Werke*, Bd. 2/1: *Die Apologien, 1. De decretis Nicaenae synodi*, Berlin.
- Rosen (2011): Klaus Rosen, *Constantin der Große, die Christen und der Donatistenstreit 312–314. Eine Untersuchung zu Optatus von Mileve, Appendix V, und zum Verhältnis von Staat und Kirche im 4. Jahrhundert*, Paderborn.

- Rougé/Delmaire (2005): Jean Rougé u. Roland Delmaire (Hgg.), *Les lois religieuses des empereurs Romains de Constantin à Théodose II (312–438)*, Bd. 1: *Code Théodosien livre XVI*, Paris.
- Schäferdiek (1989): Knut Schäferdiek, „Der *Sermo de passione sanctorum Donati et Aduocati* als donatistisches Selbstzeugnis“, in: Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert u. Knut Schäferdiek (Hgg.), *Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, 175–198.
- Schmidt-Hofner (2016): Sebastian Schmidt-Hofner, „Toleranz braucht Rechtfertigung. Zur Funktion des Mailänder Edikts und verwandter Texte des früheren 4. Jh. n. Chr.“, in: Martin Wallraff (Hg.), *Religiöse Toleranz. 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Berlin, 159–192.
- Schwarte (1994): Karl-Heinz Schwarte, „Diokletians Christengesetz“, in: Rosmarie Günther u. Stefan Rebenich (Hgg.), *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften*, Paderborn, 203–240.
- Shaw (2011): Brent D. Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge.
- Soden (1913): Hans von Soden (Hg.), *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Bonn.
- Ste. Croix (1954): Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, „Aspects of the ‚Great‘ Persecution“, *Harvard Theological Review* 47, 75–109.
- Stevenson (2009): Paul Stevenson, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London.
- Tilley (1996): Maureen A. Tilley, *Donatist Martyr Stories. The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool.
- Ullucci (2012): Daniel C. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, Oxford.
- Wienand (2012): Johannes Wienand, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I.*, Berlin.