

## Eusebs Rezeption der Apostelgeschichte in der *Vita Constantini*

ANDREAS MÜLLER

Christliche Historiographie im ersten und im vierten nachchristlichen Jahrhundert zu vergleichen, ist ein gewagtes Unternehmen. Dennoch ist mir im Rahmen des vorliegenden Bandes die Aufgabe gestellt worden, genau dies zu versuchen. Angesichts dieser Vorgabe habe ich mich entschieden, mich zumindest auf eine aus heutiger Sicht bedeutsame Schrift des 4. Jahrhunderts zu konzentrieren und diese mit der neutestamentlichen Apostelgeschichte in Beziehung setzen, nämlich die um 337–339 n. Chr. verfasste *Vita Constantini* des Euseb von Caesarea.<sup>1</sup> Euseb kann nicht nur als *der* prägende christliche Historiograph, ja sogar als der „Vater der Kirchengeschichtsschreibung“ überhaupt gelten.<sup>2</sup> Schon deswegen ist seine Literatur mit der Apostelgeschichte in Beziehung zu setzen durchaus reizvoll. Die *Vita Constantini* stellt vielmehr auch einen Protagonisten besonders in den Vordergrund und ist dadurch der Apostelgeschichte mit deren zunehmender Fokussierung auf Paulus als bedeutendem Akteur im frühen Christentum zumindest entfernt vergleichbar. Nichtsdestotrotz ergeben sich zahlreiche Schwierigkeiten bei einem Vergleich, die allein durch die veränderte Situation des Christentums bedingt sind. Auf den ersten Blick unterscheidet sich die Abhandlung über den ‚ersten christlichen Kaiser‘ von der Darstellung eines von vielen Seiten verfolgten oder zumindest bedrängten „Apostels“. Es ist daher nach Punkten zu suchen, die trotz der unterschiedlichen Rahmensituation auf Interrelationen zwischen den beiden Geschichtswerken hinweisen, ja diese womöglich sogar näher aneinander binden, als zunächst zu erwarten wäre.

Die Untersuchung der Beziehungen zwischen dem lukanischen und dem eusebianischen Werk wird sich in drei Schritte gliedern. Zu-

---

1 Zur Echtheit der *Vita Constantini* vgl. ausführlich bereits F. Vittinghoff, „Eusebius als Verfasser der *Vita Constantini*“, *RhM* 96 (1953) 330–373.

2 So der Buchtitel der exzellenten Euseb-Biographie von F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte* (Berlin 1991). Zur christlichen Historiographie im 4. Jh. allgemein vgl. id., „Historiography in the Age of Constantine“, in G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: fourth to Sixth Century A.D.* (Leiden 2003) 3–41.

nächst ist der Frage nachzugehen, wie gut Euseb die Apostelgeschichte überhaupt gekannt hat. Dazu sollen einige Stellen paradigmatisch aufgeführt werden, die Eusebs intensive Kenntnis der Apostelgeschichte bzw. vor allem ihres Verfassers illustrieren. In einem zweiten Schritt wird zu fragen sein, ob wir von einer vergleichbaren historiographischen Methodik des Lukas und des Euseb ausgehen können. In einem dritten Schritt wird es schließlich um den Nachweis gehen, dass Euseb Konstantin in direkte Korrelation zu den Aposteln gesetzt und dadurch eine enge Verbindung zwischen seinem Werk und der Apostelgeschichte hergestellt hat.

Kommen wir aber zunächst zu der direkten Behandlung des Verfassers der Apostelgeschichte im eusebianischen Geschichtswerk. Dadurch wird deutlich werden, dass sich Euseb durchaus historiographisch an der Apostelgeschichte orientieren konnte.

### 1. Lukas und „seine“ Apostelgeschichte im eusebianischen Geschichtswerk

Bevor wir zu Zitaten der Apostelgeschichte in der *Vita Constantini* kommen, lohnt zunächst ein Blick auf den Rückgriff Eusebs auf Lukas überhaupt. Dabei möchte ich mich auf die zahlreichen Stellen der *Kirchengeschichte* konzentrieren, in denen sich Euseb mit Lukas als frühchristlichem Autor beschäftigt.<sup>3</sup> So stellt er den aus Antiochien stammenden Arzt Lukas<sup>4</sup> nicht nur als Autor der Apostelgeschichte dar,<sup>5</sup> sondern sieht ihn nach 2 Tim 4,11 auch häufig in Gesellschaft mit Paulus.<sup>6</sup> Dabei geht es Euseb darum, Lukas als Augenzeugen für die paulinische Missionspraxis zu charakterisieren. Lukas habe bis zu seinem Zusammensein mit Paulus in Rom berichtet – beim ersten Verhör desselben sei er

3 Zu Lukas als Verfasser des Evangeliums äußert sich Euseb u.a. in *h.e.* I 7, wo er die (scheinbaren) Widersprüche in den Geschlechterregistern Jesu in Mt 1,1–16 und Lk 3,23–28 aufarbeitet (vgl. ein ähnliches Vorgehen bereits bei Sextus Iulius Africanus, das Euseb, *h.e.* VI 31,3, thematisiert). Euseb äußert auch die Meinung, dass Lukas den Hebräerbrief des Paulus aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt habe, präferiert aber die Position, dass diese Übersetzung durch Klemens von Rom durchgeführt worden sei, vgl. Euseb, *h.e.* III 38,2. In *h.e.* VI 14,2 wird die Annahme lukanischer Übersetzertätigkeit beim Hebräerbrief Klemens von Alexandrien zugewiesen. Origenes hat nach Euseb, *h.e.* VI 25,14, sogar Lukas (oder Klemens von Rom) als Verfasser des Hebräerbriefes angenommen, wenn dieser Brief auch den Gedanken nach auf Paulus zurückginge.

4 Vgl. Euseb, *h.e.* III 4,6.

5 Vgl. Euseb, *h.e.* I 5,3 (Zitat von Act 5,37); II 8,2 unter Hinweis auf Act 11,28; II 11,1 unter Verweis auf Act 5,34–36; II 22; III 4; III 31,5 (zu Act 21,8f.); VI 25,14 (in einem Referat des Origenes).

6 Vgl. bes. Euseb, *h.e.* II 22, 6f.; III 4,6.

nach 2 Tim 4,16 nicht mehr dabei gewesen. Deswegen schließe die Apostelgeschichte auch vor den Verhören ab.<sup>7</sup> In der Apostelgeschichte habe Lukas jedenfalls nicht mehr nur wie im Evangelium<sup>8</sup> von den ersten Augenzeugen Gehörtes beschrieben (vgl. Lk 1,2), sondern selbst miterlebte Ereignisse geschildert.<sup>9</sup> Er verkehrte nicht nur viel mit Paulus, sondern auch mit den übrigen Aposteln und erlernte von ihnen die „Seelenheilkunde“.<sup>10</sup>

Euseb weist einerseits nicht nur generell auf Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte hin. Er zitiert dieselbe andererseits auch an zahlreichen Stellen. Ein Blick in die Kirchengeschichte macht deutlich, wie stark sich Euseb von der Apostelgeschichte inhaltlich hat beeinflussen lassen.<sup>11</sup>

In der *Vita Constantini* liegt nur ein direktes Zitat aus der Apostelgeschichte vor. Dort vergleicht Euseb die Konzilsteilnehmer in Nikaia mit der Apostelschar, die er mit Worten aus Act 2,5.9–11 als „gottesfürchtige Männer“ „aus jedem Volk unter dem Himmel“ charakterisiert.<sup>12</sup>

Andere von den Herausgebern und Übersetzern der *Vita Constantini* festgestellte Interdependenzen sind hingegen nicht ganz so eindeutig. Fraglich ist z.B., ob der von Friedhelm Winkelmann beobachtete Rückgriff Eusebs bei der Beschreibung des Licinius als furchtbares Tier, das „sich windet und vor Wut und Drohungen gegen Gott schnaubt“,<sup>13</sup> wirklich nach der Beschreibung des Saulus vor seiner Bekehrung in Act 9,1 gestaltet ist. Trotz der seltenen Wortkombination muss Euseb sich hier nicht der Formulierung in der Apostelgeschichte bedient haben. Inhaltlich könnte er sich hingegen bei seiner Parallelisierung Konstantins mit Mose an der Rede des Stephanus in Act 7 orientiert haben. Er rekurriert auf einen alten Bericht (*παλαιὰ φήμη*), der von der Unterdrückung der Juden durch „gewaltige Tyrannengeschlechter“ handelte. Dabei ist aber keineswegs zwingend an Act 7,20–36 zu denken, sondern möglicherweise direkt an Ex 1–14. Es wäre jedenfalls eine allerdings hier nicht weiter zu verfolgende interessante Frage, ob sich Euseb bei

7 Vgl. Euseb, *h.e.* II 22,6.

8 In Euseb, *h.e.* III 24,7 geht Euseb davon aus, dass Lukas das Evangelium zuerst gepredigt und dann schriftlich herausgegeben habe. Auch habe er sich nach seinem Prolog darum bemüht, die Geschichte Jesu genauer zu schreiben. Eine gründliche Darstellung sei ihm vor allem auch deswegen möglich gewesen, weil er viel durch den ständig lehrreichen Verkehr mit Paulus und mit den Aposteln erfahren habe, vgl. Euseb, *h.e.* III 24,15.

9 Vgl. Euseb, *h.e.* III 4,6.

10 Vgl. Euseb, *h.e.* III 4,6.15.

11 Es genügt hier der allgemeine Hinweis auf Buch II der *Kirchengeschichte*. Dieses ist inhaltlich von der Apostelgeschichte auf weite Strecken geradezu durchtränkt.

12 Vgl. Euseb, *V.C.* III 8, dazu genauer u. S. 408f.

13 Euseb, *V.C.* II 1,2.

seiner Mose-Konstantin-Typologie durch die Rede des Stephanus in der Apostelgeschichte hat inspirieren lassen.<sup>14</sup>

Während Euseb mehrmals auf Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte verweist und diese u.a. in der *Kirchengeschichte* auch reichlich nutzt, ist der unmittelbare Rückgriff des Bischofs in seiner *Vita Constantini* auf die Apostelgeschichte also keineswegs deutlich auszumachen. Es ist daher nun in einem weiteren Schritt zu fragen, ob der bekannte Kirchenhistoriker des 4. Jahrhunderts in der historiographischen Methodik als solcher auf die Apostelgeschichte zurückgegriffen bzw. sich an deren Form orientiert hat. Zu diesem Zweck sind die bisherigen Forschungsansätze zu den beiden Geschichtswerken vorzustellen und zu vergleichen.

## 2. Die Form und die historiographische Methodik in der Apostelgeschichte und der *Vita Constantini*

Die Form der Apostelgeschichte und damit eng verbunden auch die historiographische Methodik sind freilich ebenso wenig eindeutig zu erfassen wie diejenige der *Vita Constantini*. Daher variieren die Forschungspositionen bei der formalen Einschätzung beider Werke. Dieselben Schwierigkeiten der Einordnung bestehen überhaupt im Blick auf die kaiserzeitliche und spätantike Geschichtsschreibung, bei der umstritten ist, ob sie sich je in einer reinen Form Ausdruck verschafft hat.<sup>15</sup> Ich orientiere mich bei einem kurzen Überblick über Form und

14 Vgl. zu Mose in Eusebs *Vita Constantini* M. J. Hollerich, "The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's *Life of Constantine*", *StPatr* 19 (1989) 80–85; B. Bleckmann (ed.)/H. Schneider (trans.), *Eusebius von Caesarea. De Vita Constantini* (FC 83, Turnhout 2007) 101–104; A. Cameron, "Eusebius' *Vita Constantini* and the Construction of Constantine", in M. J. Edwards/S. Swain (eds.) *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire* (Oxford 1997) 145–174, hier 158–161. Cameron interpretiert dort die Vision Konstantins auf sehr interessante Weise vor der Folie der Vision Moses am brennenden Dornbusch. Tatsächlich lassen sich hier Parallelen feststellen. Ich habe mich aber dennoch dafür entschieden, die Visions-Szene stärker vom Vorbild des Paulus her zu deuten, weil einige Elemente (z.B. Zeugen bei der Vision; Bekehrungsthematik; Auslegung der Vision durch Dritte) stärker dafür sprechen, vgl. u. S. 405–408. Dennoch dürfte Euseb auch Elemente aus der Moseberufung rezipiert haben, vor allem den Grundgedanken einer für die „Befreiungsaktion“ zugrunde liegenden Vision.

15 Vgl. W. Wischmeyer, „Wahrnehmungen von Geschichte in der christlichen Literatur zwischen Lukas und Eusebius“, in E.-M. Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZ NW 129, Berlin 2005) 264–276, hier 264f. Wischmeyer verweist *ibid.* Anm. 2 darauf, dass in den Quellen jener Zeit Mischformen zu finden sind „einer intentionalen Geschichtsschreibung, die beanspruchen, auch Geschichtsschreibung zu sein mit Hilfe etwa von Bios oder *exitus* oder rhetorischen Formen“.

Historiographie der Apostelgeschichte in erster Linie an der hervorragenden, zusammenfassenden Darstellung von Reinhard von Bendenmann in seinem demnächst erscheinenden Artikel „Lukas“ im *Lexikon für Antike und Christentum*:<sup>16</sup>

Weder der wahrscheinlich spät hinzugefügte Titel noch die vermeintliche Parallele zu anderen Apostelakten ermöglichen eine formale Einordnung des Werkes. So ist die Apostelgeschichte von den apokryphen Apostelakten dadurch zu unterscheiden, dass sie nicht nur die Geschichte eines Apostels oder Apostelpaares fokussiert. Vielmehr steht die kontinuierliche Ausbreitung des Christuszeugnisses im Vordergrund. Die Gesamtintention der Apostelgeschichte liegt also darin, den Weg des Lichts für die Völker besonders hervorzuheben (vgl. u.a. Act 13,47).

Der Autor der Apostelgeschichte orientierte sich gattungsmäßig an der hellenistischen Historiographie.<sup>17</sup> Jens Schröter spricht daher sogar vom lukanischen Doppelwerk als einer „Gründungsgeschichte des Christentums in zwei Teilen“.<sup>18</sup> Für die Anlehnung an die hellenistische Historiographie sprechen sowohl das Proömium als auch die potentielle Autopsie<sup>19</sup> und die von Lukas in die Apostelgeschichte integrierten Reden seiner Protagonisten sowie das Einbinden von Briefen.<sup>20</sup>

Insbesondere der dramatische Episodenstil verweist genauer auf Parallelen in der „mimetischen“ oder „tragisch-pathetischen“ Historiographie.<sup>21</sup> Dabei werden episodische Ereignisse aus einem größeren Zusammenhang, der u.a. durch Summarien angedeutet wird, hervorge-

16 Einen weiteren guten Einblick in die Historiographie des Lukas bietet J. Schröter, „Lukas als Historiograph“, in E.-M. Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZfNW 129, Berlin 2005) 237–262. Vgl. ferner zur Historiographie des Lukas u.a. C. Breytenbach/J. Schröter (eds.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS E. Plümacher* (Leiden/Boston 2004); D. Marguerat, *The First Christian Historian* (Cambridge 2002); A. Mittelstaedt, *Lukas als Historiker* (Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter 46, Tübingen 2006); T. Nicklas/M. Tilly (eds.), *The Book of Acts as Church History* (Berlin 2003); D. W. Palmer, „Acts and the Ancient Historical Monograph“, in B. W. Winter/A. D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting I* (Grand Rapids 1993) 1–29; E. Plümacher, *Geschichte und Geschichten* (WUNT 170, Tübingen 2004); J. T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (Cambridge 1993).

17 Vgl. J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 246, in Anlehnung bereits an Martin Dibelius.

18 Vgl. *ibid.*, 241.

19 Ob es sich um eine historische Augenzeugenschaft des Verfassers der Apostelgeschichte oder nur ein literarisches Stilmittel handelt, ist in der Forschung durchaus umstritten, vgl. *ibid.*, 239f.

20 Vgl. hierzu die Analogie bei Flavius Josephus und Thukydides nach J. Schröter, *ibid.*, 242.

21 Vgl. *ibid.*, 260.

hoben. Die rhetorische Orientierung zielt insgesamt auf eine psychagogische Wirkung.<sup>22</sup>

Geprägt ist die historiographische Methodik der Apostelgeschichte sicher durch biblische und frühjüdische Geschichtstexte. Jens Schröter sieht dementsprechend in der lukanischen Geschichtsdarstellung eine „theologische Geschichtsschreibung aus israelitisch-jüdischer Perspektive“.<sup>23</sup> Dabei sind die Grenzen z.B. zur Biographie<sup>24</sup> oder auch zum spätantiken Roman in der Apostelgeschichte nicht immer scharf zu ziehen.<sup>25</sup> Letzterer umfasst u.a. auch das „Wunderbare“ neben dem Bericht von Verhaftungen, Gerichtsverhandlungen, Intrigen u.ä.

Anders als die großen griechischen Historiker wie Thukydides verzichtet Lukas auf die ausdrückliche Nennung und gelegentlich auch kritische Bewertung seiner Quellen. Auch fehlt ein erd- und völkerkundliches Interesse nahezu vollständig.<sup>26</sup>

Inhaltlich setzt das „lukanische Doppelwerk“ – wie bereits angedeutet – insgesamt einen stark heilsgeschichtlichen Akzent.<sup>27</sup> Gott als Herr der Geschichte sorgt für die Ausbreitung seines Wortes, für die Zeugenschaft, die nach Act 1,8 bis ans Ende durchgehalten werden soll.<sup>28</sup> Das Christentum erscheint in der Apostelgeschichte als eine u.a. stark auf der Mission des Paulus gründende Bewegung, die allerdings deutlich in Kontinuität zur Geschichte Israels steht, wenn auch die Juden zumindest temporär nicht mehr dazugehören.<sup>29</sup>

22 Zur rhetorischen Dimension der Apostelgeschichte vgl. ausführlich C. K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT II/175, Tübingen 2004); K. Backhaus/G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen* (BThS 86, Neukirchen-Vluyn 2007).

23 J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 261.

24 L. Alexander, „Acts and Intellectual Biography“, in B. W. Winter/A. D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its First Century Setting I: Ancient Literary Setting* (Grand Rapids/Carlisle 1993) 31–63, hat die Paulusdarstellung in der Apostelgeschichte sogar vor dem Hintergrund der antiken biographischen Traditionen verstanden.

25 So u.a. R. von Bendemann in seinem Artikel „Lukas“, *RAC* [im Erscheinen]. J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 260, stellt allerdings fest, dass die Apostelgeschichte damit keineswegs auch wirklich ein Roman sei, sondern dramatische Episoden zur Veranschaulichung des göttlichen Wirkens nutzen würde und dadurch nicht im Widerspruch zur ernst zu nehmenden Geschichtsschreibung stünde.

26 Vgl. zu den dürftigen Vorstellungen des Lukas über die Orte, die Paulus auf seiner ersten Missionsreise besuchte, J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 257f. Auch der Beschreibung der „zweiten Missionsreise“, bei der das Lokalkolorit ungleich dichter ist als zuvor (vgl. *ibid.* 259), liegt kein ausgeprägtes Interesse an der Geographie vor.

27 J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 262, bezeichnet den Verfasser des „lukanischen Doppelwerkes“ sogar als „Entdecker der christlichen Heilsgeschichte“.

28 Vgl. J. Schröter, *ibid.*, 252; 260. Zeichen des Eingreifens Gottes in die Geschichte an entscheidenden Wendepunkten finden sich demnach in Lk 24,29; Act 2,33; Act 9,3–6,10–16; Act 10,11–16; Act 13,2; Act 14,27 und Act 16,6–10.

29 Vgl. J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 260.

Auch in der *Vita Constantini* spielt – wie wir noch genauer sehen werden – die Ausbreitung des Christuszeugnisses eine wichtige Rolle. Dabei orientiert sich Euseb ähnlich wie „Lukas“ an den Möglichkeiten historischer Monographien, wenn auch die übliche Intention traditioneller Historiographie weitgehend fehlt.<sup>30</sup> Tacitus lehnt er als Vorbild sogar explizit ab,<sup>31</sup> was stark inhaltliche Gründe haben mag: Dessen Ideal der Republik und seine Betrachtung des Prinzipats als Zeit des Verfalls lagen Euseb fern.<sup>32</sup> Dennoch lassen sich einige der genannten historiographischen Elemente bei ihm ebenso wie in der Apostelgeschichte finden: Die Autopsie z.B. betont auch er in seinem ebenfalls vorhandenen Proömium.<sup>33</sup> Durch die Schilderung des Lebens eines Kaisers und die stärkere Fixierung auf ausschließlich eine Persönlichkeit ergeben sich in der *Vita Constantini* allerdings auch formale Unterschiede zur Apostelgeschichte.

Es herrscht inzwischen weitgehend Übereinstimmung in der Forschung, dass bei der *Vita Constantini* eine „eigentümliche Mischform“ vorliegt, die in gewisser Weise typisch für die spätantike Literatur ist:<sup>34</sup> So lassen sich in ihr bereits nach den 1966 von Raffaele Farina gemachten Untersuchungen gleichzeitig Elemente einer Biographie, eines *Panegyricus* bzw. Enkomiums<sup>35</sup> und der Herrscheridealisierung im Sinne eines Fürstenspiegels feststellen.<sup>36</sup> Dabei wird der Anteil der einzelnen

30 Vgl. T. D. Barnes, „Panegyric, history and hagiography in Eusebius' *Life of Constantine*“, in *From Eusebius to Augustine. Selected Papers 1982–1993* (Aldershot 1994), Nr. XI, 109.

31 Vgl. Euseb, *V.C.* II 8

32 Zur Historiographie des Tacitus vgl. zuletzt F. Santoro l'Hoar, *Tragedy, rhetoric and the historiography of Tacitus' Annales* (Diss. Ann Arbor 2006).

33 Vgl. Euseb, *V.C.* I 10. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, MA/London 1981) 266, betont zu Recht, dass Euseb trotz der von ihm betonten Nähe zum Kaiser keineswegs als dessen Berater gelten könne. Mehr als viermal sei er wahrscheinlich dem Kaiser nicht begegnet. Ein Hoftheologe ist er daher gewiss nicht zu nennen, vgl. a. F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 146.

34 Vgl. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 33. Zur Unsicherheit über eine Bestimmung des Genre vgl. a. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 145. Eine eigentümliche Mischform stellt u.a. T. D. Barnes, „Panegyric“ (s. Anm. 30) 116, fest: „The so-called *Life of Constantine* is a combination of conventional panegyric and something daringly original which hovers between ecclesiastical history and hagiography.“

35 Für ein Enkomium hielten bereits Sokrates (*h.e.* I 1,2) und Photios (*Bibliotheca* cod. 127) die *Vita Constantini*, s. die Zitate bei F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* I/1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin* (GCS, Berlin 1991) XXXI und XLIX Anm. 2. Winkelmann selber schließt sich dieser Position, *ibid.* XLIX, an und spricht davon, dass Euseb die Regeln eines „Prosaenkomiums“ weitgehend eingehalten habe. Lediglich ein für das Enkomium notwendiger Epilog fehle in der *Vita Constantini*, und auch manche andere Merkmale führen über ein reines Enkomium hinaus, vgl. *ibid.* L.

36 Vgl. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 27; J. W. Drijvers, „Eusebius's *Vita Constantini* als vorstenspiegel“, *Lampas* 37 (2004) 161–164.

Genres unterschiedlich stark in seiner Bedeutung hervorgehoben.<sup>37</sup> Zuletzt hat Bruno Bleckmann darauf verwiesen, dass im kaiserzeitlichen literarischen Betrieb Enkomium und Biographie ohnehin verschmolzen sind.<sup>38</sup> Aus dem – womöglich nicht einmal vom Autor stammenden<sup>39</sup> – Titel allein lässt sich nichts sicher über das Genre der Schrift ableiten – er verweist am ehesten auf die Biographie (εἰς τὸν βίον τοῦ ...).<sup>40</sup> Der Gegenstand der *Vita* ist in jedem Fall biographisch und daher chronologisch aufgearbeitet. Um eine reine, vollständige „Biographie“ Konstantins geht es hier dennoch nicht. Diese ist durch das Rühmen von Tugenden im Stile der „Kaiserleben“ (βασιλικοὶ λόγοι) oftmals unterbrochen. Ähnlich wie Plutarch konzentriert sich Euseb auf das Hervorheben besonderer moralischer Qualitäten.<sup>41</sup> Wir werden noch genauer sehen, dass er dabei dem lukanischen Apostelideal bzw. dessen Zeugenkonzeption gar nicht fern steht. Von den seit hellenistischer Zeit vorgeschriebenen inhaltlichen Kategorien für solche „Kaiserleben“ nahm Euseb nur diejenigen auf, die sich verchristlichen ließen.<sup>42</sup> Die Darstellung ist bereits nach Eusebs eigenen Angaben in erster Linie auf die religiösen Motive im Leben Konstantins konzentriert.<sup>43</sup> Durch

37 Vgl. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 27f. So betonten F. Leo und P. Hadot stärker den rhetorischen Charakter als Enkomium, G. Kennedy hingegen mehr die Nähe zur Biographie.

38 B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 28. Ich folge auch im Weiteren Bleckmanns Einleitung. In älterer Literatur wurde gelegentlich schroff zwischen Enkomium und Biographie unterschieden, vgl. z.B. W. Telfer, „The Author's Purpose in the *Vita Constantini*“, *StPatr* 1 (1957) 157–167, hier 157.

39 Vgl. u.a. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 145; J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 103.

40 Vgl. daher auch Aussagen wie jene bei B. Studer, „Die historische Theologie des Eusebius von Caesarea“, *Adamantius* 10 (2004) 138–166, hier 142 zur *Vita Constantini*: „Es handelt sich gewiss um eine Art Biographie, um eine *historia* einer wichtigen Persönlichkeit, selbst wenn panegyrische Züge nicht fehlen. Wie die *historiae* im antiken Sinn beruht sie jedenfalls auf der historiographischen Methode der Spätantike.“

41 Vgl. hierzu bereits den Vergleich zwischen Plutarch und Euseb bei G. Ruhbach, *Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea* (Diss. Heidelberg 1962) 201–203.

42 Vgl. F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 151.

43 Euseb hält diese Vorgabe selber nicht konsequent durch. Oftmals ist darauf verwiesen worden, dass sich Widersprüche und Ungereimtheiten in seinem Werk auch darauf zurückführen lassen, dass Euseb die *Vita Constantini* wohl mehrmals überarbeitet und erweitert und diese Arbeit nicht mehr abgeschlossen hat, vgl. F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) LVII; ferner a. T. D. Barnes, *Constantine* (s. Anm. 33) 265. Barnes vermutet, dass ursprünglich ein Panegyrikon auf den verstorbenen Kaiser existiert habe, welches um einen Bericht über des Kaisers religiöse Taten angereichert worden sei. Euseb habe also die Lobrede in eine Art Biographie umzuarbeiten versucht, sei damit aber nicht mehr zum Abschluss gekommen; vgl. a. id., „Panegyric“ (s. Anm. 30); id., „The Two Drafts of Eusebius's *Life of Constantine*“, in *From Eusebius to Augustine. Selected Papers 1982–1993* (Aldershot 1994), Nr. XII. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 147f, stimmt Barnes grundsätzlich bei der



die Konzentration darauf konnte der Verfasser unangenehmen Themen aus dem Leben des Kaisers aus dem Wege gehen.<sup>44</sup> Panegyrisch ist neben dieser Hervorhebung der gerühmten Person die Verunglimpfung der Gegner. Auch die gelegentlich umständliche Form, um einfache Tatbestände wiederzugeben, gehört zu den Merkmalen des panegyrischen Stils. Als eine Art Fürstenspiegel sollte die *Vita Constantini* Konstantins Söhnen „das Leben ihres Vaters in ahistorischer Weise als Modell eines idealen Christen und eines idealen Herrschers“ vorstellen.<sup>45</sup> Die religiöse Exemplarität des Protagonisten<sup>46</sup> stellt die *Vita Constantini* in die Nähe zur Apostelgeschichte als „mimetischer Historiographie“, auch wenn diese sich nicht so stark wie die *Vita Constantini* ausschließlich auf einen Protagonisten fixiert. In jedem Fall ist mit beiden eine psychagogische Intention verbunden.

Bruno Bleckmann hat darauf verwiesen, dass die *Vita Constantini* in gewisser Hinsicht als Fortsetzung der *Kirchengeschichte* Eusebs gelten könne: Hier wie dort wurden unveränderte Dokumente im Text eingebettet.<sup>47</sup> Damit steht sie wiederum der Apostelgeschichte nahe, wenn deren Verfasser auch bei dem Einfügen von Reden<sup>48</sup> noch stärker kom-

---

Warnung vor dem Verständnis der *Vita* als einheitlichem Werk zu, warnt aber vor einer akribischen Identifizierung von Vita-Teilen mit den beiden Schichten.

44 Vgl. a. F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) LII.

45 Vgl. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 31; A. Cameron, „Eusebius of Caesarea and the Rethinking of History“, in E. Gabba (ed.), *Tria corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano* (Biblioteca di Athenaeum 1, Como 1983) 71–88, hier 82.85. F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 154, spricht von dem in der *Vita Constantini* gebotenen Idealbild als „Orientierungsnorm“ für Konstantins Söhne.

46 Vgl. z.B. Euseb, *V.C.* I 3,4; I 4 und I 9,1.

47 Zum sorgfältigen Zitieren von Urkunden in der *Vita Constantini* vgl. v.a. den Verweis auf das korrekte Zitat von P. Lond. 878 bei A. H. M. Jones, „Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's *Life of Constantine*“, *JEH* 5 (1954) 196–200; F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) LIV; ferner S. G. Hall, „Some Constantinian Documents in the *Vita Constantini*“, in S. N. C. Lieu/D. Montserrat (eds.), *Constantine. History, historiography and legend* (London/New York 1998) 86–103; zuletzt R. Staats, „Kaiser Konstantin der Große und der Apostel Paulus“, *VigChr* 62 (2008) 334–370, 335. Nach J. Ulrich, „Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber“, in E.-M. Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZ NW 129, Berlin 2005) 277–287, hier 286, hat die Dokumentation bzw. das Zitat, die bei Eusebius bedeutsamer sind als die Erzählung und die Redekomposition, eine Funktion im Rahmen der apologetischen Grundkonzeption der Kirchengeschichte: „Geschichte ist logosgemäß, vernunftgemäß, also gleichsam ‚objektiv‘ erklärbar und nachvollziehbar.“ Vgl. ähnlich D. Timpe, „Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der *Historia Ecclesiastica* des Eusebius“, in U. Walter (ed.), *Antike Geschichtsschreibung* (Darmstadt 2007) 304.

48 Vgl. zum Einfügen von Reden in Geschichtswerke D. Timpe, „Kirchengeschichte“ (s. Anm. 47) 316: „Reden dienen in der Historiographie seit Thukydides dazu, mehrschichtige historische Abläufe darzustellen, die Ebene der Reflexionen und Intentionen der Handelnden zur Geltung zu bringen ... und sie mit dem Ereignishaften zu verknüpfen, ferner dazu, sie mit den intentional nicht ... gesteuerten Vorgängen, dem Unerwarteten, Zufälligen, Schicksalhaften zu konfrontieren, und schließlich da-

positorisch tätig gewesen sein dürfte als Euseb. Auch dürfte die Intention bei Euseb tendenziell eine andere gewesen sein als bei Lukas. Wenn sie auch beide mit der Zitation von Dokumenten in der hellenistisch-historiographischen Tradition stehen, so betonte Averil Cameron doch bei Euseb – wohl zu Recht – eine stark apologetische Tendenz bei der Zitation von Originalurkunden. Sicher wollte Euseb sein heilsgeschichtlich eingebettetes, christliches Kaiserbild durch die Urkunden ebenso abstützen wie seine eigene dogmatische Position.<sup>49</sup>

Für die Zeit bis 324 hat Euseb weitgehend seine eigene *Kirchengeschichte* als Quelle für die Darstellung in der *Vita* genutzt.<sup>50</sup> Keineswegs zu Unrecht spricht Bleckmann daher von ihr als Vollendung der Kirchengeschichte, wobei er lediglich auf das historische Faktum der Siege Konstantins im Osten verweist.<sup>51</sup> Wir werden sehen, dass die *Vita Constantini* im Blick auf das Apostelbild als Vollendung nicht nur der *Kirchengeschichte*, sondern auch der Apostelgeschichte angesehen werden kann.

Bruno Bleckmann deutet die *Vita Constantini* insgesamt weniger als apologetisches Werk (vgl. Eduard Schwartz, Gerhard Ruhbach,<sup>52</sup> Averil Cameron<sup>53</sup>), noch als Versuch, die religiöse Haltung der Söhne Konstantins zu beeinflussen, sondern vor allem als „geschichtstheologisches Werk, durch das der Bischof Eusebius der von ihm erlebten Zeitgeschichte gewaltige heilsgeschichtliche Dimensionen gegeben hat“.<sup>54</sup> Bleckmann ist dabei freilich zu fragen, ob man eine heilsgeschichtliche und eine apologetische Perspektive überhaupt so stark voneinander trennen kann. In jedem Fall steht die *Vita Constantini* durch ihre Betonung der heilsgeschichtlichen Dimension geschichtlicher Entwicklungen der Apostelgeschichte äußerst nahe. Schon in der Kirchengeschichte Eusebs lassen sich ähnliche Konvergenzen beobachten.<sup>55</sup>

---

zu, Denkanstößen und Kommentaren, gedanklichen Synthesen und Verknüpfungen des Autors selbst einen Platz zu geben.“

49 Vgl. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 166f.

50 Vgl. in Anlehnung an S. G. Hall A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 149f.

51 Vgl. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 33.

52 Vgl. G. Ruhbach, *Apologetik* (s. Anm. 41) u.a. 173f.

53 Vgl. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 153.

54 B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 38. Zur heilsgeschichtlichen Ausrichtung eusebscher Geschichtsschreibung vgl. bereits H. Eger, „Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea“, *ZNW* 38 (1939) 97–115, u.a. 100–102; F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 136–146.

55 Vgl. z.B. die Schilderung der Ekklesiologie Eusebs bei H. Eger, „Kaiser“ (s. Anm. 54) 102, die sehr stark an die lukianische Ekklesiologie in Act 2 und 4 erinnert: Eger hält fest, „daß Euseb die Kirche als Verkörperung einer eschatologisch ausgerichteten Menschheitsidee ansieht, die die Ablehnung und Überwindung nationaler Bindun-

Es sind also durchaus eine ganze Reihe formaler bzw. historiographischer Übereinstimmungen zwischen der *Vita Constantini* und der Apostelgeschichte aufweisbar. Durch den panegyrischen Charakter<sup>56</sup> der *Vita* und insbesondere deren potentieller Orientierung an Herrscherspiegeln unterscheidet sie sich aber auch von der Apostelgeschichte.<sup>57</sup> Ausschließlich von der historiographischen Methodik her bzw. formgeschichtlich wird sich demnach eine Intertextualität zwischen der Apostelgeschichte und der *Vita Constantini* kaum aufweisen lassen. Beide zeichnen sich gerade durch ihren Charakter als Mischform aus. Deutlicher hingegen ist der Rückbezug auf inhaltliche Elemente der *Acta apostolorum*, insbesondere im Bereich der heilsgeschichtlichen Deutung der Ereignisse. Eben diesen inhaltlichen Parallelen will ich im Folgenden noch genauer nachgehen.

### 3. Der „apostelgleiche“ Kaiser – inhaltliche Parallelen zwischen Paulus und Konstantin in der Apostelgeschichte und der *Vita Constantini*

Liest man den Abschluss c. IV 75 der *Vita Constantini*, so legt sich der Verdacht nahe, dass Euseb Konstantin nicht nur im Sinne eines Enkomiums als besonderen Kaiser preisen oder biographisch skizzieren wollte, sondern ihn vielmehr bewusst als Apostel zumindest im weiteren Apostelverständnis der Apostelgeschichte<sup>58</sup> stilisiert hat. Euseb schildert darin, warum Konstantin sowohl im Leben als auch nach

---

gen fordert. Es ist nur natürlich, daß er zugleich einen christlichen Pazifismus vertritt“.

56 Panegyrische Texte bzw. Enkomia stehen allerdings der Hagiographie nahe, vgl. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 151. Über die freilich zur Entstehungszeit beider Texte noch nicht ausgeprägte Hagiographie lassen sich gewisse Brücken zwischen der Apostelgeschichte und der *Vita Constantini* schlagen, insofern beiden eine „rhetorical substructure“ (vgl. *ibid.* 152) zugrunde liegt. Es wäre reizvoll, in Anlehnung an T. D. Barnes und A. Cameron zu untersuchen, inwiefern nicht nur der *Vita Constantini*, sondern auch bereits der Apostelgeschichte eine Pionierfunktion bei der Prägung christlicher Hagiographie zugestanden werden kann, deren Anfang meist in der *Vita Antonii* des Athanasius gesehen wird. A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 169–172, geht allerdings nicht von einer direkten Rezeption der *Vita Constantini* in der *Vita Antonii* aus.

57 Vgl. F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) LI, der betont, „... daß Euseb der erste Christ war, der die enkomiasische Form auf einen christlichen Gegenstand anwendete“.

58 In der Apostelgeschichte wird auch Paulus in einem weiteren Sinne über den Zwölferkreis hinaus als Apostel bezeichnet (vgl. Act 14,4.14). Apostel war Paulus demnach vor allem aufgrund seiner Zeugenschaft. In Act 1,8 wird diese mit den Aposteln im engeren Sinne, dem Zwölferkreis in Verbindung gebracht, u.a. Act 22,15 mit Paulus.

seinem Tod besonderer Ehren gewürdigt wurde. Dabei führt der Autor weder siegreiche Schlachten noch eine geschickte Innenpolitik an, sondern betont vielmehr – ganz im Sinne seiner Bemerkung bereits im Proömium *V.C.* I 11,1 – vier religiöse Aspekte:

- 1) Konstantin ehrte in vorbildlicher Weise Gott über die Maßen.
- 2) Konstantin verkündigte die Botschaft Christi freimütig.
- 3) Konstantin verherrlichte die Kirche.
- 4) Konstantin zerstörte den Irrtum des Götzendienstes.

Während der erste Aspekt christliches Leben allgemein umfasst, lassen sich die übrigen drei unschwer mit apostolischer Tätigkeit im weiter gefassten Sinne u.a. der Apostelgeschichte in Verbindung bringen. Insbesondere der zweite Punkt, die freimütige Verkündigung des Evangeliums, erinnert stark an die apostolische Tätigkeit, wie sie in der Apostelgeschichte selbst geschildert worden ist.<sup>59</sup> Bereits in Act 4,31 wird die freimütige Verkündigung des Wortes Gottes als zentrale Tätigkeit der frühchristlichen Gemeinde umrissen. Act 28,29.31 endet die Apostelgeschichte geradezu programmatisch mit der Aussage, dass Paulus während seines zweijährigen Aufenthalts in Rom mit allem Freimut über den Herrn Jesus Christus gelehrt habe. Auch in den eingestreuten paulinischen Reden selbst ist allgemein immer wieder von seiner zentralen Verkündigungstätigkeit die Rede (vgl. z.B. Act 20,27). Konstantin wird von Euseb mit dieser Bemerkung eindeutig in eine Linie mit der frühen Gemeinde und besonders auch der paulinischen Missionstätigkeit gestellt. Die übrigen Bemerkungen verweisen nicht ganz so deutlich auf ein Verständnis des Kaisers als Apostel, lassen sich aber auch in dieser Richtung deuten:

Ungewöhnlich ist die Aussage, dass Konstantin die Kirche verherrlicht habe. Im Neuen Testament, auch in der Apostelgeschichte (vgl. Act 11,18; 21,20), wird das Verb *δοξάζειν* in der Regel mit Gott als Objekt verwendet. Allerdings gibt es auch dort die Vorstellung, dass Menschen verherrlicht werden. So spricht Paulus etwa davon, dass diejenigen, die Gott rechtfertigt, auch von ihm verherrlicht werden (vgl. Röm 8,30). Paulus verherrlicht in Röm 11,13 sogar seinen apostolischen Dienst. Noch deutlicher wird in 1 Kor 12,26, dass Glieder innerhalb des Leibes Christi und damit der ganze Leib verherrlicht werden können. Die Vorstellung, dass eine Gemeinde bzw. Christen durch den apostoli-

<sup>59</sup> Die Rede von der freimütigen Verkündigung findet sich nicht nur am Ende der *Vita Constantini*. Die Verkündigung des Evangeliums hat Konstantin auch nach *V.C.* I 8,2 zumindest freimütig veranlasst. Und auch in Rom machte er nach dessen Eroberung den Sohn Gottes freimütig bekannt, vgl. *V.C.* I 41,1. Vgl. letztlich zu Konstantins öffentlichem, freimütigen Bekenntnis zu Christus auch die Darstellung Eusebs in *V.C.* III 2,1.

schen Dienst – im Sinne der eschatologischen Teilhabe an der göttlichen δόξα<sup>60</sup> – verherrlicht würde, findet sich besonders deutlich in 2 Kor 3,7–17. Die ansonsten merkwürdige Behauptung der Verherrlichung der Kirche durch Konstantin wird nur von dem paulinisch-apostolischen Verständnis vor allem in 2 Kor 3 her überhaupt verständlich.

Die Behauptung, dass Konstantin „den gesamten Irrtum der Vielgötterei“ zerstört und jegliche Form von Idololatrie widerlegt hätte,<sup>61</sup> lässt sich wiederum mit dem paulinischen Apostelideal selbst nach der Apostelgeschichte in Verbindung bringen: Der Auftritt des Paulus in Ephesus kann beispielhaft für eine solche Zerstörung stehen (vgl. Act 19,23–40). Direkte Warnungen vor Idololatrie finden sich z.B. in 1 Kor 10,14. Terminologisch taucht die Auseinandersetzung der Apostel mit dem „Polytheismus“ im Neuen Testament zwar nicht auf, ist aber z.B. mit der genannten Stelle aus Act 19 trotzdem vor auszusetzen.

Euseb rühmt nicht nur am Schluss der *Vita Constantini* den Kaiser gleichsam als Apostel. Vielmehr finden sich auch in dem historischen Teil der *Vita Constantini* zahlreiche Stellen, an denen sich eine inhaltliche Nähe des von Euseb gezeichneten Kaisers zu den Aposteln, insbesondere auch zu Paulus deutlich findet. Diese Stellen sind z.T. schon lange in der Forschung diskutiert, dabei aber weniger mit einer konkreten Intention Eusebs als vielmehr mit der Frage nach dem Selbstverständnis Konstantins in Verbindung gebracht worden.

### 3.1 Das Damaskuserlebnis des Paulus und die Vision Konstantins

Bekanntlich findet sich eine deutliche Parallele zu der Berufung des Paulus in der berühmten Kreuzesvision Konstantins.<sup>62</sup> Während sie bei Laktanz eher im Sinne eines (von mehreren) Vorzeichens für Gottes Eingreifen in den konkreten Schlachtausgang interpretiert wurde, vor

60 Vgl. hierzu G. Kittel, „δόξα“, *THWNT* 2 (Stuttgart 1935) 235–258, hier 253–55.

61 Vgl. zu den antiheidnischen Kampfmaßnahmen der *Vita* insgesamt und deren vermeintlichen Spannungen zum Konstantinsbild außerhalb der *Vita* bereits Vittinghoff, „Eusebius“ (s. Anm. 1) 358–364.

62 Vgl. zur Vision Konstantins vor dem Hintergrund der Apostelgeschichte zuletzt R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 354–358. Anders als Staats behaupte ich nicht, dass bereits Konstantin eine Parallelisierung seiner Vision mit dem Damaskuserlebnis Pauli vorgenommen hat, wenn das freilich auch nicht auszuschließen ist. Gesichert ist aber lediglich die Parallelisierung durch Euseb, und zwar erst in seiner zweiten Darstellung des Ereignisses. Jene lässt sich angesichts der auch sonst zu beobachtenden starken Prägung des Kaiserbildes durch die Apostelgeschichte leicht erklären. Zur Bedeutung der Vision im Rahmen der *Vita Constantini* vgl. bereits Vittinghoff, „Eusebius“ (s. Anm. 1) 336. Die Vision ist demnach „kompositionell der zentrale Ausgangspunkt der *Vita*“.

allem auch als die Mitteilung eines himmlisch offenbarten Apotropai-  
ons für die Schilder des Heeres am Abend unmittelbar vor der Schlacht  
an der milvischen Brücke,<sup>63</sup> spielt bei Eusebs Schilderung des Gesche-  
hens der Charakter der Vision – von der übrigens in der *Historia ecclesi-  
astica* noch nicht die Rede war<sup>64</sup> – als grundsätzlicher Gottesoffenba-  
rung die entscheidende Rolle. Jene verwies Konstantin auf den richti-  
gen Helfer bzw. Mitkämpfer in der Schlacht, ist aber dennoch nicht  
gleichsam als Gottesurteil über den Schlachtausgang wie bei Laktanz  
interpretiert. Euseb sieht zwar in der *Vita Constantini* und auch bereits  
in der *Kirchengeschichte* die Vision ebenfalls im Rahmen des kaiserlichen  
Planes, die Stadt Rom von der angeblichen Tyrannei des Maxentius zu  
befreien.<sup>65</sup> Konstantin suchte dabei einen Gott als Helfer.<sup>66</sup> Insofern  
spielt die Symmachie Gottes<sup>67</sup> eine Rolle, um die Konstantin in Eusebs  
*Kirchengeschichte* bereits gebetet hatte. Auch wird in der *Vita Constantini*  
das Kreuzeszeichen als Siegeszeichen (τρόπαιον) interpretiert. Euseb  
schilderte hier aber den Weg zur Vorbereitung auf eine Gottesoffen-  
barung überhaupt: Konstantin habe sich nämlich zunächst aus rationa-  
len Erwägungen dem angeblichen Glauben seines Vaters an einen  
transzendenten Gott zugewandt.<sup>68</sup> Diesen Gott seines Vaters (πατρῶος  
αὐτῷ θεός) habe er nun gebeten, zu offenbaren, wer er sei.<sup>69</sup> Und tat-  
sächlich sei eine solche Offenbarung gegen Nachmittag, d.h. einer für  
derartige Visionen sonst unüblichen Zeit,<sup>70</sup> in Form eines wunderbaren,  
von Gott gesandten Zeichens (θεοσημεία παραδοξοτάτη) erschienen. Mit  
eigenen Augen habe der Kaiser – nach durch Eid verbürgtem eigenem  
Bericht – das Siegeszeichen des Kreuzes gesehen.<sup>71</sup> Insbesondere diese  
Schilderung einer Lichterscheinung (τρόπαιον ἐκ φωτός), verbunden mit  
der Kreuzesvision, zeichnet die Erzählung über das Ereignis in der *Vita  
Constantini* aus. Ferner berichtet Euseb hier auch – womöglich in An-  
schluss an die abendliche Vision nach Laktanz<sup>72</sup> – von einer folgenden

63 Vgl. Laktanz, *m.p.* 44, 1–9. Laktanz spricht hier sogar von der Hand Gottes über dem Schlachtfeld. Der Aufruhr in Rom und die Befragung der Sybillinischen Bücher über den Schlachtausgang können ebenfalls als (göttliche) Zeichen für den Schlachtausgang bewertet werden.

64 Vgl. Euseb, *h.e.* IX 9, 1–5.

65 Vgl. Euseb, *V.C.* I 26.

66 Vgl. Euseb, *V.C.* I 27,1.

67 Vgl. bereits Euseb, *h.e.* IX 9, 1.

68 Vgl. Euseb, *V.C.* I 27,2.

69 Vgl. Euseb, *V.C.* I 28,1. Auch dort ist freilich davon die Rede, dass dieser Gott Konstantin für die vorstehende Schlacht die rechte Hand reichen solle. Der Ton liegt dennoch auf der Offenbarung an sich.

70 Vgl. R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 355.

71 Vgl. Euseb, *V.C.* I 28,1.

72 A. Cameron, „Eusebius' *Vita Constantini*“ (s. Anm. 14) 163, bestreitet jeglichen Einfluss von Laktanz auf den Bericht in der *Vita Constantini*. Sie erklärt aber die auffäl-

Erscheinung Christi im Schlaf. In dieser habe Christus Konstantin befohlen, das am Himmel geschaute Zeichen nachzubilden und als Abwehrmittel in der Schlacht einzusetzen.<sup>73</sup> Mit dieser Offenbarung entschied er sich dazu, keinen anderen Gott zu verehren als den Geschauten. In gewisser Weise kann man zumindest nach der Darstellung Eusebs in Konstantins Vision also ein Bekehrungserlebnis sehen, wenn auch eine Bekehrung zu einem prinzipiell schon bekannten Gott.<sup>74</sup> Um genauer zu verstehen, wer dieser Gott sei, befragte der Kaiser solche, die in seine Worte eingeweiht waren, also Schriftgelehrte bzw. Bischöfe (τοὺς τῶν αὐτοῦ λόγων μύστας).<sup>75</sup> Durch diese erst wurde ihm die Vision (ὄψις) als Offenbarung des eingeborenen Sohnes des einen und einzigen Gottes erklärt, das geschaute Zeichen aber als Zeichen der Unsterblichkeit etc.<sup>76</sup> Diese Exegese der Vision ist ein weiteres neues Element bei der Schilderung des Ereignisses, das sich weder bei Laktanz noch in der *Kirchengeschichte* Eusebs so fand. Konstantin verstand demnach die Vision als göttliche Belehrung, als Auslegung dessen, was in der Heiligen Schrift gesagt ist. Sich dieser zu widmen, beschloss er nun ebenso, wie sich die Priester zu Auslegern zu machen und den geschauten Gott durch Kulthandlungen zu verehren.<sup>77</sup>

Die Schilderung Eusebs lässt sich vor der Folie der Vision des Paulus in der Apostelgeschichte (Act 9,1–18; 22,6–16; 26,12–18) erklären.<sup>78</sup> Daneben mögen Motive aus dem Heroenkult insbesondere bei der Abhandlung über die „Wunderwaffe“ des labarum bei Eusebs Darstellung eine Rolle gespielt haben, wie Horst Schneider vermutet.<sup>79</sup> Auch die Bekehrung des Paulus ereignete sich jedenfalls tagsüber und war eine

---

lige Doppelung der Vision nicht, die sich von einer Rezeption des Berichts bei Laktanz leicht erklären lässt.

73 Vgl. Euseb, *V.C.* I 29.

74 Inwiefern diese Darstellung den historischen Tatsachen entspricht, ist bekanntlich umstritten, vgl. A. Demandt, „Wenn Kaiser träumen ... Die Visionen Konstantins des Großen“, in id./J. Engemann (eds.), *Konstantin der Große: Geschichte – Archäologie – Rezeption* (Trier 2006) 49–59. Mich haben hingegen u.a. Darstellungen von K. M. Girardet, „Konstantin und das Christentum: Die Jahre der Entscheidung 310 bis 314“, in A. Demandt/J. Engemann (eds.), *Konstantin der Große: Geschichte – Archäologie – Rezeption* (Trier 2006) 69–81, R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47), und P. Weiß, „The Vision of Constantine“, *Journal of Roman Archaeology* 16 (2003) 230–259, mehr überzeugt, die von der Historizität eines Bekehrungsereignisses, wenn auch in modifizierter Form ausgehen.

75 Vgl. Euseb, *V.C.* I 32,1.

76 Vgl. Euseb, *V.C.* I 32,2.

77 Vgl. Euseb, *V.C.* I 32,3.

78 Euseb hat die Vision daher wohl gerade nicht, wie von Vittinghoff, „Eusebius“ (s. Anm. 1) 344, behauptet, „als etwas völlig Einmaliges und Neues aufgefasst“ und deshalb so ausführlich geschildert. Die ausführliche Schilderung ergab sich vielmehr u.a. durch das Bemühen, die Vision mit dem paulinischen Damaskuserlebnis in Korrelation zu bringen.

79 Vgl. die tr. Horst Schneider in B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 185 Anm. 55.

mit Licht verbundene Vision.<sup>80</sup> Sie führte zu einem anderen Verständnis des monotheistischen Väterglaubens Pauli. Auch Paulus wird die Vision – hier allerdings unmittelbar während der Vision und nicht erst in der Nacht danach – von Jesus Christus persönlich erklärt und auf ihn hin gedeutet (vgl. Act 9,5). Dass diese Deutung in der *Vita Constantini* erst nachts stattgefunden hat, mag – wie bereits erwähnt – mit der potentiellen Rezeption der Laktanz-Tradition zusammenhängen. Wie in der *Vita* gibt es auch in der Apostelgeschichte weitere Zeugen der Vision (vgl. Act 9,7; 22,9). Nach Act 9,7 sahen die Mitreisenden allerdings nichts von der Lichterscheinung, nahmen aber sehr wohl die mit dieser verbundene Stimme wahr. Dem Bericht über Konstantin kommt hingegen die Erzählung des Paulus selbst über das Ereignis näher: In Act 22,9 berichtet er davon, dass die Herumstehenden sehr wohl das Licht sahen, die Stimme aber nicht hörten. Auch in der Apostelgeschichte folgte nach der Vision die Unterweisung durch erfahrene Christen – hier durch den Jünger Ananias (vgl. Act 9,10–18). Konstantin wie Paulus (vgl. bes. Act 22,16) verehren nach ihrer Vision Christus in kultischen Handlungen.<sup>81</sup> Wenn es natürlich auch Unterschiede in der Darstellung gibt, die durch die tatsächliche Vita Konstantins bestimmt waren (z.B. der Taufaufschub), so ist doch eine Anlehnung an das Bekehrungserlebnis des Paulus in der Darstellung Eusebs kaum zu übersehen.

### 3.2 „Apostelkonzil“ und Konzil von Nikaia

Ähnlich wie in der Apostelgeschichte befindet sich auch in der *Vita Constantini* etwa nach ihrer ersten Hälfte die Darstellung eines Konzils. Gewiss liegen Parallelen zwischen der Darstellung des Konzils von Nikaia und dem Apostelkonzil nicht so offensichtlich zu Tage wie jene zwischen den Visionen des Paulus und Konstantins. Insbesondere terminologische Übereinstimmungen lassen sich nicht erheben. Dennoch greift Euseb auch an dieser Stelle deutlich auf die apostolischen Zeiten zurück, indem er die Anwesenheit von Vertretern aller Kirchen kommentiert: „Einen so großen Kranz knüpfte von Anbeginn der Zeit allein der eine Kaiser Konstantin mit dem Band des Friedens zusammen und brachte ihn seinem Erlöser für seinen Sieg über Gegner und Feinde als eine Gott geziemende Dankesgabe dar und schuf damit ein Abbild der Apostelschar in unserer Zeit (εἰκόνα χορείας ἀποστολικῆς ταύτην καθ’

80 Vgl. Act 9,3 und insbesondere Act 22,6; ferner R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 354.

81 Vgl. Euseb, *V.C.* I 32,3.



ἡμῶς συστησάμενος).<sup>82</sup> Euseb parallelisiert diese Vielfalt aber nicht mit der Vielfalt der Vertreter auf dem „Apostelkonzil“, sondern explizit mit dem Pfingstereignis (Act 2,5.9–11).

Wenn die Abfolge zwischen den beiden Versammlungen sich auch grob ähnelt, so ist daraus gewiss nicht Eusebs Rezeption der Apostelgeschichte abzulesen. Zusammenkunft, intensiver Streit über verschiedene Positionen, Einigung und Entsendung eines Briefes an diejenigen, die nicht an der jeweiligen Versammlung haben teilnehmen können, sind so allgemeine Motive bei der Schilderung einer solchen Versammlung, dass sie nicht auf eine nähere Abhängigkeit Eusebs von der Apostelgeschichte verweisen. Der Grund für die an vielen Stellen andersartige, sehr eigenständige Schilderung des Konzils von Nikaia<sup>83</sup> dürfte darin liegen, dass Euseb selbst daran teilgenommen hat und daher die Schilderung der tatsächlichen Ereignisse am Kaiserhof angestrebt haben dürfte. So berichtet er ausführlich über das „Protokoll“ des Konzils. Darüber hinaus war die historische Rahmenbedingung der „Konzile“ im 1. und im 4. Jahrhundert vollkommen unterschiedlich. Euseb ging es dementsprechend sehr stark darum, die Rolle des friedens- und einheitsstiftenden Kaisers zu betonen<sup>84</sup> – ein Motiv, das in der Apostelgeschichte natürlich fehlt.

Liest man trotz der mangelnden terminologischen und unmittelbaren inhaltlichen Überschneidungen die Schilderung des Konzils von Nikaia auf der Folie des „Apostelkonzils“, so lassen sich zumindest nahe liegende Fragen im Blick auf Eusebs Darstellung beantworten: Warum übergeht Euseb die entscheidende, dogmatische, trinitätstheologische Diskussion bei der eigentlichen Konzilsschilderung vollständig?<sup>85</sup> Warum wird die Diskussion um das Osterfest dagegen so besonders hervorgehoben?

Zur Beantwortung dieser Fragen könnte man auf Eusebs dogmatische, semiarianische oder besser origenistische Position verweisen,<sup>86</sup> die

82 Vgl. Euseb, *V.C.* III 8. Übersetzung von Horst Schneider in B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 319.

83 Vgl. Euseb, *V.C.* III 6–22.

84 Vgl. u.a. Euseb, *V.C.* III 13f.

85 Vgl. hierzu a. T. D. Barnes, *Constantine* (s. Anm. 33) 270; id., „Panegyric“ (s. Anm. 30) 105. Vgl. zur verkürzten Darstellung der Konzile von Nikaia und Tyros in der *Vita Constantini* auch A. Cameron, „Eusebius“ (s. Anm. 45) bes. 77.

86 Vgl. zu Eusebs Arianismus u.a. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea* (FKDG 72, Göttingen 1999); F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) XXVIII. Der Aufsatz von K. R. C. Gutzman, „Bishop Eusebius of Caesarea and his 'Life of Constantine'“, *GOTR* 42 (1997) 351–358, versucht Eusebs Bedeutung für die byzantinische Tradition trotz seiner „häretischen“ Ausrichtung zu würdigen. Er macht dabei in Anlehnung an J. Stevenson die interessante Feststellung, dass Euseb von den 22 Kaiserurkunden, die ihm zuhanden waren, jene acht, die sich mit dem Arianismus beschäftigten, nicht zitierte (vgl. *ibid.* 355).

auf dem Konzil trotz seiner anderwärtigen Behauptung nicht bestätigt worden ist. In Eusebs Brief an seine Gemeinde hat er bekanntlich die Genese des Symbols von Nikaia so dargestellt, dass dieses letztlich aus Eusebs Feder stamme und vom Kaiser nur um das Wort ὁμοούσιος ergänzt worden sei.<sup>87</sup> Während Euseb im Brief an die eigene Gemeinde also zumindest eine Nähe zwischen der kaiserlichen und seiner eigenen Theologie deutlich machen und sich selber vom Häresieverdacht befreien wollte, könnte er aus demselben Grund in der *Vita Constantini* vollständig auf die Darstellung der dogmatischen Diskussion in Nikaia verzichtet haben. Auch andere Gründe könnten für seine selektive Berichterstattung sprechen: Durch die Betonung der einheitlichen Feststellung des Ostertermins wird die für Euseb so wichtige Einheit der Kirche selbst in äußerlich wahrnehmbarer Form besonders hervorgehoben. Vor der Folie der Apostelgeschichte spricht aber ein noch viel einleuchtender Grund für Eusebs Selektion bei den Konzilstopoi: Es ging in beiden Fällen um Bräuche im Christentum, die in Auseinandersetzung mit jüdischem Brauchtum neu zu bestimmen waren. Nach Act 15,1 war die Versammlung in Jerusalem jedenfalls durch eine Auseinandersetzung um das ἔθος Μωϋσέως ausgelöst worden. Und in der Schilderung Eusebs geht es – zumindest nach der von ihm zitierten kaiserlichen Urkunde – auch um die ἔθη ἀνθρώπων παγκάκων.<sup>88</sup> Mit diesen gänzlich bösen Menschen sind nach derselben Urkunde eindeutig die Juden gemeint.<sup>89</sup> Während die Apostelgeschichte mit dem Aposteldekret das jüdische Verbot des Blutgenusses selbst im „Heidenchristentum“ betonte, ja das Gottesvolk sogar als das „um die erwählten – was konkret bedeutet: christusgläubigen – Heiden erweiterte Israel“ verstand,<sup>90</sup> lehnte das Konzil von Nikaia nach der Darstellung der *Vita Constantini* eine quartadezimanische Orientierung an der jüdischen Passa-Praxis strikt ab. Diese konsequente Haltung gegenüber jüdischem Brauchtum entspricht auch der sonstigen Position Eusebs zum Judentum.<sup>91</sup> Möglicherweise hat er in seiner Kirchengeschichte eben

87 Vgl. H.-G. Opitz (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Berlin/Leipzig 1934 [= Athanasius Werke III/1]) Nr. 22, 7 et 8.

88 Vgl. Euseb, *V.C.* III 18,4.

89 Vgl. Euseb, *V.C.* III 18,2.

90 Vgl. J. Schröter, „Lukas“ (s. Anm. 16) 253. Schröter hält, *ibid.* 261, sogar fest: „Die christliche Kirche bezieht ihre Identität – und damit auch ihre Legitimation – aus der Kontinuität zu Israel. Der durch die Nichtakzeptanz der Christusbotschaft seitens der Juden heidenchristlich gewordenen Kirche einen geschichtlichen Ort zu geben dürfte die Intention gewesen sein, die Lukas bei der Abfassung seines Werkes geleitet hat.“

91 Vgl. zum Verhältnis Eusebs zum Judentum sehr differenziert J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden* (PTS 49, Berlin 1999) 239–246. Dabei macht Ulrich deutlich, dass Euseb gerade auch bei der Darstellung des Konzils in ausgeprägter Nähe zur kaiserlichen Haltung zum Judentum steht.

wegen der weiten Öffnung zum jüdischen Brauchtum im „Aposteldekret“ diese wichtige Versammlung nicht geschildert. Wenn er explizit auf das „Apostelkonzil“ bzw. das „Aposteldekret“ verwies, so tat er dies zumindest recht eigenwillig: In der *Demonstratio Evangelica* diente Euseb das Aposteldekret in nicht ganz unbedenklicher Weise als Beleg dafür, dass das Mosegesetz die Heiden nicht binden könne.<sup>92</sup> Die selektive Darstellung des Konzils von Nikaia in der *Vita Constantini* lässt sich in ähnlichem Sinne geradezu als eine Korrektur der – hier freilich nicht genannten – frühchristlichen Versammlung verstehen. Nach göttlichem Willen<sup>93</sup> hatte man sich nämlich von den „Gewohnheiten ganz übler Menschen“,<sup>94</sup> von dem Brauchtum des Judentums abgesetzt. Ähnlich wie beim „Apostelkonzil“ ging es nach Eusebs Darstellung aber auch in Nikaia eben nur um solches Brauchtum. Damit stünde das Konzil von Nikaia in Eusebs Schilderung zumindest von der Lokalisierung im Gesamtkorpus und von der thematischen Zuspitzung auf jüdisches Brauchtum in der Tradition der Apostelgeschichte. Inhaltlich nimmt Euseb durch eine solche Intertextualität eine indirekte Korrektur vor, indem er nun eine deutliche Abgrenzung vom Judentum thematisiert. Wenn Euseb die Konzilsväter als Abbild der Apostelschar charakterisiert und Konstantin sich in der zitierten Urkunde als deren Mitdiener bezeichnen lässt, rückt er den Kaiser wiederum in eine gleichsam apostolische Funktion.<sup>95</sup>

### 3.3 Das Kaisergrab zwischen den Kenotaphen der Apostel

Eine solche apostolische Funktion kommt besonders in der stark diskutierten Darstellung der Grabstätte des Kaisers zum Ausdruck.<sup>96</sup> Dabei

92 Vgl. Euseb, *dem. ev.* I 3,42. Euseb stand mit dieser Auslegung allerdings keineswegs allein, vgl. die weiteren Belege bei R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)* (EKK V/2, Zürich et al. 1986) 90. Zur Auslegungsgeschichte des Aposteldekrets vgl. K. Six, *Das Aposteldekret (Act 15, 28.29): Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten* (VBPSI 5, Innsbruck 1912), und J. Wehnert, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden* (FRLANT 173, Göttingen 1995).

93 Der Terminus taucht explizit wiederum in der kaiserlichen Urkunde auf, vgl. Euseb, *V.C.* III 18,5. Euseb sieht das Konzil aber auch als Werk Gottes an, vgl. Euseb, *V.C.* III 6,2.

94 Der Begriff ist ebenfalls explizit in der kaiserlichen Urkunde zu finden, vgl. Euseb, *V.C.* III 18,4.

95 Vgl. Euseb, *V.C.* III 17,2. Vgl. zur Selbstbezeichnung Konstantins als Diener a. R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 360. Der Kaiser bezeichnet sich hier allerdings wörtlich als *συνθεράπων ὑμέτερος*, nicht – „paulinisch“ geläufiger – als *σύνδουλος*.

96 Vgl. zur „Apostelkirche“ u.a. S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike“, *ZAC* 4 (2000) 300–324, bes. 309–313.

ist im Blick auf das historiographische Konzept des Euseb weder das konkrete Aussehen der Memoria von Bedeutung noch das damit verbundene Selbstverständnis des Kaisers.<sup>97</sup> Vielmehr soll hier danach gefragt werden, was Euseb mit seiner Darstellung über den Kaiser zum Ausdruck bringen wollte.

Euseb betont in der *Vita Constantini*, dass der Kaiser in Konstantinopel „an seinem Wunschort, wo auch das Andenken der Apostel bewahrt wird“, bestattet wurde.<sup>98</sup> Das bedeutete – so Euseb –, dass der Kaiser gemeinsam mit der Anrufung der Apostel verherrlicht würde. Die Beisetzung Konstantins in der Apostelkirche wird gelegentlich mit einer *depositio ad sanctos* verglichen.<sup>99</sup> Dabei geht es aber nach der Darstellung Eusebs anscheinend nicht um eine Beisetzung bei den Gebeinen – in diesem Fall apostolischer – Heiliger, sondern vielmehr um die gleiche Verehrung des Kaisers und der Apostel. Nach Eusebs Schilderung war die „Larnax“ Konstantins nämlich von zwölf θήκας ὡσανεὶ στήλας ἱερὰς ἐπὶ τιμῇ καὶ μνήμῃ τοῦ τῶν ἀποστόλων ἐγείρας χοροῦ umgeben. Wenn Euseb auch feststellt, dass zu beiden Seiten des Leichnams Apostel lagen (διέκειντο), so handelt es sich doch auch dabei durchaus um die Vorstellung einer symbolischen Präsenz und nicht einer realen in Form von Reliquien. Das Bild von den Grabmälern als Behältern gleich Säulen spricht eher gegen Reliquienschreine, sondern tatsächlich für Kenotaphe<sup>100</sup> und insofern gegen eine klassische Bestattung *ad sanctos*. Dagegen spricht insbesondere die starke Betonung des kaiserlichen Wunsches, nach seinem Tod Anteil an der Anrede (πρόσρησις) der Apostel bzw. der an sie gerichteten Gebete zu bekommen.<sup>101</sup> Konstantin

97 Vgl. zu der Auseinandersetzung, ob Konstantin sich als dreizehnten Apostel oder als Sohn Gottes (so u.a. August Heisenberg, Rudolf Leeb, Stefan Rebenich) selbst verehrt wissen wollte, u.a. S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott“ (s. Anm. 96) 311. Problematisch an der Argumentation Rebenichs ist, dass er die Intention Eusebs bei seiner Auswertung nicht berücksichtigt, dessen Darstellung vielmehr uneingeschränkt historisch auswertet. Gänzlich unklar ist mir, wie Rebenich zu dem Schluss kommt, dass Konstantins Sarkophag gleichsam als kultischer Mittelpunkt eines regelmäßigen Gottesdienstes gedient habe, „der ihm als Christus im Kreise seiner Apostel dargebracht wurde“ (ibid. 313). Davon ist bei Euseb nicht die Rede, sondern vielmehr von der Verehrung der Apostel, an der Konstantin teilhaben wollte. Ob R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 360, Recht hat, dass Konstantin sich selbst als „Apostelgleichen“ und nicht als „Christusgleichen“ verstanden wissen wollte, kann m.E. nicht mehr eindeutig entschieden werden.

98 Vgl. Euseb, *V.C.* IV 71,2

99 Vgl. in Anlehnung an Cameron und Hall Horst Schneider in B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 496 Anm. 355.

100 Von Kenotaphen spricht z.B. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 94. S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott“ (s. Anm. 96) 310, hält für wahrscheinlich, dass es sich um zwölf Kenotaphe gehandelt habe, „in die vielleicht die Bildnisse der Apostel eingraviert waren“.

101 Vgl. bereits Euseb, *V.C.* IV 60,2. Es geht somit gerade nicht nur um die Reverenz Konstantins gegenüber den Aposteln und den Profit von deren Fürbitten im Jenseits,

wollte also nach der Darstellung Eusebs nicht nur Anteil an der ‚heiligen Kraft‘ der Apostel bzw. ihrer Reliquien haben, sondern auch an der ihnen zukommenden Verehrung. Ob der Kirchenhistoriker damit die ursprüngliche Intention des Kaisers trifft, sei dahingestellt. Möglicherweise wollte dieser tatsächlich, wie zuletzt vor allem von Rudolf Leeb behauptet, als Abbild Christi selber verehrt werden.<sup>102</sup> Euseb jedenfalls ist eine solche Vorstellung hier fremd. Ihm ist, sofern die Passage über die Apostelkirche in der *Vita Constantini* überhaupt von ihm stammt, vor allem an der Apostelgleichheit Konstantins gelegen, die in dem Bau einen sichtbaren Ausdruck gefunden habe.

Geht man davon aus, dass Euseb den Apostelbegriff der Apostelgeschichte rezipiert hat, so wären einige weitere Charakterisierungen Konstantins in der *Vita Constantini*, die z.T. schon lange in der Forschung traktiert worden sind, leichter zu erklären. Dies gilt z.B. für die Selbstbezeichnung Konstantins als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός.<sup>103</sup> Der Begriff, über dessen Bedeutung zahlreiche unterschiedliche Deutungen bestehen und der sich in der Kombination in der Apostelgeschichte nicht findet, brauchte von dieser her für Euseb nicht so anstößig zu sein.<sup>104</sup> Der Begriff ἐπίσκοπος ohne den Zusatz τῶν ἐκτός taucht nämlich im Neuen Testament u.a. in Act 20,28 auf und bezeichnet dort die Ältesten von Ephesus, die das paulinische und somit apostolische Werk fortführen bzw. sichern. Es ist gut denkbar, dass Euseb in der *Vita* den Terminus weniger im Sinne der späteren kirchlichen Ämterlaufbahn als vielmehr im Sinne der διαδοχή<sup>105</sup> in der Apostolizität verstanden hat und somit auch als Selbstbezeichnung Konstantins hat tradieren können.

---

wie B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 94, feststellt. Vielmehr ging es Konstantin nach Euseb darum, den Aposteln gleich angedredet und verehrt zu werden.

102 Vgl. R. Leeb, *Konstantin und Christus* (AKG 58, Berlin et al. 1992) bes. 115–120. B. Bleckmann (ed.), *Eusebius* (s. Anm. 14) 95, sieht sogar Bezüge zu paganen Vorstellungen wie dem Kreis der zwölf Götter, zu dem sich Konstantin habe symbolisch hinzugesellen wollen. Für solche interessanten Vermutungen liegen allerdings überhaupt keine Belege vor.

103 Vgl. zur Bezeichnung Konstantins als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός bereits J. Straub, „Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός“, in G. Ruhbach (ed.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* (= WdF 306, Darmstadt 1976) 187–205; zuletzt C. Ronning, „Pontifex Maximus, charismatischer Herrscher, ‚allen gemeinsamer Bischof‘ oder dreizehnter Apostel?“, in F. Schuller (ed.), *Konstantin der Große: Kaiser einer Epochenwende* (Lindenberg 2007) 125–149.

104 Vgl. hierzu a. R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 361f., der allerdings die mögliche Prägung durch Act 20,28 nicht in Anschlag bringt.

105 Vgl. zur διαδοχή in der christlichen Geschichtsschreibung u.a. W. Wischmeyer, „Wahrnehmungen“ (s. Anm. 15) 268f. Zu Euseb: H. C. Brennecke, „Die Kirche als Diadochai ton apostolon: Das Programm der ecclesiastica historia des Euseb von Caesarea (Eus., h.e. I,1)“, in O. Wischmeyer/E.-M. Becker (eds.), *Was ist ein Text?* (NET 1, Tübingen et al. 2001) 81–93.

### 3.4 Die *Vita Constantini* als Abschluss der Apostelgeschichte

Angesichts der aufgeführten inhaltlichen Parallelen stellt sich die Frage, wie eng Euseb seine *Vita Constantini* überhaupt mit der Apostelgeschichte in Verbindung bringen wollte. Lassen sich vielleicht doch formale Verklammerungen zwischen den beiden Geschichtswerken feststellen? Über reine Vermutungen kann man an dieser Stelle nicht hinauskommen. Dennoch sind interessante Beobachtungen wiederum am Ende der *Vita Constantini* zu machen. Diese betreffen vor allem die Reihenfolge der geschilderten Ereignisse:

Euseb berichtet davon, dass Konstantin am Pfingsttag verstorben sei. Anschließend schildert er dessen *consecratio*, die Euseb zumindest sprachlich christlichen Vorstellungen anzunähern bemüht war.<sup>106</sup> Eine solche Annäherung war auch deswegen nötig, weil Euseb eine Konsekrationsmünze Konstantins bekannt war, die er in der *Vita Constantini* sogar beschreibt.<sup>107</sup> Er sprach in diesem Zusammenhang von der Himmelfahrt (ἀνάληψις) des Kaisers, verwendete also einen Terminus, der im römischen Kaiserkult so nicht belegt war.<sup>108</sup> Vor der bereits erwähnten zusammenfassenden Würdigung des Kaisers in apostolischen Kategorien endet die historische Darstellung Eusebs mit der Bemerkung, dass das Ende des Kaisers das „Faustpfand seiner Gottesliebe (θεοφιλία)“ illustriert habe. Das Motiv der θεοφιλία durchzieht ohnehin die *Vita Constantini* neben dem der εὐσέβεια wie ein *cantus firmus* bei der Charakterisierung des Kaisers.<sup>109</sup> Schon in *V.C.* I 4 wird derselbe in eine Reihe mit den Propheten und den gottgeliebten Männern gestellt. Am Ende der *Vita* wird nun dieser anfänglichen Einreihung noch einmal das Siegel aufgedrückt, indem auf seinen Tod und seine Beerdigung verwiesen wurde. Konstantin wird somit von Euseb als θεοφιλής, also gleichsam als wahrer Theophilus gezeichnet. Es mag gewagt sein zu

106 Vgl. zu der leidenschaftlichen Kritik der Christen an jeglicher Form traditioneller Konsekration S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott“ (s. Anm. 96) 301. Bemerkenswert ist dabei, dass auch nach der „Konstantinischen Wende“ im 4. Jh. alle rechtmäßigen Kaiser zwecks machtpolitischer Instrumentalisierung divinisiert wurden (vgl. *ibid.* 304), wenn auch die traditionellen Kulthandlungen nicht mehr vollzogen wurden. Euseb war – so Rebenich, *ibid.* 316 – die womöglich historische Christus-Mimesis des Kaisers so peinlich, dass er sie mit der christlichen Botschaft zu harmonisieren trachtete. Sie ganz zugunsten der ihm viel vertraueren Apostel-Konzeption zu übergehen, vermochte er aufgrund der kursierenden Konsekrationsmünzen nicht.

107 Vgl. zu der Konsekrationsmünze Euseb, *V.C.* IV 73, und S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott“ (s. Anm. 96) 315f. Zur Ikonographie der Konsekration bzw. der Himmelfahrt Konstantins vgl. L. Kötzsche-Breitenbruch, „Zur Darstellung der Himmelfahrt Konstantins des Grossen“, in *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*, FS Alfred Stuibler (JAC.E 9, Münster 1982) 215–224.

108 Vgl. hierzu a. S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott“ (s. Anm. 96) 316.

109 Vgl. hierzu bereits G. Ruhbach, *Apologetik* (s. Anm. 41) 174f.

behaupten, ist aber nicht vollkommen auszuschließen, dass Euseb eine bewusste Reihung der drei Motive Pfingsten – Himmelfahrt – Gottesliebe bietet. Möchte er in lockerer Anknüpfung an den Beginn der Apostelgeschichte, auf die er in *V.C.* IV 64 sogar verweist,<sup>110</sup> zu drei ihrer zentralen Anfangsmotive chiasmatisch in leichter Variation dieselben Motive bezogen auf Konstantin erwähnen? Dann wäre gegenübergestellt:

- 1) Pfingsten Act 2,1–13 – Tod des Konstantin zu Pfingsten *V.C.* IV 64
- 2) Himmelfahrt Act 1,6–11 – Konstantins Konsekration bzw. Himmelfahrt in *V.C.* IV 73
- 3) Referenz an Theophilos Act 1,1 – Konstantin als θεοφιλής in *V.C.* IV 74

Sollte eine solche chiasmatische Reihung von Euseb tatsächlich beabsichtigt sein, dann wollte er damit wohl zum Ausdruck bringen, dass das Werk der Apostel, dass die Apostelgeschichte in Konstantin einen würdigen Abschluss bzw. Höhepunkt gefunden hat. Dies macht Euseb ja mit seiner bereits behandelten Schlusswürdigung des Kaisers mehr als deutlich. Die *Vita Constantini* wäre in diesem Fall mit der Apostelgeschichte auch ohne zahlreiche wörtliche Zitate und mit nur begrenzten formalen Parallelen aufs engste verbunden, ja würde sich in gewisser Weise als deren Fortsetzung und Abschluss verstehen.

Inwieweit Euseb mit seinem Konzept eines apostelgleichen Kaisers dessen Selbstverständnis entsprach, soll hier nicht behandelt werden. Reinhart Staats hat in einer soeben erschienenen Untersuchung zum wiederholten Male deutlich gemacht, dass Konstantin sehr wohl aus einem solchen Selbstverständnis heraus sogar Gesetze formuliert hat.<sup>111</sup> Euseb hätte, sofern die Interpretation von Staats zutrifft, also guten Grund gehabt, in seiner Konstantinsvita diesen so deutlich als Apostel zu zeichnen. Jedenfalls lässt sich das Attribut ἰσαπόστολος für Konstantin, das nicht vor dem fünften Jahrhundert auftauchte, dennoch gut aus der Darstellung Eusebs und keineswegs nur aus der Architektur der Apostelkirche ableiten.<sup>112</sup>

110 Die Rede ist *V.C.* IV 64 von der Synchronizität der Aufnahme des allgemeinen Erlösers in den Himmel und von der Herabkunft des Heiligen Geistes, „wie den göttlichen Schriften zu entnehmen ist“ (λόγοι περιέχουσι θεῖοι).

111 Vgl. R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47).

112 Anders S. Rebenich, „Vom dreizehnten Gott“ (s. Anm. 96) 311, der vermutet, dass die Grablege in Konstantinopel spätere Generationen zu einem solchen Attribut veranlasst habe. Auch R. Staats, „Kaiser Konstantin“ (s. Anm. 47) 358–361, führt den Titel in erster Linie auf die Grabanlage zurück.

#### 4. Schluss

Euseb war darum bemüht, Kaiser Konstantin u.a. unter Rückgriff auf Aktionsmuster aus der Apostelgeschichte als apostolisch wirksamen Kaiser zu kennzeichnen. Was bedeutet das aber für die inhaltlichen Schwerpunkte in Eusebs Werk?

Der „Vater der Kirchengeschichte“ vertrat nach Basil Studer in erster Linie eine „historische Theologie“.<sup>113</sup> Diese Einsicht klammert die älteren Ansätze, die in Euseb vornehmlich einen Apologeten sahen, nicht aus.<sup>114</sup> Das gilt besonders dann, wenn man die Darstellung Konstantins auf der Folie des Apostelbildes u.a. der Apostelgeschichte betrachtet. Die Mission der Apostel, der Sieg des Christentums haben nämlich im Triumph Konstantins gleichsam eine Bestätigung gefunden.<sup>115</sup> Die durch die origenistische Theologie bedingte heilsgeschichtliche Perspektive<sup>116</sup> in Eusebs Werk beinhaltet bereits nach den Worten im Proömium der *Kirchengeschichte* auch den Bericht über die *διαδοχή τῶν ἀποστόλων*. Ferner konnte Euseb nicht nur die providentielle Gleichzeitigkeit von Christus und Augustus feststellen,<sup>117</sup> auch ermöglichte das römische Reich zur Zeit Kaiser Konstantins nicht nur ein leichteres Wirken der Apostel<sup>118</sup> – vielmehr hat der Kaiser selbst den apostolischen Dienst übernommen und dadurch tatsächlich der in der Apostelgeschichte in ihren Anfängen dargestellten apostolischen, von Gott veranlassten missionarischen Tätigkeit zu einem gewissen Höhe-

113 Vgl. B. Studer, „Historische Theologie“ (s. Anm. 40). Studer hebt, *ibid.* 143, auch hervor, dass Euseb „eine einzigartige Vertrautheit mit der historiographischen Literatur der griechischen Antike“ besessen habe.

114 Vgl. B. Studer, „Historische Theologie“ (s. Anm. 40) 150–154. Zu Euseb als Apologeten vgl. zuletzt J. Ulrich, „Eusebius“ (s. Anm. 47) 277, nach dem der Kirchengeschichtsschreiber einen Logos-Theologen und Apologeten darstellte, „der die Kirchengeschichte als spezifischen Teil der gesamten vom Logos bestimmten Geschichte des Kosmos versteht, sie als besonders beweistragendes Phänomen für sein apologetisch-theologisches Anliegen in Anspruch nimmt und sie *deshalb und unter diesem Aspekt* in einem bis dato nicht gekannten Facetten- und Materialreichtum entfaltet“.

115 Vgl. B. Studer, „Historische Theologie“ (s. Anm. 40) 153, unter Verweis auf *h.e.* X 1.9. Vgl. Telfer, „The Author's Purpose“ (s. Anm. 38) bes. 167, der in diesem Zusammenhang allerdings behauptet, dass es in der *Vita Constantini* hauptsächlich um Erbauung gegangen sei. Euseb hätte versucht, die Christen auf den zweiten Akt im Drama der göttlichen Intervention für Befreiung und Triumph der Kirche unter Konstantins Söhnen vorzubereiten. Vgl. allgemein zur heilsgeschichtlichen Konzeption bei Euseb D. Timpe, „Kirchengeschichte“ (s. Anm. 47) 307f.

116 Vgl. hierzu a. B. Studer, „Historische Theologie“ (s. Anm. 40) 149. D. Timpe, „Kirchengeschichte“ (s. Anm. 47) 327, warnt zu Recht vor der Abwertung einer heilsgeschichtlich orientierten Darstellung: „Ohne Kirchengeschichte gäbe es keine Geschichtsphilosophie, ohne Heilsgeschichte keine nachantike Weltgeschichte.“

117 Vgl. Euseb, *dem. ev.* III 7,30–35. Vgl. zu dem Synchronismus unter Angabe zahlreicher weiterer Belegstellen a. F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 139.

118 Vgl. so noch Euseb, *dem. ev.* VII 33.



punkt und Abschluss verholten.<sup>119</sup> Das vom Apologeten Euseb hervorgehobene Wirken des Logos vom Beginn der Welt an<sup>120</sup> wird nach dem Schlusskapitel der *Vita Constantini* ja noch durch den apostolisch wirkenden Konstantin gefördert. Historiographischer Zweck ist also auch in der *Vita Constantini* „die Schrifterfüllung im Prozeß der Geschichte“.<sup>121</sup> Erster „politischer Theologe“ ist Euseb insofern, als er den Kaiser in die *διαδοχή* des von der Apostelgeschichte vorgegebenen Bildes eines Zeugen bzw. Apostels einzeichnete.<sup>122</sup> Es wäre eine weitere Überlegung wert, ob die anderwärtig in Eusebs Werk erwähnte kaiserliche *mimesis Christi* in der Nachfolge und auch Nachahmung Christi durch die Apostel ihren Ursprung hat.

Womöglich führte gerade das Amalgam von Apologie, Heilsgeschichte und Panegyrik dazu, dass die *Vita Constantini* eine relativ schwache Rezeption erlebte.<sup>123</sup> Als apostelgleich konnte Konstantin zwar in der ostkirchlichen Liturgie leicht gerühmt werden, historiographisch ließ sich eine derartige Applikation des Apostelideals auf den Kaiser hingegen kaum durchhalten – sowohl Kaisern als auch Kirchenhistorikern dürfte an solch einer Vermengung im nachkonstantinischen Zeitalter nicht mehr gelegen gewesen sein. Historiographisch gab das eusebsche, durch die Apostelgeschichte geprägte Konzept, das womöglich den Söhnen Konstantins ihren Vater als Vorbild vorgestellt hat,<sup>124</sup> offenbar für die folgenden Generationen kaum noch etwas her.

119 Insofern lag H. Eger, „Kaiser“ (s. Anm. 54) 115, mit seiner Bemerkung vollkommen richtig, wenn er auch nicht die entsprechenden Schlüsse daraus zog: „In der ersten Periode (scil. bis 313) schreibt er (scil. Euseb) die von Gott gesetzte Aufgabe, die Königsherrschaft Christi auf Erden durchzusetzen, allein der Kirche zu; in der zweiten (scil. bis 324) erkennt er dem Imperium neben der Kirche eine gewisse äußere providentielle Hilfeleistung bei dieser Aufgabe zu; in der dritten (scil. ab 324) überträgt er in den Konstantinschriften die spezifische Aufgabe der Kirche zugleich auch dem Kaiser.“

120 Vgl. J. Ulrich, „Eusebius“ (s. Anm. 47) 277; ferner D. Timpe, „Kirchengeschichte“ (s. Anm. 47) 318f.

121 Vgl. so zur Form von Eusebs *Kirchengeschichte* D. Timpe, „Kirchengeschichte“ (s. Anm. 47) 316.

122 F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 149, betont vollkommen zu Recht, dass Euseb nicht das christliche Kaisertum als solches theologisieren wollte, sondern lediglich das Bild eines idealen Herrschers mit Konstantin in Verbindung bringen wollte, von dem er durchaus das Bild eines schlechten Herrschers absetzt. Ibid. 159 warnt er darüber hinaus, die eigentliche Theologie von der „politischen Theologie“ Eusebs zu unterscheiden und letztere als Fehltritt zu bewerten. Als „kaiserlicher Chefideologe“ sei Euseb auch deswegen nicht einzustufen, weil er dazu viel zu wenig Einfluss auf Konstantin hatte.

123 Zur schwachen Rezeption der *Vita Constantini* vgl. F. Winkelmann, *Euseb* (s. Anm. 2) 156; id., *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) XXVII.

124 Vgl. F. Winkelmann (ed.), *Eusebius Werke* (s. Anm. 35) LII.