

CLAUS ARNOLD

Konstantin in der deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung des langen 19. Jahrhunderts (1789-1914)*

Abstract: German Catholic historiography between the times of Josephinism and Modernism has treated the problem of Constantine as the first “Christian Emperor” and the “Constantinian Shift” in an interesting and diverse manner. Although a role in salvation history is frequently attributed to Constantine, a surprisingly sober judgment of his personality prevails (notably in Möhler) which also often integrates protestant and secular historiography. At the same time the conceptualization of Constantine mirrors the theological-political agenda of Catholic church historians between 1789 and 1914.

Das Konstantin-Bild und die Betrachtung der sog. „Konstantinischen Wende“ haben im deutschsprachigen katholischen Raum des späten 18. und 19. Jahrhunderts¹ einen mehrfachen Kontext: binnenkatholisch gesehen die sich wandelnde Grundausrichtung, die von der katholischen Spätaufklärung und der Romantik über die Re-Konfessionalisierung im Zeichen des fortschreitenden Ultramontanismus seit den 1830er Jahren bis hin zur Krise des Ultramontanismus im Zeichen des I. Vaticanums und zur Modernismuskrise reicht; nach außen hin das sich wandelnde Verhältnis zum Protestantismus, zu der sich tiefgreifend verändernden politischen Landschaft in Deutschland und zur „profanen“ Geschichtswissenschaft. Dieses komplexe Verhältnis und seine Auswirkungen auf die Konstantin-Rezeption kann hier nur mit einigen Schlaglichtern ausgeleuch-

* Eine italienische Version dieses Beitrags erschien unter dem Titel „Costantino nella storiografia cattolica tedesca“ in der internationalen Enzyklopädie: Costantino I. Enciclopedia constantiniana sulla figura e l'immagine dell'Imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013, hg. von Alberto MELLONI u. a., Rom, Treccani 2013, Bd. 3, 219-227. Zu Konstantin und seiner Rezeption vgl. auch Michael FIEDROWICZ u. a. (Hg.), Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser, Trier 2006; Andreas GOLTZ / Heinrich SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Hg.), Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, Köln 2008.

¹ Für einen ersten Überblick siehe Manfred WEITLAUFF (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998. Zur Entwicklung der Kirchengeschichtswissenschaft siehe Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Altenberge 1995; Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: DERS. (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 70-93.

tet werden, die gleichwohl grundsätzliche Problematiken der katholischen Kirchengeschichtsschreibung exemplifizieren.

Mit Matthias Dannenmayers (1744-1805) „*Institutiones Historiae Ecclesasticae Novi Testamenti*“ (Wien 1788, 2. Auflage 1806) treten wir mitten in die Welt des sog. „Josephinismus“ ein, der in der ultramontanen Geschichtsschreibung als staatskirchlicher Übergriff eine sehr negative Beurteilung erfahren hat und erst im 20. Jahrhundert als „Reformkatholizismus“ mit Nähe zum Jansenismus, Febronianismus und zur katholischen Aufklärung neu interpretiert wurde.² Der Schwabe Dannenmayer hatte an der vorderösterreichischen Universität Freiburg im Breisgau seit 1773 Kirchengeschichte doziert und war 1786 nach Wien berufen worden. Seinen „*Institutiones*“ wurde unter Kaiser Joseph II. der Preis für das beste Lehrbuch der Kirchengeschichte zuerkannt und das Werk für sämtliche theologische Lehranstalten der kaiserlichen Erblände als Lehrbuch vorgeschrieben, als welches es sich auch 30 bis 40 Jahre lang behauptete. Dannenmayer wurde außerdem 1797 zum kaiserlichen Bücherzensor bestellt, 1803 stieg er zum ersten Kustos der Wiener Universitätsbibliothek auf und schied als solcher aus dem Lehramt aus.

„Sein bleibendes Verdienst ist, als der erste ein brauchbares, zweckentsprechendes Lehrbuch der katholischen Kirchengeschichte in correctem Stile und wissenschaftlich-akademischer Form geschrieben zu haben, an welcher freilich die ziemlich äußerliche Abtheilung und Abschachtelung des kirchengeschichtlichen Lehrstoffes zu bemängeln ist, so wie das Buch auch in Auffassung des Sachlichen innerhalb der Grenzen seines Zeitalters steht, und eben deshalb nach dem Werthe, welchen es für seine Zeit hatte, zu beurtheilen ist.“³

Tatsächlich haben wir mit Dannenmayers „*Institutiones*“ das josephinistische Lehrbuch par excellence vor Augen. Dies hat auch direkte Auswirkungen auf die Darstellung Konstantins. Dannenmayer teilt die Kirchengeschichte in „Perioden“ ein, wobei die erste Periode schlicht den Titel: „a Christo usque ad Constantinum Magnum“ trägt⁴. Die darauffolgende Periode trägt ebenfalls lapidar den Titel: A Constantino ad Carolum M[agnum]⁵. Diese auf den ersten Blick ziemlich „staatskirchlich“-josephinistisch anmutende Einteilung findet auch ihre Entsprechung in der Behandlung Konstantins. Zu ihm wird zunächst vermerkt,

² Vgl. Claus ARNOLD, Art. Reformkatholizismus, in: RGG⁴ 7 (2004), 189-191.

³ So urteilt der katholische Theologe Karl WERNER (1821-1888) in seinem Artikel über Dannenmayer, in: Allgemeine Deutsche Biographie 4 (1876), 745.

⁴ So auch schon im Titel der ersten Fassung (Freiburg 1783): *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti: Period. I a Christo usque ad Constantinum Magnum*.

⁵ Matthias DANNENMAYER, *Institutiones historiae ecclesiasticae N.T. Pars Prima, Editio secunda*, Wien 1806, 207.

dass er die Vollmachten und Rechte des Klerus vermehrt habe, also etwa im Hinblick auf die *audientia episcopalis*, die Immunität von den öffentlichen Pflichten (Liturgien) etc. Dabei dringt ein durchaus aufklärerisch-kritischer Ton durch, wenn Dannenmayer vermerkt, dass die Vollmachten des Klerus schon in den ersten drei Jahrhunderten enorm zugenommen hatten „und bereits eher einer Befehlsgewalt als einem Dienst gleichen“ („imperio quam ministerio iamiam similior“)⁶. Die ausgleichende Wirkung des staatlichen Einflusses wird aber sofort ebenfalls betont:

„Etsi vero Clericorum, Episcoporum inprimis potestas in dies augetur, tamen Imperatores Romani, praeunte Constantino M. religionis, et ecclesiae, quoad externam gubernationem, curam nunquam non gesserunt. Convocarunt scilicet concilia, iisque praesederunt, et canones conditos confirmarunt, constituerunt caussarum ecclesiasticarum iudices, tuleruntque leges plurimas circa res sacras, fidem, haereses, episcopos, ecclesias etc.“⁷

Konstantin wird hier also zum Vorläufer der josephinistischen staatlichen Kirchenreform stilisiert und die Rolle der Kaiser bei der äußeren Regierung der Kirche, bis hin zum Vorsitz bei Konzilien und der Bestätigung ihrer Canones, positiv benannt – Fakten, die eine spätere ultramontane Geschichtsschreibung teilweise wegdefinieren wollte. Trocken verweist Dannenmayer darauf, dass der gleichzeitige Versuch der römischen Bischöfe, ihre Patriarchatsrechte über den suburbikarischen Bereich hinaus auszudehnen, „mal mehr, mal weniger glücklich verlaufen sei“ („idque modo feliciori, modo minus prospero eventu“)⁸. Parallel zu dieser positiven Würdigung Konstantins, quasi als Vater des josephinistischen Staatskirchentums, läuft aber auch eine mehr verborgene, kritische Interpretationslinie. Hier ist zunächst darauf zu verweisen, dass Dannenmayer die Einteilung der Kirchengeschichte in Perioden der „Christlichen Kirchengeschichte“ des Protestanten Johann Matthias Schröckh (1733-1808) verdankte. Im Hintergrund stand damit das Geschichtsschema *formatio – deformatio – reformatio*,⁹ das Dannenmayer aber eher „jansenistisch“ interpretierte. Dennoch stand für ihn damit die nachapostolische Zeit und zumal die Epoche nach 306 bzw. 313 unter einem kritischen Vorzeichen, das schon in seiner Behandlung der immer

⁶ Ebd., 227.

⁷ Ebd., 229.

⁸ Ebd., 230.

⁹ Vgl. Johannes SCHABER, Kirchenvater oder Vater der Scholastik? Das Augustinusbild der katholischen Tübinger Schule. Johann Baptist Hirscher, Johann Adam Möhler und Franz Anton Staudenmaier, in: FISCHER, Norbert (Hg.), Augustinus – ein Lehrer des Abendlandes. Spuren und Spiegelungen seines Denkens von der Frühscholastik bis in die Gegenwart, Bd. II: Von der Neuzeit bis in die Gegenwart. Augustinus als ursprünglicher Denker, Hamburg 2009, 127-146, hier: 131f.

weiteren Ausweitung der Macht des Klerus unter Konstantin angeklungen ist. Insbesondere das Verhalten des Kaisers nach dem Konzil von Nicäa erfährt eine kurze, aber negative Wertung.¹⁰

Den absoluten Kontrapunkt zu Dannenmeyers josephinistischer Geschichtssicht bildete die „Geschichte der Religion Jesu Christi“, welche der Konvertit Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolberg (1750-1819) zwischen 1806 und 1818 in 15 Bänden erscheinen ließ. In romantisch-katholischer Begeisterung und starkem Supranaturalismus zeichnete dieses von Joseph de Maistre bejubelte Werk die Kirchengeschichte als Heilsgeschichte.¹¹ In Bezug auf Konstantin brauchte Stolberg zu diesem Zwecke nur die Darstellung Eusebs in der *historia ecclesiastica* und der *vita Constantini* zu paraphrasieren.¹² Mit drastischen Worten deutete Stolberg die Bekehrung Konstantins dabei als heilsgeschichtlichen Durchbruch:

„Noch rauchten drei Weltteile von dem Blute der mit arglistiger Besonnenheit angestellten, und mit grausamstem Grimme ausgeübten, härtesten aller Christenverfolgungen: es wütheten die Kaiser, es jauchzten die Götzenpaffen samt dem von ihnen entflammten Pöbel; es höhnten die Weltweisen und die von ihnen verleiteten Weltlinge, als auf einmal der umwölkt gewesene Arm der Vorsehung aus dem Dunkel sich offenbarte. Der verehrteste, kräftigste, kriegerischste der Kaiser seiner Zeit ward durch ein Wunder, dessen Zeuge sein Heer war, von der Wahrheit der heiligen Lehre überzeugt. Dieses Wunder verhieß ihm zugleich den Sieg über seinen Nebenbuhler, er siegte, er huldigte dem Gekreuzigten.“¹³

Der lyrische Dilettantismus des Konvertiten Stolberg war zwar symptomatisch für die katholische Romantik,¹⁴ fand aber zumindest im Hinblick auf seine Darstellungstechnik keine direkte Nachahmung in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung.

Eine ähnliche, wenn auch „wissenschaftlichere“ geschichtstheologische Sicht entwickelte Johann Adam Möhler (1796-1838), dessen Ansätze in modifizierter Form im ganzen 19. Jahrhundert nachwirken sollten. Möhler gilt als zentrale

¹⁰ M. DANNENMAYER, *Institutiones* I (s. Anm. 5), 280: „Decretis concilii Nicaeni non omnes episcopos sincere, et ex animo subscripserunt. Ipse *Constantinus M.* gratia *Ario*, aliisque exulibus facta, fidei Nicaenae defensoribus, *S. Athanasio* maxime, variis modis molestus postea existit. Patris vestigiis insistebat filius, et in imperio successor *Constantius*, gravioribus etiam malis Catholicos episcopos afficiens.“

¹¹ Dazu Andreas HOLZEM, *Weltversuchung und Heilsgewißheit* (s. Anm. 1).

¹² Friedrich Leopold GRAF ZU STOLBERG, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Zehnter Teil, Neue Ausgabe, Wien 1817, 5-19.

¹³ Ebd., 5f.

¹⁴ Vgl. zum Hintergrund Otto WEISS, *Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Manfred WEITLAUFF / Hubert WOLF / Claus ARNOLD, Paderborn 2004.

Gestalt in der sogenannten „(Katholischen) Tübinger Schule“; diese historisch-theologische Konstruktion unterliegt aber seit einiger Zeit einer lebhaften Diskussion.¹⁵ In unserem Kontext reicht es darauf hinzuweisen, dass Möhlers Idee einer „organischen“ Entwicklung der Kirchengeschichte sich vor dem Hintergrund des Übergangs von der Aufklärung zur Romantik herausgebildet hat. Da in Möhlers Verständnis der Kirche als fortwährender, geistgewirkter, sich stets erneuernder Inkarnation Christi ein wirklicher „Bruch“ in der Kirchengeschichte nicht denkbar ist, findet er auch für die später so genannte „Konstantinische Wende“ eine heilsgeschichtliche Erklärung, die er in seinem „Athanasius“ von 1827 breit dargelegt hat:¹⁶

„In den Bewegungen, die die Arianer veranlassten, finden wir das erstmal eine Macht tätig, und zwar für die christliche Kirche, die bisher immer nur in offener oder verdeckter Feindseligkeit gegen sie befangen war. Der, der Alles leitet, fügte es, dass seine ganz eigentümliche Stiftung, die christliche Kirche, durch den Staat, in welchem sie aufkeimte, beinahe dreihundert Jahre hindurch in unsäglichem Jammer, unausgesetzte Schrecknisse und Not versetzt wurde: sie sollte lernen, ein eigentümliches Leben zu führen und auf sich zu vertrauen, alle die Formen sollten sich aus ihrem Wesen heraus entwickeln, die diesem am angemessensten sind, die dazu erfordert wurden, in heiterer, freier, edler Selbständigkeit stets sich zu bewegen und in ihrer Verschiedenheit vom Staat ein ewiges Zeugnis abzulegen von ihrer höheren Würde, von ihrem unmittelbar göttlichen Ursprung, von der Verschiedenheit des Ewigen und Zeitlichen, auf dass niemals mehr jenes durch dieses verhüllt und gefangen gehalten werde. Dieser Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen repräsentiert sich in der Verschiedenheit und in dem Gegensatze zwischen Kirche und Staat: in der vorchristlichen Zeit war Gott und Welt, Geist und Leib, darum notwendig Staat und Kirche ineinander aufgegangen. Das Geistige und Ewige wurde in seiner Freiheit und Priorität nicht anerkannt. Um dieses zur Anerkennung zu bringen, bedurfte es eines harten dreihundertjährigen Kampfes, der aber nie ganz aufhören wird. – Wie aber zwischen dem Ewigen und Zeitlichen, zwischen dem Geistigen und Leiblichen keine absoluten Gegensätze stattfinden, so findet auch kein absoluter Gegensatz zwischen Staat und Kirche statt. Das Ewige offenbart sich vielmehr im Endlichen, das Übersinnliche im Sinnlichen, und dieses wird das Substrat von jenem. Nachdem daher die Kraft des neuen Geistes durch den dreihundertjährigen Kampf die Anerkennung seiner Würde und Selbständigkeit durchgesetzt hatte, so war der Zweck schon erreicht; es musste sofort ein Freundschaftsverhältnis eintreten. Wie die allgemeine Offenbarung Gottes in der Welt und die besondere im Christentum sich nicht widersprechen, sondern vielmehr jene durch diese zur Anerkennung gebracht wird, so

¹⁵ Hier ist vor allem die Kritik von Rudolf Reinhardt und Abraham Peter Kustermann an den Systembildungen von Josef Rupert Geiselman und Max Seckler zu nennen. Zur Diskussion nun zusammenfassend: Stefan WARTHMAN, Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung, Stuttgart 2011.

¹⁶ Johann Adam MÖHLER, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, 1. Theil: I.-III. Buch, Mainz 1827.

widersprechen sich die unmittelbare Gründung der christlichen Kirche durch Gott und die mittelbare Stiftung des Staates durch Gott auch nicht; jene bringt vielmehr auch diese zur Anerkennung und beweiset ihre Würde: nur die Vergötterung des Staates wie der Welt im Heidentum sollte aufhören. Die höhere Einheit zwischen Staat und Kirche liegt demnach darin, dass beide Stiftungen Gottes sind. Wie aber die Stiftung der christlichen Kirche und die besondere Offenbarung Gottes in ihr nie mit der allgemeinen Offenbarung Gottes darf vermischt werden, damit nicht wieder Gott selbst in der Welt untergehe, so darf auch die Selbständigkeit der Kirche, das Bewusstsein, dass sie eine unmittelbare Gründung Gottes sei, dem Staate gegenüber nicht untergehen, damit auch dieser als göttliche Stiftung stets anerkannt werde. Die Vergötterung der Natur ging nämlich am Ende in eine völlige Nichtachtung derselben über, sie wurde als Werk des Zufalls betrachtet und bloß zur Befriedigung sinnlicher Lust und Bedürfnisse mißbraucht; ebenso erging es auch am Ende beim Staate, selbst während seiner Vergötterung. Als die römischen Kaiser sich vergöttern ließen als die Repräsentanten des Staates und seiner Vergötterung, da war Zerstörung aller bürgerlichen Verhältnisse; jeder schaute im Staate bloß sich an und gebrauchte ihn als Mittel zu seinen Zwecken. Bürgerkriege erhoben sich: der Staat verlor alle Würde und erschien als Werk des Zufalls. So muss demnach stets der Staat die selbständige Würde der Kirche achten, damit seine Würde geachtet werde. Beide müssen darum auseinander gehalten werden und jede dieser Stiftungen frei sein und selbständig in sich. So fasste auch Constantin, der erste christliche Kaiser, das Verhältnis auf: den Bischöfen räumte er willig das Recht der innern Verwaltung der Kirche ein und lehnte die Aufforderungen, die an ihn ergangen waren, über kirchliche Angelegenheiten zu entscheiden, ab. Das ist gewiß keinem Zweifel unterworfen, dass Constantin die Selbständigkeit der Kirche anerkannte in der Theorie, wenn es auch nicht schwer sein dürfte, manches aus seiner Handlungsweise auszuführen, was mit seinen Grundsätzen im Widerstreite war.¹⁷

In Möhlers Augen hat also Konstantin als erster christlicher Kaiser das Verhältnis von Kirche und Staat in ihrer Verschiedenheit und Bezogenheit zumindest in der Theorie richtig erkannt, nachdem der geschichtliche *kairos* dafür gekommen war. Aus dieser Einsicht, nach der die Kirche dem Staat nicht mehr gleichgültig sein konnte, erklärt Möhler auch Konstantins Eingreifen in den Streit um Arius.

Obwohl Möhler diese komplexe heilsgeschichtliche Bestimmung von Kirche und Staat wichtig war, verfuhr er in seiner kirchengeschichtlichen Praxis bei der konkreten Darstellung Konstantins sehr nüchtern. Dies liegt vor allem auch daran, dass er in seinen Vorlesungen stark die protestantischen Standardwerke von Matthias Schroeckh, Johann Ernst Christian Schmidt (1772-1831) und Gottlieb Jakob Planck (1751-1833) zugrunde legte.¹⁸ (Von Schröck übernahm er, wie zuvor auch Dannenmayer, die Einteilung in Perioden, bei denen Konstantin an

¹⁷ Ebd., 221-223.

¹⁸ Vgl. Johann Adam MÖHLER, Vorlesungen über die Kirchengeschichte, Bd. 1, hg. von Reinhold RIEGER, München 1992, xxxi-xxxii.

der Grenze von der ersten zur zweiten Periode stand.)¹⁹ Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, dass Möhler in seinen Vorlesungen bei aller Bedeutung der „Figur“ Konstantin dessen Persönlichkeit sehr kritisch betrachtete: Die endgültige Hinwendung zum Christentum kann er erst nach dem Sieg über Licinius 324 erkennen.²⁰ Bei den Motiven Konstantins für die Begünstigung des Christentums gibt er den politischen Ursachen großes Gewicht, ja er meint sogar, sie hätten die religiösen Gründe überwogen. Die Morde an seinem Schwiegervater Maximinian (!) und dann an Crispus und Fausta²¹ sprächen auch gegen den Kaiser, der „nicht in das Wesen des Christentums eingedrungen war“²².

Dieses nüchterne Bild ist allerdings nicht in die posthume Ausgabe der Vorlesungen Möhlers eingegangen – entweder, weil er selbst in seiner Münchener Zeit apologetischer geworden war, oder weil es dem Herausgeber Pius Bonifaz Gams OSB (1816-1892) nicht opportun erschien. Jedenfalls finden sich dort nur noch sehr gewundene Aussagen zu Konstantins Konversion,²³ auch die Erwägungen zum Kirche-Staat-Verhältnis sind im Verhältnis zum „Athanasius“ stark vergrößert.²⁴ Auffälligerweise wird auch im „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ (1836) von Ignaz Döllinger (1799-1890), der mit Möhler im Münchener Görres-Kreis verkehrt hatte, eine ganz apologetische Darstellung der langsamen Hinwendung Konstantins zum Christentum gegeben, bei der kein Schatten auf den Kaiser fällt. Döllinger stützt sich dabei unter anderem auf die *Vita di Constantino il Grande* (1786) des antijansenistischen Ex-Jesuiten Francesco Gusta (1744-1816), verweist aber auch auf die eigentlich wesentlich kritischere Darstellung des Protestanten Johann Kaspar Friedrich Manso („Leben Constantins“, 1817).²⁵ Typisch ultramontan ist hingegen schon Döllingers An-

¹⁹ In den Vorlesungen von 1823/24 entspricht die Gliederung noch ganz Dannenmayer bzw. Schröckh. Ab 1826/27 dauert die zweite Periode nur noch bis zum Jahr 610, ab 1827/28 werden die ersten beiden Perioden zum „I. Zeitalter“ zusammengefasst; ebd., xxix.

²⁰ Ebd., 220. – Diese These wird ja auch noch in der jüngeren Forschung, etwa von Jochen Bleicken, vertreten.

²¹ Zur Bedeutung des Fausta-Crispus Falles schon in der Aufklärungszeit vgl. Heinrich SCHLANGE-SCHÖNINGEN, „Der Bösewicht im Räuberstaat“. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen, in: Andreas GOLTZ / DERS. (Hg.), *Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, Köln 2008, 211-262.

²² Ebd., 221f.

²³ *Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler*, hg. von Pius Bonifacius GAMS, Teil 1. 1. Zeitraum, Regensburg 1867, 401f.

²⁴ Ebd., 579f.

²⁵ Johann Joseph Ignaz DÖLLINGER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Erster Band, Regensburg 1836, 54-56. – Zu Manso vgl. Traudel HEINZE, *Konstantin der Große und das konstantinische Zeitalter in den Urteilen und Wegen der deutsch-italienischen Forschungsdiskussion*, München 2005, 36-54.

merkung, die Kirche habe sich ihre neue privilegierte Stellung mit einer teilweisen Aufopferung ihrer früheren Unabhängigkeit erkaufen müssen. Allerdings habe sich Konstantin seiner Gewalt in kirchlichen Dingen noch mit Mäßigung bedient.²⁶

Mit einer praktisch durchgängigen *damnatio memoriae* wird bei Döllinger und in den anderen katholischen Darstellungen der Zeit dagegen die Konstantin-Deutung Voltaires und Edward Gibbons²⁷ belegt. Eine Ausnahme bildete dabei Johann Leonhard Hug (1765-1846), der sich explizit durch Gibbon, aber auch durch Manso zu seiner „Denkschrift zur Ehrenrettung Constantins des Großen“ (1829)²⁸ veranlasst sah. Der historisch-kritische arbeitende Orientalist und Bibelwissenschaftler, der am josephinischen Freiburger Generalseminar gelehrt und 1827 zum Domkapitular ernannt worden war,²⁹ ließ sich aber auch nicht auf eine direkte Auseinandersetzung mit Gibbon ein, sondern bot stattdessen eine quellengesättigte und doch verständnisvolle Gegendarstellung der Vita des Kaisers. Die Apologie Hugs, die auch die „Familienkatastrophen“ Konstantins in ein mildes Licht zu rücken verstand, fand eine Rezeption in dem einflussreichen Lehrbuch von Johannes Alzog (1808-1878).³⁰ Dieser entdeckte auch in der langsamen Zuwendung des Kaisers zum Christentum einen tieferen Sinn, den er einem Werk des jungen Gießener Kirchenhistorikers Caspar Riffel (1807-1856)³¹ entnommen hatte. Dessen „Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat von der Gründung des Christentums bis auf Justinian I.“³² ist vor dem Hintergrund des beginnenden ultramontanen Kampfes für die „Freiheit der Kirche“ vom Staatskirchentum in Deutschland zu verstehen.³³ Konstantin erfuhr dabei durch den Möhler-Schüler Riffel aber noch

²⁶ I. DÖLLINGER, Lehrbuch (s. Anm. 25), 179.

²⁷ Vgl. zusammenfassend Heinrich SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Das Bild Konstantins in der Neuzeit, in: Alexander DEMANDT / Josef ENGEMANN (Hg.), Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption, Trier 2007, 285-297.

²⁸ Zuerst erschienen in: Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg 1829, Heft III, 1-104. Auch als Sonderdruck Freiburg i. Br. 1829. Digitalisat: http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=7091

²⁹ Über ihn Wolfgang MÜLLER, in: Neue Deutsche Biographie 10 (1974), 8.

³⁰ Johannes ALZOG, Universalgeschichte der christlichen Kirche. Lehrbuch für akademische Vorlesungen, Mainz ²1843, 221-223.

³¹ Über ihn Uwe SCHARFENECKER, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830-1859), Paderborn 1998, 534-548.

³² Mainz 1836.

³³ Interessanterweise ging Joseph Görres in seiner Streitschrift „Athanasius“ (1838) trotz ihres Titels so gut wie gar nicht auf die Geschichte des 4. Jahrhunderts ein. Insofern hatte sie auch keine nennenswerten Rückwirkungen auf das Konstantin-Bild. Bei aller Kritik von Görres am gewaltsamen Eingreifen des preußischen Staates in der Mischehenfrage (Festnah-

eine ganz positive Wertung. Worin lag nun der von Alzog rezipierte tiefere Sinn der langsamen Hinwendung zum Christentum?

„Als Constantin mit Licin vereinigt der christlichen Kirche alle einer im Staate erlaubten Gesellschaft zustehenden Rechte einräumte, wussten sie ebenso wenig als sie es beabsichtigten, dass sie dadurch den vollendeten Sieg derselben, und ihre Alleinherrschaft unterschrieben hatten. Aber das Heidentum, in sich ohne jede erhaltende Kraft, nur durch die äußere Staatsgewalt getragen, weil beider Interessen auf das Innigste untereinander verbunden waren, musste, jener Stütze und jenes Schutzes entbehrend, nothwendig in sich zusammenstürzen und in kurzer Zeit verschwinden. Diese Übergangsperiode von der Duldung der christlichen Kirche bis zu ihrer die gänzliche Auflösung des Heidentums herbeiführenden Alleinherrschaft, füllte darum auch nur wenige Jahre aus, und als diese vermittelnd oder vielmehr darstellend müssen alle Handlungen Constantins aus jener Zeit aufgefasst und beurteilt werden. Nicht eine ängstlich berechnende Politik war es, welche ihn den Bekennern des christlichen Namens günstig machte, und ebenso wenig hat auch diese auf seine spätere Handlungsweise einen entscheidenden Einfluss ausgeübt. Dass er das Verhältnis der christlichen Religion dem Heidentume gegenüber nicht erkannte, bewahrte ihn vor einem zu raschen Eingreifen in den gewöhnlichen Gang der Dinge, wodurch gewiß auf das Ganze mehr störend denn fördernd gewirkt worden wäre. Das Christentum, bis daher durch die blutigen Gesetze verfolgt, bedurfte nur des Schutzes eines gerechten Kaisers, unter dessen Szepter jede äußere Störung seiner gottesdienstlichen Handlungen abgehalten wurde; mehr verlangte es nicht, in ihm selbst lag, den meisten unbewusst, die Kraft, sich zum Throne den Weg zu bahnen, und zwar sicherer und bleibender, als unter dem gewaltsamen Eingreifen einer fremden Hand. Jenes nur wollte Constantin; dieses war die Aufgabe seiner Zeit, zu deren Lösung er unbewusst das Meiste beitrug. [...] Wie christliche und heidnische Elemente noch lange in ihm selbst vereinigt waren, deren Absonderung allmählich und fast unbemerkt vor sich ging, so glaubte er auch, könnten Christentum und Heidentum im Staate friedlich nebeneinander leben, und die Ruhe des Reiches dauernd erhalten bleiben [...]. Hätte Constantin schon von Anfang an die Absicht gehegt, die christliche Religion zur herrschenden zu erheben, oder gar sie als Mittel zu herrschsüchtigem Planen zu missbrauchen, so müssten wir zugestehen, dass er Schritte getan, welche wenig fördernd dazu wirkten.“³⁴

Riffels Darstellung des gleitenden, fast unbewussten Übergangs Konstantins vom Heiden- zum Christentum mag fast modern anmuten.³⁵ Unverkennbar ist aber auch Riffels apologetisches Bemühen, Konstantin gegen Voltaire, Gibbon und Manso vom Vorwurf einer berechnenden Politik reinzuwaschen. Alzogs

me des Kölner Erzbischofs) bestritt er nicht das „Majestätsrecht“ des Staates, als „Schutzherr“ der Kirche zu wirken.

³⁴ Ebd., 76f.

³⁵ Vgl. etwa die Konstantin-Deutung von Jochen MARTIN, Spätantike und Völkerwanderung (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 4), München ²1990, 148-158.

Lehrbuch aber verbreitete die Sicht Hugs und Riffels weiterhin durch seine zahlreichen Auflagen hindurch.³⁶

Wenn Konstantin bei Riffel erstmals in eine ultramontan geprägte Kirche-Staat-Betrachtung eingeordnet worden ist (wenn auch im positiven Sinne), so entsprach es ebenfalls einem ultramontanen Trend, wenn der Tübinger Möhler-Schüler Carl Joseph (von) Hefele (1809-1893) sich in seiner grundlegenden „Conciliengeschichte“ 1855 ausführlich mit der Einberufung des Konzils von Nicäa durch Konstantin beschäftigte. Diese stellte für die ultramontane Theologie zunehmend ein Problem dar, weil sie sich eigentlich nicht mit der römischen (Bellarmin'schen) Konzilsdoktrin vereinbaren ließ. Hefele suchte deshalb nach Kräften darzulegen, dass, wenn schon nicht eine Einberufung durch den Papst, sondern nur durch den Kaiser festzustellen sei, zumindest nicht auszuschließen sei, dass Konstantin sich des Einverständnisses von Papst Silvester versichert habe.³⁷ Im Blick auf die Person des Kaisers ist Hefele um Milde bemüht; so hebt er etwa die Nachricht von Sozomenos hervor, dass Konstantin noch vor seinem Tode wieder eine günstigere Ansicht über Athanasius gewonnen und dessen Zurückberufung aus dem Exil angeordnet habe.³⁸

Das I. Vaticanum, das altkatholische Schisma und der Kulturkampf brachten die latenten Polarisierungen im deutschen Katholizismus an die Oberfläche. Die alte ultramontane Richtung zerbrach in verschiedene Lager. Zu den entschiedenen Anhängern des I. Vaticanums gehörte dabei der Würzburger Kirchenhistoriker und spätere Kardinal Joseph Hergenröther (1824-1890),³⁹ der sich schon seit den 1860er Jahren von seinem Lehrer Döllinger abgewandt hatte. Als Alumnus des Collegium Germanicum wollte Hergenröther eine dezidiert „römische“ Theologie in Würzburg und ganz Deutschland durchsetzen. In seinem „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte“ von 1876 schlug er dabei auch in der Konstantin-Deutung wieder schärfere Töne an, die nur vor dem Hintergrund des Kulturkampfes zu verstehen sind. Für Hergenröther war der Kampf

³⁶ Vgl. z. B. Johannes ALZOG, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte, Erster Band, Mainz 1872, 257-261.

³⁷ Carl Joseph HEFELE, Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet, Erster Band, Freiburg i. Br. 1855, 5f., 255f. Vgl. zur Problematik, Claus ARNOLD, „Nur ein Nachschlagebuch“? Zum kirchenhistorischen Profil der „Conciliengeschichte“ Hefeles, in: Hubert WOLF (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809-1893), Ostfildern 1994, 52-77.

³⁸ C. J. HEFELE, Conciliengeschichte I (s. Anm. 37), 463.

³⁹ Über ihn Ludwig K. WALTER, Dozenten und Graduierte der Theologischen Fakultät Würzburg 1402-2002, Würzburg 2010, 67f. (Lit.); Manfred WEITLAUFF, Joseph Hergenröther (1824-1890), in: Heinrich FRIES / Georg SCHWAIGER (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, 471-551.

zwischen Licinius und Konstantin „ein eigentlicher Religionskrieg; dem Licinius, der sich mit Wahrsagern umgab und von den Orakeln sich Sieg verheißen ließ, stand Constantin, der das Zeichen Christi auf dem Banner und Bischöfe mit sich im Felde hatte, gegenüber; auf ihn hofften die orientalischen Christen“⁴⁰. Eine papalistische Sichtweise, die ganz vom Kirchenbild der *societas perfecta* geprägt war, entwickelte Hergenröther auch im Hinblick auf den Ausbau von Konstantinopel zum Kaisersitz: Durch die Verlagerung nach Osten konnte sich der römische Pontifikat zwar „freier und ungehinderter entfalten“, zugleich sei Rom aber eine mächtige Nebenbuhlerin entstanden und die Kaiser seien allzu sehr in die religiösen Auseinandersetzungen der östlichen Kirche hineingezogen, „von ihrem Geist erfüllt, dem Abendlande entfremdet, dem asiatischen Despotismus aber näher gebracht und dieser im Dienste ränkevoller Parteien verwendet“ worden, wie sich beim Verhalten Konstantins den Arianern gegenüber gezeigt habe.⁴¹ Hergenröther lobte zwar die Förderung des Christentums durch den Kaiser, brachte aber auch in vorher im deutschen katholischen Kontext ungekannter Prägnanz die negativen Seiten seiner Persönlichkeit zum Ausdruck. Hugs „Ehrenrettung“ fand hier keinen Widerhall. Dabei mag auch Hergenröthers eigene innere Distanz zu den Regierenden im neuen Deutschen Reich befreiend gewirkt haben:

„So ausgezeichnet auch nach vielen Seiten hin Constantins Regierung ist, so hat sie doch ihre bedeutenden und nicht zu verschweigenden Schattenseiten. 1) Er blieb bis an das Ende seines Lebens außerhalb der Kirche und empfing erst in seiner letzten Krankheit, 65 Jahre alt, die Taufe durch einen arianischen Bischof. 2) Seine Leidenschaften blieben ungezügelt; er ließ nicht nur den Sohn des Licinius, Licinian, sondern auch seinen tapfern Sohn erster Ehe, Crispus, dann seine zweite Gemahlin Fausta töten, welche letztere allerdings vielfach ihn zur Grausamkeit gereizt hatte; er war jähzornig und ehrgeizig, hart gegen einzelne verdiente Männer, dazu der Schmeichelei und den Intrigen zugänglich, zumal in seinen letzten Jahren. 3) Er beeinträchtigte vielfach, freilich oft von häretischen Parteien (Donatisten und Arianer) dazu getrieben, die Freiheit der Kirche, was umso gefährlicher war, als seine wirklich großen, unverhofften Wohltaten ihm die Herzen der Christen gewinnen mussten; dabei war er ohne feste Haltung in seiner religiösen Politik und dachte mehrfach an eine Verschmelzung aller Religionen; sein schwankendes Benehmen brachte, wenn auch gegen seine Absicht, dem Christentum viele Nachteile.“⁴²

⁴⁰ Joseph HERGENRÖTHER, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Erster Band, Freiburg i. Br. 1876, 203.

⁴¹ Ebd., 204.

⁴² Ebd., 204f.

Bei aller Kritik an Konstantin wollte ihm Hergenröther nicht den Beinamen „der Große“ aberkennen, da er sich insgesamt den Dank der „christlichen Welt“ gesichert habe.

Am anderen Ende des Spektrums des deutschen Katholizismus im Kaiserreich stand der „liberale Katholik“ Franz Xaver Kraus (1840-1901).⁴³ Der Freiburger Kirchenhistoriker folgte dem Ideal eines „religiösen Katholizismus“, das für ihn bei Dante⁴⁴ und John Henry Newman⁴⁵ formuliert bzw. verwirklicht war. Von daher verstand sich Kraus als Gegner des Ultramontanismus und „politischen Katholizismus“, den er in der deutschen Zentrumsparterie, aber auch in der machtbewussten römischen Kurie am Werke sah. Vor diesem Hintergrund bringt Kraus neue Töne in die katholische Konstantin-Deutung. Man wird nicht allzu sehr spekulieren, wenn man annimmt, dass Kraus dabei auch die berühmten Verse aus Dantes Inferno (xix, 115-117) im Ohr klangen: „Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre, non la tua conversion, ma quella dote che da te prese il primo ricco patre!“

Kraus legte seine Konstantin-Deutung in seinem „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ dar, dessen zweite Auflage von 1882 nur knapp der römischen Indizierung entging und 1887 in einer purgierten Version neu vorgelegt wurde.⁴⁶ Die Konstantin betreffenden Passagen erfuhren dabei jedoch keine Änderung. Sehr auffällig ist zunächst, dass sich Kraus bei seiner Darstellung neben Tillemont nur auf protestantische oder „liberale“ Autoren wie Manso, Jakob Burckhardt,⁴⁷ Karl Theodor Keim (1825-1878), Theodor von Zahn (1838-1933) und Theodor Brieger (1842-1915) berief. Deutlich markierte sich Kraus damit als Autor, der über das „katholische Milieu“ hinauszublicken verstand.⁴⁸ Vor diesem Hintergrund ist auch Kraus' biographische Skizze Konstantins wenig „kirchlich“ geprägt:

⁴³ Über ihn Christoph WEBER, *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays* von Franz Xaver Kraus, Tübingen 1983; Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872-1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, Paderborn 1999.

⁴⁴ Franz Xaver KRAUS, *Dante, sein Leben und sein Werk*, Berlin 1897.

⁴⁵ Claus ARNOLD, „Religiös“ versus „politisch“ – Der „liberale Katholik“ Franz Xaver Kraus über die Kardinäle John Henry Newman und Edward Manning, in: Claus ARNOLD / Bernd TROCHOLEPCZY / Knut WENZEL (Hg.), *John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne*, Freiburg i. Br. 2009, 54-72.

⁴⁶ Die Initiative dazu lag eventuell bei Hergenröther, dem Kraus zu *gouvernemental* war: Franz Xaver Kraus, *Tagebücher*, hg. von Hubert SCHIEL, Köln 1957, 454.

⁴⁷ Zu Burckhardt vgl. Hartmut LEPPIN, *Konstantin der Große und das Christentum bei Jacob Burckhardt*, in: Andreas GOLTZ / Heinrich SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Hg.), *Konstantin der Große* (s. Anm. 21), 263-276.

⁴⁸ Dazu A. HOLZEM, *Weltversuchung* (s. Anm. 1).

„Constantin war in seinem ganzen Tun von der Idee der Herstellung der Reichseinheit auf neuer Grundlage beherrscht. Religion und Politik vereinigten sich in ihm zu dem großen Plane, den das Mailänder Edict 313 bereits andeutet. Eine Zeit lang ganz dem Einflusse des Papstes Melchiades hingegeben, mag er Hoffnung gehabt haben, das Christentum zur alleinigen Staatsreligion zu erheben. Seit er aber, den diocletianischen Gedanken durchführend und den Schwerpunkt des Reiches im Orient erkennend, die Residenz dorthin [...] verlegt hatte, trat er mehr aus den Anschauungen des Abendlandes heraus und zeigte in seinem persönlichen Benehmen wie in seinen politischen Akten einen Rückschritt zum Heidentum; endlich glaubte er für seine Idee der Verschmelzung der Religion aller Völker [...] ein geeignetes Mittel im Arianismus zu erkennen, dem er sich am Ende seines Lebens zuwandte.“⁴⁹

Interessant ist, wie bei Kraus auch der Aspekt der religiösen Toleranz mitschwingt. Er vermerkt, dass die Christen bald nach Konstantin in ihrem Verhalten den Heiden gegenüber „aggressiver“ wurden und die Anwendung der alttestamentlichen Strafgesetze gegen den Götzendienst forderten.⁵⁰ Wie die protestantischen Autoren sprach auch Kraus von der neuen „Reichskirche“, deren negative Seiten er in den nur oberflächlichen Massenbekehrungen, der staatlichen Gängelung der Kirche, aber vor allem auch in der Gewaltanwendung in Glaubensfragen erblickte:

„Je weniger die Byzantiner ihre Staaten zu regieren im Stande waren, desto eifriger regierten sie in die Kirche hinein, anfangs wohl nur circa sacra, aber bald (seit Basilius 476) griff ihre blutbefleckte Hand auch in das Heiligtum der Gewissen ein und erließ Edikte in Glaubenssachen, eine Verirrung, die unter Justinian I. ihren Höhepunkt erreichte. [...] Das Kaisertum tat gegen die Ungläubigen, was es drei Jahrhunderte lang gegen die Gläubigen getan; aber es tat noch Schlimmeres, denn es vergiftete die Kirche mit der bodenlosen Schlechtigkeit seines Hofes und seiner Verwaltung und erstickte, wenigstens so weit seine Macht ging, also hauptsächlich im oströmischen Reiche, alles gesunde und frische Leben.“⁵¹

Wenn bei Kraus hier auch – wie schon bei Hergenröther – ein gewisser *Orientalism* (im Sinne von Edward Said) anklingt, so steht doch sein Interesse an religiöser Freiheit im Vordergrund. Damit kommt er zumindest implizit zur negativsten Beurteilung des konstantinischen Zeitalters unter den hier interessierenden Autoren. Dabei sah er seine eigene religiöse wie wissenschaftliche Freiheit weniger durch den Staat als durch den „Ultramontanismus“ bedroht.

Mit den beiden letzten hier vorzustellenden Autoren treten wir noch näher in den Umkreis der Modernismuskrise im Katholizismus ein. Beide sind Schüler Hefeles und stehen damit in der Möhlerschen Tradition eines „organischen“

⁴⁹ Franz Xaver KRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Zweite Auflage, Trier 1882, 127f. (Vgl. Dritte Auflage, Trier 1887, 125f.)

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 132.

Verständnisses der Kirchengeschichte, das sie aber durch eine konsequentere Historisierung relativierten. Dies gilt vor allem für den Tübinger Nachfolger Hefeles, für Franz Xaver Funk (1840-1907). Funk kam in den 1880er Jahren bei seinen Untersuchungen zu den Konzilien der Alten Kirche, angefangen mit Nicäa 325, zu dem Schluss, dass bei ihnen nicht der Papst, sondern der Kaiser die entscheidende Rolle im Hinblick auf die Einberufung, Leitung und Bestätigung der Synoden gespielt habe. Obwohl Funk daraus keine Konsequenzen für die Gegenwart ableitete, hatte er damit im Gegensatz zu seinem Lehrer Hefele die römische Konzilsdoktrin angetastet und sah sich deshalb einer geschlossenen neuscholastischen Opposition gegenüber: Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) nannte die Ergebnisse Funks, die er aus den Quellen nicht zu widerlegen vermochte, einfach „theologisch und kanonistisch undenkbar“, während der Limburger Domkapitular und Germaniker Matthias Höhler gegen Funk sogar ein „dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte“ postulierte, bei dem die Unveränderlichkeit der kirchlichen Dogmen und Einrichtungen aus dem Wesen der Kirche deduziert und der Kirchenhistorie als a priori gültiges Kriterium vorgegeben wurde.⁵² Im Hinblick auf Konstantin selbst entwickelte Funk allerdings keine neuen Perspektiven – dies blieb seinem Schüler Hugo Koch (1869-1940) überlassen, dessen kritische Deutung des konstantinischen Zeitalter wieder eher an Kraus anknüpfte.⁵³ In seinem an Sachlichkeit, aber auch an Trockenheit nicht zu überbietenden Lehrbuch der Kirchengeschichte⁵⁴ bezog sich Funk gleichermaßen auf Jacob Burckhardt wie auf die völlig apologetische Konstantin-Monographie von Franz Michael Flasch (1860-1894),⁵⁵ die das Bild des Kaisers „in neuer Schönheit“ und wesentlich im Sinne Eusebs erstrahlen ließ.⁵⁶

⁵² Zum Ganzen Hubert WOLF, „Ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte“? Franz Xaver Funk (1840-1907) und Sebastian Merkle (1862-1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches, in: „Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen“. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Prof. Dr. Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, hg. von Reimund HAAS, Köln 2000, 713-732.

⁵³ Kochs Beitrag war ursprünglich ein öffentlicher Vortrag im Rahmen des Konstantin-Jubiläums von 1913, der sich kritisch von den Erwartungen Papst Pius' X. und der deutschen Bischöfe abhob; vgl. Heinrich SCHLANGE-SCHÖNINGEN, „Der Bösewicht im Räuberstaat“ (s. Anm. 21), 211-262, hier: 243-247.

⁵⁴ Franz Xaver FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Vierte Auflage, Paderborn 1902, 101f.

⁵⁵ Es handelte sich um eine Würzburger theologische Dissertation. Flasch starb jung als Pfarrer von Eisingen; L. K. WALTER, Dozenten und Graduierte (s. Anm. 39), 464.

⁵⁶ Franz Michael FLASCH, Constantin der Große als erster christlicher Kaiser, Würzburg 1891, 159.

Flasch legte sogar zum Abschluss seines Werkes noch den Bezug seiner Arbeit zum „katholischen Milieu“ ganz offen dar:

„Eines hat mir beim Studium der Quellen wehe getan, die Beobachtung, dass viele Gelehrte dem Christentum feindlich gegenüberstehen, die katholische Literatur vollständig missachten und einen verwegenen Kampf wagen, wie ihn Julian der Abtrünnige führte. Man darf vielleicht sagen, dass unser katholisches Ringen mit der falschen Wissenschaft geringe Erfolge erzielt, da die Gegner die Augen verschliessen und von einer andern Macht sich treiben lassen als dem aufrichtigen Drange nach der Wahrheit. Die Entscheidungsschlacht muss, so scheint es, auf sozialem Gebiet geschlagen werden; da wird es sich zeigen, dass die christusfeindliche Wissenschaft am ersten durch die schauerhaften Konsequenzen im Volksleben gerichtet wird. Ich hoffe, dass dieses Stück aus der Geschichte des christlichen Altertums die Erkenntnis verstärkt, dass Christus siegt und dass wir siegen durch das Kreuz. XP.“⁵⁷

Wie Funk bezog sich auch der Münchener Kirchenhistoriker und Hefele-Schüler Alois Knöpfler (1847-1921) gleichermaßen auf Flasch und Burckhardt, wobei er dem „Konstantin“ des Letzteren die Qualifikation „sehr einseitig“ hinzufügte.⁵⁸ Vor dem Hintergrund der Kritik Burckhardts wägte Knöpfler sorgsam die politischen und religiösen Motive Konstantins ab und optierte salomonisch für eine Verbindung derselben.⁵⁹ Im Gegensatz zu Funk erlaubte er sich auch einen kurzen Blick auf die Langzeitfolgen von Konstantins Wirken und erkannte in ihm letztlich den Begründer des byzantinischen Staatskirchenrechts, ohne dass er allzu sehr auf die Implikationen einging.⁶⁰ Ähnlich wie Hergenröther, aber weniger drastisch, verwies er auf die Folgen für das Papsttum und auf die „Schattenseiten“ Konstantins. Damit präsentierte Knöpfler ein akademisch domestiziertes Konstantin-Bild, das nur noch wenig romantisch-katholischen Überschwang und kaum heilsgeschichtliche Züge in sich trug, das aber gut zur Integration der deutschen Universitätstheologie in den Kontext des Kaiserreiches passte, die Knöpfler in seiner ganzen Tätigkeit anstrebte.⁶¹

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Alois KNÖPFLE, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Dr. Karl Joseph von Hefele, Freiburg 1895, 120. – In der fünften Auflage (Freiburg i. Br. 1910, 139) heißt es nur noch „einseitig“.

⁵⁹ Ebd., 121.

⁶⁰ Ebd., 122.

⁶¹ Dazu H. WOLF, Prophet (s. Anm. 1); Claus ARNOLD, Konfessionalismus und katholische kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900-1965), in: Massimo FAGGIOLI / Alberto MELLONI (Hg.), Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions. International Colloquium Assisi 2003 (Christianity and History 2), Münster 2006, 251-271. Vgl. außerhalb des kirchlichen Diskurses auch die interessante Konstantin-Deutung des „Modernisten“ Hugo Koch von 1913: Giacomo LOSITO, Costantino nel Modernismo, in: Enciclopedia constantiniana, Bd. 3, 417-431 (s. Anm. 1).