

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/101473>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

Constantijn de Grote  
*Traditie en verandering*

OLIVIER HEKSTER & CORJO JANSEN [redactie]

Uitgeverij Vantilt

# Inhoudsopgave

Inleiding [ 21 ]

CORJO JANSEN EN OLIVIER HEKSTER

Constantijn en continuïteit van het keizerschap [ 33 ]

*De Boog van Constantijn en keizerlijke deugden*

OLIVIER HEKSTER

Constantijn en het recht [ 48 ]

CORJO JANSEN EN RICK VERHAGEN

Constantijn en het christendom [ 67 ]

*Zondeval of triomf?*

PETER NISSEN

Constantijn als kerkenbouwer [ 80 ]

SIBLE DE BLAAUW

Constantijn en de kunsten [ 97 ]

ERIC MOORMANN

Constantijn en de literatuur [ 117 ]

VINCENT HUNINK

Constantijn en de monumentalisering van Constantinopel [ 134 ]

PAUL STEPHENSON

Slotbeschouwing [ 156 ]

OLIVIER HEKSTER EN CORJO JANSEN

ISBN 978 94 6004 096 2

© 2012 de auteurs, Nijmegen en Uitgeverij Vantilt, Nijmegen

*Boekverzorging* Brigitte Slangen, Nijmegen

*Lithografie* Fred Vermaat, Wijchen

*Omslagillustratie* Het Baptisterium van de St. Jan van Lateranen te Rome

*Foto* Fritz Csaba, Hongarije

*Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.*

bij en uitgang van het klassieke Romeinse recht. Van een christelijke inspiratie was op familierechtelijk gebied echter wel iets te merken, maar het religieuze aspect overheerste allerm minst het juridische. Waar hij niet anders kon, door de omstandigheden van het tijdsgewricht waarin hij leefde, week hij af van het overgeleverde klassieke recht. Van een breuk met de oriëntatie op dit recht of van een vulgarisering kan men dus eigenlijk niet spreken. Toch is het duidelijk dat in Constantijns tijd iets was veranderd in de techniek van de wetgeving. De juristen waren in de keizerlijke kanselarij op de terugtocht. In hun plaats kwamen loyale, retorisch goed geschoolde ambtenaren. Voor Constantijn was het recht een van de manieren om propaganda te bedrijven. De ambtenaren hadden tot taak de juiste, vaak bloemrijke en overdadige formuleringen te vinden, die bij deze keizerlijke ambitie pasten. Tegelijkertijd kan men constateren dat ten tijde van Constantijn niet alleen in het staats- en strafrecht, maar ook op het gebied van het privaatrecht drastische ingrepen hebben plaatsgevonden. Dit was echter geen manifestatie van een door Constantijn in gang gezet vulgariseringproces. Het systeem van het klassieke privaatrecht bleef grotendeels intact, maar het werd in niet geringe mate geconfronteerd met beperkingen die werden opgelegd door het publiekrecht van een absolutistisch geworden Romeinse staat. In zoverre bevond Constantijn zich als wetgever op het breukvlak van traditie en vernieuwing.

## Constantijn en het christendom *Zondeval of triomf?*

Peter Nissen

In ieder handboek voor de geschiedenis van het christendom komt de naam van keizer Constantijn I voor.<sup>1</sup> Van de Romeinse keizers die in die handboeken genoemd worden (keizer Augustus, omdat hij regeerde toen Jezus van Nazareth geboren werd, en de keizers Nero, Decius, Valerianus en Diocletianus wegens de vermeende vervolging van christenen), komt hij er zonder meer het beste vanaf. De strekking is meestal: door toedoen van keizer Constantijn is er een einde gekomen aan de christenvervolgingen, kreeg het christendom bestaansrecht en werd er godsdienstvrijheid in het Romeinse rijk ingesteld. 'A religion once persecuted became a religion not only tolerated but actively supported', zoals Linda Woodhead treffend zegt.<sup>2</sup> De triomftocht van het ware geloof en van de ware kerk kon beginnen.

Dat beeld is verbonden met een aantal gebeurtenissen uit het leven van Constantijn, die wij voornamelijk kennen dankzij de schrijfstift van christelijke geschiedschrijvers, van wie Eusebius van Caesarea de eerste en de belangrijkste is.<sup>3</sup> In de strijd om de macht in het Romeinse rijk zou Constantijn, als geliefde veldheer door zijn soldaten in 306 al zijn uitgeroepen tot *Imperator* en *Augustus*, in 312 bij de slag bij de Milvische brug zijn rivaal Maxentius hebben verslagen, en wel nadat hij vóór deze beslissende veldslag op klaarlichte dag een teken aan de hemel had gezien met daaromheen de woorden 'hierin zul je overwinnen' (in het Grieks: *en touto nika*; later in het Latijn uitgebreid tot *in hoc signo vinces*, 'in dit teken zult u overwinnen'). Hij zou vervolgens de banier, schilden en helmen van zijn soldaten van een christelijk symbool, waarschijnlijk het Christusmonogram, hebben voorzien, en vervolgens overwon hij inderdaad. Althans, zo vertellen twee chris-

telijke geschiedschrijvers, Eusebius en Lactantius, het. Een andere bron, een lofrede van een Galliër, geschreven bij gelegenheid van het vijfde regeringsjaar van Constantijn, vertelt dat hij juist een niet-christelijk symbool aan de hemel had gezien, namelijk de zonnegod Apollo, de redder bij uitstek in moeilijke situaties.<sup>4</sup> Een jaar later, in 313, vaardigde Constantijn, samen met zijn zwager Licinius, die in het oosten van het Romeinse rijk aan de macht was gekomen, in het beroemde Edict van Milaan algemene godsdienstvrijheid uit voor de christenen.<sup>5</sup> Al de tijdens de vervolgingen in beslag genomen bezittingen van christenen moesten worden teruggegeven en aan het kerkelijk leven mochten geen beperkingen meer worden opgelegd.

Al spoedig werd het christendom door de keizer in het publieke leven begunstigd. In Rome en elders werd grond geschonken waarop kerken gebouwd konden worden, zoals de basiliek van Sint Jan van Lateranen en de Sint Pieter in Rome en de Heilig Grafkerk in Jeruzalem.<sup>6</sup> De keizer versterkte de positie van de bisschoppen als leiders van de christelijke gemeenschap en verleende privileges aan christelijke geestelijken, zoals de vrijstelling van bepaalde belastingen. In 325 liet hij in zijn zomerpaleis in Nicea (nu Ízник), in het noordwesten van het huidige Turkije, een kerkvergadering samenroepen, bekend geworden als het Concilie van Nicea, om een einde te maken aan de onenigheid in christelijke kring over de juiste interpretatie van de verhouding tussen Jezus en God.<sup>7</sup> De bisschoppen uit alle windrichtingen, zo'n driehonderd in getal, mochten gratis met de keizerlijke koeriersdiensten mee-reizen, en de keizer was zelf bij de opening van de kerkvergadering aanwezig om een toespraak te houden. In 330 werd Constantinopel als nieuwe hoofdstad in het oosten van het rijk gesticht: een tweede Rome, waar echter, in tegenstelling tot in het eerste Rome, geen heidense tempels meer gebouwd mochten worden, maar alleen nog christelijke kerkgebouwen. Uiteindelijk liet keizer Constantijn zich pas op zijn sterfbed in 337 dopen, door bisschop Eusebius van Nicomedia. In de Byzantijnse christelijke traditie werd hij, samen met zijn moeder Helena, in de heiligenkalender opgenomen, een eerbewijs dat de oosters-orthodoxe en de oosters-katholieke kerken hebben overgenomen. Soms werd hem zelfs de eretitel

'dertiende apostel' gegeven.<sup>8</sup> In het Latijnse of westerse christendom heeft Constantijn nooit de eer der altaren bereikt, maar wordt hij doorgaans toch wel als Constantijn de Grote aangeduid.

De christelijke geschiedschrijver Eusebius van Caesarea schildert Constantijn zowel in zijn kerkgeschiedenis als in zijn biografie van de keizer als een door God gezondene. Nog voor Constantijn door zijn soldaten tot *Imperator* en *Augustus* was uitgeroepen, was hij al 'tot die functie geroepen door God, die over alles de soeverein is'.<sup>9</sup> Constantijn was in de voorstelling van Eusebius een instrument in de handen van Gods voorzienigheid: God bediende zich van hem om aan zijn trouwe gelovigen vrijheid en vrede in het Romeinse rijk te schenken, God was 'de vriend en beschermer, de bewaarder van keizer Constantijn'.<sup>10</sup> De keizer schikte zich in zijn rol en werd ervoor beloond met de overwinning: 'God schonk hem uit de hoge hemel de vrucht van diens vroomheid.'<sup>11</sup>

#### CONSTANTINIANISME

Naam en faam van keizer Constantijn zijn in het christendom niet onomstreden. Voor sommigen is hij verbonden met de triomf van het christendom, dat onder zijn heerschappij in het Romeinse wereldrijk van een illegale tot een legitieme godsdienst werd en uiteindelijk in een halve eeuw tijd zelfs uitgroeide tot de staatsgodsdienst van datzelfde rijk. Maar precies dat laatste heeft er toe geleid dat voor anderen de naam van de keizer verbonden geraakt is met wat wel 'de zondeval van het christendom' wordt genoemd: de tegendraadse beweging van de volgelingen van Jezus van Nazareth groeide uit tot een staatskerk, raakte verbonden met de gevestigde orde, het establishment, en met macht, dwang en geweld. De naam van de keizer leeft voort in een woord uit het theologische jargon voor de – in de ogen van de meesten al te – nauwe band tussen staat en kerk: constantinianisme. Dat verschijnsel zou volgens critici de christelijke kerk gehinderd hebben in het verkondigen en naleven van haar oorspronkelijke boodschap: de keuze voor de armen, de navolging van Jezus in deemoed, de inzet voor vrede en gerechtigheid.

Het woord 'constantinianisme' hoort thuis in het rijtje 'byzantinisme' en 'caesaropapisme': termen voor de nauwe verstrengeling tussen christendom en staatsmacht. De vrucht van die verstrengeling wordt in de Angelsaksische wereld aangeduid als 'christendom'; een bruikbaar Nederlands equivalent is 'christenheid'. Dat woord is, anders dan het Nederlandse 'christendom' (dat in het Engels dan weer 'christianity' als equivalent heeft), niet een term voor de christelijke godsdienst als zodanig, maar een term voor de politieke, culturele en maatschappelijke constellatie waarin het christendom een vanzelfsprekende en dominante plaats in de samenleving inneemt.

Die 'christenheid' ligt momenteel onder vuur, niet alleen van de kant van tegenstanders en bestrijders van het christelijk geloof of van welke vorm van geloof dan ook, maar juist ook van de kant van christelijke theologen die als het ware het 'christendom' willen bevrijden van de 'christenheid', het willen zuiveren van constantinianisme en het daarmee zijn oorspronkelijke maatschappijkritische kracht willen teruggeven. De Amerikaanse theoloog en ethicus Stanley Hauerwas, hoogleraar aan Duke University, is daar een prominente vertegenwoordiger van, evenals de Britse theoloog Stuart Murray, werkzaam in Londen als de spil van het Anabaptist Network en uitgever van de boekenreeks *After Christendom*.<sup>12</sup> Hauerwas is van mening dat christenen moeten afzien van macht in het publieke domein, want macht corrumpeert en brengt bijna noodzakelijk het gebruik van geweld met zich mee. Zij moeten ook afzien van politieke en juridische bevoorrechtiging van hun religie in de samenleving, want dat is nog altijd een restverschijnsel van het constantinianisme. Christenen moeten de 'christenheid voorbij' zijn: *After Christendom*, zoals de titel luidt van een boek van Hauerwas uit 1991, dat Murray weer inspireerde tot de naam van zijn boekenreeks. Christenen moeten hun tegendraadse boodschap van geweldloosheid trouw blijven en kunnen daarom in het publieke domein, in de wereld van politiek en staatsmacht, niet anders zijn dan 'rondtrekkende vreemdelingen'.<sup>13</sup>

#### ZONDEVAL VAN HET CHRISTENDOM

Hauerwas is – confessioneel gezien – methodist, maar heeft, net als de van huis uit baptistische Murray, een groot zwak voor de doperse hervormers, door tegenstanders wederdopers of anabaptisten genoemd, die vanaf de zestiende eeuw consequent afstand hebben gehouden van elke vorm van constantinianisme. Het is ook in die kring dat de naam van keizer Constantijn al vroeg verbonden werd met de verstrengeling van christendom en wereldse macht, dwang en geweld. In een *Uiteenzetting over de Hoer van Babylon*, in 1532 ontstaan in Straatsburg en zo goed als zeker van de hand van de doperse leider Pilgram Marpeck, afkomstig uit Tirol maar tussen 1528 en 1532 woonachtig in Straatsburg, wordt gezegd: 'De vroege christenen tot aan de tijd van Constantijn oefenden geen tijdelijke macht uit en hanteerden ook onder elkaar het zwaard niet. Het gebod van hun Meester stond dat niet toe. Hij gunde hun alleen het zwaard van het Woord. Wie na voldoende vermaning niet wilde luisteren, werd als een heiden en een ongelovige beschouwd [Mattheus 18:17]. Maar toen in die tijd [van Constantijn] de paus als dienaar van de kerk huwde met Leviathan, dat is met de wereldlijke macht, in de vermomming van Christus, werd de Antichrist verwekt en geboren, zoals nu openbaar is geworden.'<sup>14</sup> De 'Hoer van Babylon', een beeld ontleend aan het laatste Bijbelboek, de *Openbaring van Johannes* (Openb. 17:5), voor een stad die heult met de Antichrist, is in de aan Pilgram Marpeck toegeschreven tekst identiek met zowel de kerk van Rome als de kerk van Luther en zijn medereformatoren. Zij lieten zich immers beiden maar al te graag in met de machten van de wereld: beiden lieten ze zich beschermen en bevoordelen door vorsten en andere wereldlijke heersers. De doperse reformatoren wezen die bevoorrechtiging af. Dat werd, meer nog dan de afwijzing van de kinderdoop, het onderscheidende verschil tussen wat in de historische literatuur nu ruim een halve eeuw de radicale reformatie en de magisteriële reformatie (de reformatie van magistraten en *magistri*) heet.<sup>15</sup> De hele reformatorische beweging werd gedragen door het verlangen naar een terugkeer naar de wortels van het christendom, naar de als zuiver beschouwde begintijd. Voor de radicale refor-

matoren was dat beslist een terugkeer naar de tijd vóór keizer Constantijn.

Het is dan ook in die radicale reformatie dat de naam van keizer Constantijn verbonden is geraakt met het verval van het zuivere christendom, de hoererij van de kerk met de machten van de wereld. Maar die verbinding tussen Constantijn en het verval van het christendom bleef niet tot de radicale reformatie beperkt. In de negentiende eeuw groeide vooral in de Duitse liberaal-protestantse geschiedschrijving de opvatting dat het christendom onder keizer Constantijn een historische wending had doorgemaakt.<sup>16</sup> Deze zou voortaan in de historiografie, tot de dag van vandaag, voortleven als de *Konstantinische Wende*. Die werd door de meeste historici echter nog betrekkelijk neutraal of zelfs positief beoordeeld: door het verwerven van vrijheid en macht kon het christendom immers zijn door het Duitse cultuurprotestantisme als zegenrijk beschouwde werk in politiek, recht, samenleving en cultuur verrichten. In de vroege twintigste eeuw kreeg de opvatting over de Constantijnse wending echter een aanscherping die aansloot bij de kritiek van de radicale reformatoren uit de zestiende eeuw: met de wending onder keizer Constantijn was het met het christendom ernstig misgegaan. Die aanscherping had vooral te maken met de opkomst van het christelijke pacifisme. De gedachte ontstond dat onder en door toedoen van keizer Constantijn het christendom gebroken had met zijn aanvankelijke houding van weerloosheid en zijn afwijzing van wapengeweld.

De wellicht meest bekende verwoording van die kritiek komt van de hand van een Nederlandse theoloog: de remonstrant Gerrit Jan Heering (1879-1955), van 1917 tot 1949 hoogleraar te Leiden.<sup>17</sup> Hij publiceerde in 1928 een boek onder de omineuze titel *De zondeval van het Christendom*. Het werd – voor theologische begrippen althans – een bestseller: het beleefde vijf drukken in het Nederlands en werd vertaald in het Frans, Duits, Engels en Deens.<sup>18</sup> Ook de Engelse editie werd herhaaldelijk herdrukt, zodat het boek ook invloed kon uitoefenen op de internationale theologische discussie.<sup>19</sup> De zondeval van het christendom had zich volgens Heering voltrokken onder keizer Constantijn. De ‘radicale verandering’ begon onder deze keizer: ‘Toen deze tot het Christendom overging

(312) en dezen godsdienst tot staatsgodsdienst verhief (324), keerde het Christendom zich tot den staat en verzoende zich met oorlog en soldatenstand.’<sup>20</sup> Heering kon deze verzoening niet anders zien dan als een verraad aan de oorspronkelijke boodschap van het christendom: ‘...als een geweldigen val, als een val in een toestand, dien het oorspronkelijke Christendom niet gearzeld zou hebben een zondigen toestand te noemen. Nà dien zondeval hebben wij dan ook met een op dit punt ontaard Christendom te maken, dat telkens en telkens gedwongen wordt zijn ontaarding te toonen.’<sup>21</sup>

#### CONSTANTIJN BEKEERD?

Heering blijft in zijn boek maar herhalen dat deze ontaarding haar oorsprong vond in de regeringsperiode van keizer Constantijn. Maar veel historische gegevens om die bewering te staven, draagt hij niet aan. De twee gebeurtenissen die Heering in het juist aangehaalde citaat noemt, zijn beide zelfs zeer betwifelbaar. Dat het christendom al in 324, dus onder keizer Constantijn, tot staatsgodsdienst zou zijn verheven, is niet waar. In formele zin is dat pas in 380 door keizer Theodosius I gedaan, met het Edict van Thessaloniki.<sup>22</sup> En of Constantijn in 312 tot het christendom is overgegaan, is eveneens maar zeer de vraag. Het is wel de gangbare voorstelling geworden in de christelijke geschiedschrijving, maar we zagen eerder al dat er ook andere verhaaltradities zijn over de gebeurtenissen bij de Milvische brug. Het verhaal van Constantijns bekering in 312 is geconstrueerd door Eusebius van Caesarea en Lactantius, die beiden redenen hadden om de keizer dankbaar te zijn.<sup>23</sup> Dat rechtvaardigt minstens enig wantrouwen met betrekking tot het waarheidsgehalte van hun verhaal.

Op welk moment Constantijn daadwerkelijk zelf christen zou zijn geworden, weten we eenvoudig niet. Er zijn uiteenlopende historische interpretaties. De Amerikaanse historicus T.G. Elliott laat hem al in zijn jeugd van het christendom doordrongen raken.<sup>24</sup> Zijn ouders, en vooral zijn moeder Helena, zouden hem als een christen hebben opgevoed. Heel de carrière van Constantijn zou volgens Elliott vanaf 306 in het teken hebben gestaan van een

kersteningsmissie. De keizer was volgens hem ook goed vertrouwd met het theologische debat en hij zou volledig begrepen hebben waar de bisschoppen tijdens het Concilie van Nicea over discussiëerden. Elliott schroomt zelfs niet om Constantijn zelf een theoloog te noemen.<sup>25</sup> Het bekeringsverhaal bij de Milvische brug is volgens Elliott dan ook een uitvinding van Eusebius: Constantijn was al veel eerder bekeerd.<sup>26</sup>

Dat Constantijn zich pas op zijn sterfbed liet dopen, zegt evenmin iets over het moment van zijn bekering. Een onmiddellijke doop, ofwel bij de geboorte (de kinderdoop dus) of bij de overgang naar het christendom (de bekeringsdoop), was in de vierde eeuw nog niet algemeen gangbaar. Het kwam nog regelmatig voor dat vooral hooggeplaatsten het moment van de doop zo lang mogelijk uitstelden. De gedachte was immers dat de doop alle zonden wegwaste. Liet men zich pas op het sterfbed dopen, dan kon de overledene met een schoongewassen ziel probleemloos de hemel binnentreden. Ook verschillende opvolgers van keizer Constantijn hebben zich, ofschoon christen, pas op hun sterfbed laten dopen.<sup>27</sup>

Een zeer dominante opvatting, met verve uiteengezet door de Britse historicus Robin Lane Fox, is dat Constantijn, toen hij de macht in het keizerrijk overnam, vooral uit politieke overwegingen heeft besloten het christendom te steunen en te begunstigen, en dat een eventuele persoonlijke bekering van de keizer tot het christelijke geloof mogelijk pas een tiental jaren – of nog meer – daarna volgde.<sup>28</sup> Die persoonlijke bekering was ook niet nodig om hem als keizer te laten doen wat hij deed: het christendom begunstigen. Constantijn stond al, zo heeft R.P.C. Hanson laten zien, vóór hij aan de macht kwam sympathiek tegenover het christendom.<sup>29</sup> Die houding van sympathie kreeg een politieke vertaling toen hij het hoogste gezag in het Romeinse rijk ging bekleden. Nu ging hij het christendom ook daadwerkelijk juridisch, politiek, economisch en bestuurlijk steunen. Maar daarmee deed hij niets ongewoons, niets nieuws. Constantijn deed wat elke Romeinse keizer vond dat hij moest doen: de publieke religie steunen. Die publieke religie was immers goed en nodig voor het welzijn van het keizerrijk. Met zijn begunstiging van het christendom stond keizer Constantijn volledig in de traditie van de godsdienstpolitiek van zijn voorgan-

gers. Hij ging met religie om zoals ook eerdere keizers dat deden: de publieke eredienst moest bevorderd worden en moest op haar beurt de publieke zaak en het welvaren van het keizerrijk dienen. Daarom werd in de derde eeuw de weigering van christenen om deel te nemen aan de publieke eredienst ook opgevat als een ernstige bedreiging voor het welzijn van de samenleving en van het rijk en leidde zij tot ernstige vervolging van christenen.<sup>30</sup>

Eén ding was nieuw: het ging nu om een andere religie. De keizer begunstigde niet langer de oude publieke religie van het veelgodendom, door christenen als 'heidens' of 'pagaan' betiteld. Hij begunstigde een nieuwe religie: die van de éne God van Jezus Christus. Daarin zat de wending die onder keizer Constantijn plaatsvond. Het tolerantie-edict van Milaan van 313 betekende weliswaar niet formeel – alle religies waren immers gelijkgesteld – maar wel feitelijk een keuze van de keizer voor een nieuwe publieke religie in het rijk. En hij koos daarbij, uit nuchter politiek inzicht, voor de religie die in de derde eeuw de snelst groeiende en meest succesvolle was geweest: het christendom. Die religie, aanvankelijk door tegenstanders nog bespot als een 'slavengodsdienst', was geklommen op de maatschappelijke ladder. Zij was in de derde eeuw bezig de gerespecteerde religie van de maatschappelijke bovenlaag in stad en provincies te worden – Constantijn had het in zijn eigen familie kunnen vaststellen. Zelfs de felle vervolgingen van de derde en het begin van de vierde eeuw had de opmars van die nieuwe religie niet kunnen stuiten. Constantijn nam als keizer een nuchter politiek besluit door die religie voortaan tot het zwaartepunt en boegbeeld van zijn religiepolitiek te maken.

Die nieuwe religie leek hem als keizer ook een aantal voordelen in het vooruitzicht te stellen.<sup>31</sup> Anders dan de oude Romeinse religie, die tolerant en pluriform was, was de nieuwe religie exclusivistisch: er is maar één ware God. Zij was ook universalistisch en monopolistisch: heel de wereld moest voor die ene God gewonnen worden. De christelijke religie was anders dan het jodendom, dat ook diezelfde ene God kende, niet sterk etnisch bepaald en beperkt. Het christendom was krachtens zijn aard in staat om iedereen in zich op te nemen, en met gemak: men hoefde niet langs de geboortelijn al christelijk bloed te hebben. Het christendom was



ook een religie die toewijding en trouw van haar gelovigen vroeg. De gelederen moesten gesloten zijn, eenheid en loyaliteit waren belangrijk, wilde men de wereld voor het geloof in Christus kunnen veroveren. En tot slot leverde het christelijke monotheïsme een aantrekkelijk model voor het gezag van de keizer: een almachtige God die totale onderdanigheid van zijn gelovigen vraagt, tot het martelaarschap en de dood toe, vindt in het keizerrijk zijn evenbeeld in een almachtige keizer, die eenzelfde loyaliteit van zijn onderdanen vraagt. 'Zoals er één God is, zo is er één keizer', aldus Eusebius van Caesarea in zijn feestrede bij het dertigste regeringsjubileum van Constantijn (gerekend vanaf 306): 'Van en door de Heer van heel het universum ontvangt de keizer, die de beminde van God is, het beeld van zijn opperste koningschap, en zo bestuurt en leidt hij, in navolging van zijn Heer, het roer over alle zaken van de wereld.'<sup>32</sup>

#### DE ELASTICITEIT VAN HET CHRISTENDOM

Constantijn heeft een hoop in de schoenen geschoven gekregen. Door de wijde verbreiding die het begrip constantinianisme in de twintigste eeuw heeft gekregen, wordt met het geleidelijke verdwijnen ervan bij de overgang van de twintigste naar de eenentwintigste eeuw te pas en te onpas de naam genoemd van de keizer die de grondlegger en dus de hoofdschuldige zou zijn geweest van de met dwang opgelegde monocultuur van het christendom in de westerse wereld. In het succesvolle verfilmde boek *The Da Vinci Code* van Dan Brown uit 2003 figureert Constantijn bovendien als de bederver van het oorspronkelijke christendom: het is zijn schuld dat van Jezus een God gemaakt is.<sup>33</sup>

Peter J. Leithart, een spraakmakende Amerikaanse gereformeerde theoloog en historicus, verbonden aan het strikt calvinistische New Saint Andrews College in Moscow (Idaho), vond het onlangs zelfs nodig om in een biografie met de polemische titel *Defending Constantine* de keizer in bescherming te nemen tegen de recente beeldvorming die met zijn naam verbonden is: 'Constantine has been a whipping boy for a long time, and still is today.

He was a hardened power-politician who never really became Christian, a hypocrite who harnessed the energy of the church for his own political ends, a murderer, a usurper, an egotist.'<sup>34</sup> Leithart verzet zich vooral tegen het idee dat de kerk in de vierde eeuw een zondeval heeft gemaakt. De strijd tegen het theologische concept van het constantinianisme van auteurs als Hauerwas is, hij zegt het heel eerlijk, het belangrijkste polemische doel van zijn boek. Constantijn heeft het christendom niet in verval gebracht. Integendeel, zo meent Leithart, de keizer biedt zelfs een navolgenswaardig model voor een christelijke politieke praktijk. Studie van de keizerlijke politiek van Constantijn kan christenen in de Verenigde Staten zelfs leren hoe zij zich moeten verhouden tot de oorlog in Irak en Afghanistan, aldus de conservatieve Leithart, die daarmee de ideologische achtergrond van zijn Constantijn-interpretatie even onomwonden blootlegt als de door hem bestreden pacifistische theologen dat deden.<sup>35</sup>

De grootste vijand die Leithart denkt te moeten bestrijden (hij wordt 84 keer in zijn boek genoemd en in het voorwoord is hij duidelijk over het feit dat 'most of my argument is directed at him'), is de belangrijkste pacifistische theoloog en ethicus van de twintigste eeuw, de Amerikaanse mennoniet John Howard Yoder (1927-1997), die lange tijd doceerde aan de (katholieke!) universiteit van Notre Dame. Yoder is wellicht ook de belangrijkste theoreticus van de kritiek op het constantinianisme. Volgens Leithart heeft Yoder de vierde eeuw niet goed begrepen.<sup>36</sup> Maar juist Yoder, die veel over het begrip constantinianisme heeft nagedacht, is er zich ten volle van bewust dat dit begrip ten onrechte aan de persoon van keizer Constantijn wordt opgehangen. Hij heeft er met nadruk voor gewaarschuwd het begrip te verbinden met een beoordeling van leven en werk van de keizer: 'I use the name of Constantine merely as a label for this transformation, which began before A.D. 200 and took over 200 years; the use of his name does not mean an evaluation of his person or work.'<sup>37</sup> Yoder vestigt de aandacht op een belangrijk punt: de ontwikkeling die in de beeldvorming met de persoon van keizer Constantijn verbonden is geraakt, is een geleidelijke transformatie van het christendom die al veel eerder was begonnen. Of men die transformatie als een verval, een zon-

deval, een verraad aan het oorspronkelijke christendom beoordeelt, zoals Yoder doet, is geen historische maar een theologische vraag. Zij is namelijk onlosmakelijk verbonden met de normatieve kwestie wat dan wel dat 'oorspronkelijke' of 'ware' christendom is. Die vraag kan een historicus niet beantwoorden.<sup>38</sup> Het antwoord is immers afhankelijk van geloofskeuzes. Maar de historicus kan – en moet – er wel op wijzen dat de zaken in het christendom niet plotseling veranderden tijdens de regeringsperiode van keizer Constantijn. Yoder en anderen hebben erop gewezen dat de veranderingen die met het begrip constantinianisme worden verbonden, zich juist over een langere periode, grofweg tussen 200 en 400, voordeden.<sup>39</sup> Het bewind van keizer Constantijn was in die langere ontwikkeling een episode, zij het een niet onbelangrijke episode, precies doordat de ontwikkelingen die zich al langer in het christendom voordeden, nu in het Romeinse rijk ook publieke steun en erkenning van hogerhand kregen.

Dat had zelfs Heering zich al moeten realiseren. Voor zijn boek over de 'zondeval' van het christendom maakte hij voor de onderbouwing van zijn these dat het christendom in de vierde eeuw verraad pleegde aan zijn oorspronkelijke pacifisme, veelvuldig gebruik van een studie van de belangrijke liberaal-protestantse Duitse kerkhistoricus en theoloog Adolf (sinds 1914 von) Harnack (1851-1930). Wat Harnack, toen hoogleraar in Berlijn, in die studie, *Militia Christi* uit 1905, echter juist laat zien is dat de gedachten onder christenen over oorlog, geweld en het leger al vóór de vierde eeuw veranderden, en dat die veranderingen het juist mogelijk maakten voor christenen om ten tijde van keizer Constantijn te accepteren dat het christendom met militaire dwang werd opgelegd en met keizerlijke wapens werd verdedigd. Harnack nam aan die acceptatie geen aanstoot. Hij zag er een blijk in van 'de weergaloze elasticiteit en het universalisme van de kerk'.<sup>40</sup> Heering zag dat anders: hij kon die elasticiteit van het christendom duidelijk minder waarderen.

Die elasticiteit zorgde ervoor dat het christendom zijn nieuwe rol in het Romeinse rijk op zich kon nemen. Het kreeg macht en invloed en zijn aanhang groeide snel. Het kreeg ook de kans om in een grote mate van vrijheid cultusruimten te bouwen en daar

de liturgie te vieren zonder bang te hoeven zijn voor vervolging. Het kon zijn geloof verkondigen en de theologische doordenking ervan, met gebruikmaking van antieke literaire en wijsgerige tradities, verder verdiepen. Het kon zijn invloed aanwenden in het publieke leven, in de wetgeving en de rechtspraak, in de zorg voor armen en zieken, voor gevangenen en vreemdelingen. De prijs die ervoor betaald werd, was de grote invloed van de keizer op het kerkelijke leven, op bisschopsbenoemingen, op de organisatie van de kerk en zelfs op de beslechting van interne theologische meningsverschillen. Of de triomf van het christendom die prijs waard was, is, zoals eerder gezegd, een vraag die de historicus niet kan beantwoorden. Zij is immers afhankelijk van de normatieve vraag naar het 'ware' christendom. De historicus kan wel vaststellen dat de elasticiteit van het christendom het mogelijk heeft gemaakt dat de nieuwe religie de kansen greep die zij tijdens de regering van keizer Constantijn kreeg.

- 59 C.Th. 3.2.1; C. 8.34(35).3. Vertaling ontleend aan Spruit 2007, p. 913. Deze wet wordt ook wel gedateerd in 320.
- 60 C. 4.44.2. Zie hierover Zimmermann 1990, p. 255-270.
- 61 Kaser 1982, p. 20.
- 62 D. 20.1.16.9.
- 63 Volgens Levy 1956, p. 190 (noot 184), en Feenstra 1957, p. 514 (noot 28), is 'rem iusto pretio tunc aestimandam' in D. 20.1.16.9 een interpolatie. Met Kaser sluiten wij echter bepaald niet uit dat de zinsnede het resultaat is van klassiek billijkheidsdenken. Kaser 1975, p. 320 (noot 14).
- 64 C. 8.33(34).1. Ook in Ulpianus D. 13.7.24pr. en Thryphoninus D. 41.1.63.4 wordt de *impetratio dominii* vermeld.
- 65 Noordraven 1999, p. 259-267.
- 66 C. 8.34(35).1.
- 67 In het *Corpus Iuris Civilis* treffen we twee typen vervalbedingen aan: de in de hoofdtekst besproken *voorwaardelijke koop* en de *inbetalinggeving* van het onderpand. Van inbetalinggeving is sprake indien in plaats van de verschuldigde prestatie (hier: terugbetaling van de geldlening) een andere prestatie (hier: levering van het onderpand) wordt verricht. Zie verder Verhagen 2009, p. 76-82.
- 68 Zie o.a. Levy 1963, p. 192.
- 69 Voss 1982, p. 130-131.
- 70 *Fragmenta Vaticana* 35.
- 71 Voss, 1982, p. 200-247.

#### CONSTANTIÏN EN HET CHRISTENDOM

- 1 Een willekeurig voorbeeld: Van den Akker 1999, p. 53-54.
- 2 Woodhead 2004, p. 43.
- 3 De belangrijkste bronnen voor de vroege christelijke beeldvorming rond Constantijn zijn de *Kerkgeschiedenis* van Eusebius van Caesarea (*Historia Ecclesiastica*) en zijn biografie van keizer Constantijn (*Vita Constantini*), alsmede de informatie die Lactantius over Constantijn geeft in zijn geschiedenis van de christenvervolgingen (*De mortibus persecutorum*).
- 4 Eusebius, *Vita Constantini* 1.28-32; Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44; *Panegyrici Latini* 6.21.3-5; voor vertalingen, zie White 2007, p. 92-99.
- 5 De tekst van dit Edict kennen we alleen in de vorm waarin Eusebius van Caesarea die meedeelt in zijn *Historia Ecclesiastica* 10.5.2-14.
- 6 Bosman 2012, p. 31-38.
- 7 Een boeiende studie over dit eerste 'oecumenische' concilie en zijn opvolgers is die van MacMullen 2006.
- 8 Van der Linden 1999, p. 200-201.
- 9 Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 8.13.14; ik citeer naar de vertaling van Fahner 2000, p. 368.

- 10 Eusebius, *Hist. Eccl.* 10.8.6; Fahner 2000, p. 438.
- 11 Eusebius, *Hist. Eccl.* 10.9.1; Fahner 2000, p. 441.
- 12 Over Hauerwas, zie Berkman en Cartwright (red.) 2001, en daarin vooral het met sympathie geschreven portret van Hauerwas door W. Cavanaugh, 'Stan the man: a thoroughly biased account of a completely unobjective person', p. 17-32. Van Murray 2004 en 2005. Over een andere positie in het 'christendomdebat', zie De Bruijne 2006.
- 13 Hauerwas 1991.
- 14 Klaassen 1999, p. 38.
- 15 De begrippen zijn geïkt door G. H. Williams 1962. Zie Nissen 2011, p. 4-11.
- 16 Ruhbach 1976 geeft een bloemlezing uit de historische literatuur.
- 17 Exalto 1998, p. 23-43.
- 18 Slis 2006, p. 310-313, zie ook p. 174-175 en p. 234.
- 19 Heering 1972.
- 20 Heering 1933 (derde herziene druk).
- 21 Heering 1933, p. 58.
- 22 Jurg 2011, p. 145-146.
- 23 Volgens Barnes 1981 dankte Eusebius het aan de keizer dat hij niet bij het Concilie van Nicea als ketter was geëxcommuniceerd. Voor Lactantius: Depalma Digeser 2000.
- 24 Elliott 1996.
- 25 Elliott, 1996, p. 284. Op dit punt is zijn boek nogal stevig bekritiseerd, ondermeer in de bespreking door Posander 1998, p. 526-528.
- 26 Elliott 1996, p. 36 en p. 67-68.
- 27 Jurg 2011, p. 72-73.
- 28 Fox 1986. Een soortgelijke benadering heeft Bleicken 1992.
- 29 Hanson 1980, p. 910-973, en – meest recent – Barnes 2011, p. 107-143.
- 30 Rees 2004, p. 46-56.
- 31 Het navolgende is geïnspireerd op Woodhead 2004, p. 9-11.
- 32 Eusebius van Caesarea, *Laus Constantini* 2.1-2, 3.6.
- 33 Brown 2003, p. 231-234.
- 34 Leithart 2010, p. 9.
- 35 Leithart 2010, p. 10-12.
- 36 Leithart, 2010, p. 11: 'Yoder gets the fourth century wrong in many particulars, and this distorts his entire reading of church history, which is a hinge in his theological project.'
- 37 Yoder 1994, p. 57 (in een essay over 'the otherness of the church').
- 38 Een interessante beschouwing over die vraag geeft de mediëvist De-myttenaere 1995, p. 11-59.
- 39 Ik denk hierbij ook aan de fascinerende studies van MacMullen, tot zijn emeritaat in 1993 hoogleraar aan Yale University, over die periode, zoals *The second church: popular Christianity A.D. 200-400*, 2009.
- 40 Harnack 1905, p. vi (in het voorwoord).

- W.E. Voss, *Recht und Rhetorik in den Kaisergesetzen der Spätantike*, Frankfurt am Main 1982.
- F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte, Zweiter Abschnitt*, München 2006.
- F. Wieacker, 'Vulgarrecht' und 'Vulgarismus'. *Alte und neue Probleme und Diskussionen* (Studi Biscardi I), Milaan 1982.
- F. Wieacker, *Vulgarismus und Klassizismus im Recht der ausgehenden Antike*, Heidelberg 1955.
- R. Zimmermann, *The Law of Obligations, Roman Foundations of the Civilian Tradition*, South Africa/Deventer/Boston 1990.
- W.J. Zwalve, *Keizers, soldaten en juristen. Vijf Romeinse biografieën*, Deventer 1998.

#### CONSTANTIJN EN HET CHRISTENDOM

- Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, vertaling Chr. Fahner, *Eusebius' Kerkgeschiedenis*, Zoetermeer 2000.
- Panegyrici Latini*, vertaling C. White, *The emergence of Christianity. Classical traditions in contemporary perspective*, Westport 2007, p. 92-99.
- N. van den Akker en P. Nissen, *Wegen en dwarswegen. De geschiedenis van tweeduizend jaar christendom in hoofdlijnen*, Amsterdam 1999 (vierde druk 2009).
- T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, religion and power in the Later Roman Empire*, Malden/Oxford 2011.
- T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 2006.
- J. Berkman en M. Cartwright (red.), *The Hauerwas reader*, Durham/Londen 2001.
- J. Bleicken, *Constantin der Grosse und die Christen*, München 1992.
- L. Bosman, 'Grote werken van Constantijn. Sint-Jan van Lateranen en Sint-Pieter', in: F.W. Lantink en J. Koch (eds.), *De paus en de wereld. Geschiedenis van een instituut*, Amsterdam 2012, p. 31-38.
- D. Brown, *The Da Vinci Code*, New York 2003.
- A. de Bruijne, *Levend in Leviatan. Een onderzoek naar de theorie over 'christendom' in de politieke theologie van Oliver O'Donovan*, Kampen 2006.
- A. Demyttenaere, 'Over het ware christendom', in: M. Mostert en A. Demyttenaere (red.), *De betovering van het middeleeuwse christendom. Studies over ritueel en magie in de middeleeuwen*, Hilversum 1995, p. 11-59.
- E. Depalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca 2000.
- T.G. Elliott, *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton 1996.
- J. Exalto, 'Dit koninkrijk tartende oorlogsbedrijf: het christen-antimilitarisme van de rechts-modernist G.J. Heering (1879-1955)', in: *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis na 1800* 21, 1998, p. 23-43.

- R.L. Fox, *Pagans and Christians*, Londen 1986, vertaald als *De droom van Constantijn. Heidenen en christenen in het Romeinse Rijk, 150 n.C.-350 n.C.*, Amsterdam 1989.
- R.P.C. Hanson, 'The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great', in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 11, 23.2, Berlijn/New York 1980, p. 910-973.
- A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905.
- S. Hauerwas, *After Christendom. How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville 1991.
- G.J. Heering, *The Fall of Christianity. A study of Christianity, the state, and war*, New York 1972 (derde druk).
- G.J. Heering, *De zondeval van het christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog*, Arnhem 1933 (derde herziene druk), p. 55.
- W. Jurg, *De vierde eeuw of hoe het christendom staatsgodsdienst werd*, Budel 2011.
- W. Klaassen, W. Packull en J. Rempel, *Later writings of Pilgram Marpeck and his circle, 1*, Kirchener 1999.
- P.J. Leithart, *Defending Constantine. The twilight of an empire and the dawn of Christendom*, Downers Grove 2010.
- S. van der Linden, *De heiligen*, Amsterdam/Antwerpen 1999, p. 200-201.
- R. MacMullen, *The second church: popular Christianity A.D. 200-400*, Atlanta 2009.
- R. MacMullen, *Voting about God in early Church councils*, New Haven 2006.
- S. Murray, *Church after Christendom*, Waynesboro 2005.
- S. Murray, *Post-Christendom. Church and mission in a strange new world*, Waynesboro 2004.
- P. Nissen, 'Terug naar hoe het begon. Kerkelijke reformaties in veelvoud' in: *Kleio* 52/4, 2011, p. 4-11.
- H.A. Posander, in: *The Catholic Historical Review* 84, 1998, p. 526-528.
- R. Rees, *Diocletian and the Tetrarchy*, Edinburgh 2004.
- G. Ruhbach, *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976.
- P.L. Slis, *De Remonstrantse Broederschap. Biografische naamlijst 1905-2005. Gemeenten, landelijke organen, predikanten en proponenten, publicaties*, Delft 2006.
- G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962.
- L. Woodhead, *An introduction to Christianity*, Cambridge 2004.
- J.H. Yoder, *The Royal Priesthood. Essays ecclesiological and ecumenical*, Grand Rapids 1994.