



<https://publications.dainst.org>

iDAI.publications

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

Klaus M. Girardet

Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea

aus / from

Chiron

Ausgabe / Issue **10 • 1980**

Seite / Page **569–592**

<https://publications.dainst.org/journals/chiron/1355/5704> • urn:nbn:de:0048-chiron-1980-10-p569-592-v5704.9

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

Redaktion Chiron | Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Amalienstr. 73 b, 80799 München

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/chiron>

ISSN der Online-Ausgabe / ISSN of the online edition **2510-5396**

Verlag / Publisher **Verlag C. H. Beck, München**

©2017 Deutsches Archäologisches Institut

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: info@dainst.de / Web: dainst.org

Nutzungsbedingungen: Mit dem Herunterladen erkennen Sie die Nutzungsbedingungen (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) von iDAI.publications an. Die Nutzung der Inhalte ist ausschließlich privaten Nutzerinnen / Nutzern für den eigenen wissenschaftlichen und sonstigen privaten Gebrauch gestattet. Sämtliche Texte, Bilder und sonstige Inhalte in diesem Dokument unterliegen dem Schutz des Urheberrechts gemäß dem Urheberrechtsgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die Inhalte können von Ihnen nur dann genutzt und vervielfältigt werden, wenn Ihnen dies im Einzelfall durch den Rechteinhaber oder die Schrankenregelungen des Urheberrechts gestattet ist. Jede Art der Nutzung zu gewerblichen Zwecken ist untersagt. Zu den Möglichkeiten einer Lizenzierung von Nutzungsrechten wenden Sie sich bitte direkt an die verantwortlichen Herausgeberinnen/Herausgeber der entsprechenden Publikationsorgane oder an die Online-Redaktion des Deutschen Archäologischen Instituts (info@dainst.de).

Terms of use: By downloading you accept the terms of use (<https://publications.dainst.org/terms-of-use>) of iDAI.publications. All materials including texts, articles, images and other content contained in this document are subject to the German copyright. The contents are for personal use only and may only be reproduced or made accessible to third parties if you have gained permission from the copyright owner. Any form of commercial use is expressly prohibited. When seeking the granting of licenses of use or permission to reproduce any kind of material please contact the responsible editors of the publications or contact the Deutsches Archäologisches Institut (info@dainst.de).

KLAUS M. GIRARDET

Das christliche Priestertum Konstantins d. Gr.

Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea

Herrn Professor D. Dr. h.c. W. Schneemelcher zum 65. Geburtstag

In seiner am 28. 10. 1967 gehaltenen Rektoratsrede hat W. SCHNEEMELCHER aus der Sicht des Kirchenhistorikers auf das zentrale Problem der «kaiserlichen Synodalgewalt» seit Konstantin d. Gr. hingewiesen und als den «Kernpunkt einer Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Staat» die Frage bezeichnet, wie sich die Kirche des 4. Jahrhunderts zu diesem historischen Phänomen gestellt hat.¹

Die Auseinandersetzung der Christen mit der kaiserlichen Synodalgewalt und allgemein mit der Stellung eines christlichen Herrschers zur Kirche ist selber ein historisches Phänomen, das als solches seit langem – vorwiegend aus umgekehrter Perspektive: Verhältnis von Staat und Kirche – auch die Althistoriker beschäftigt.² In dem weiten Rahmen dieser Problematik nimmt die interdisziplinäre Diskussion um die «politische Theologie» des Bischofs Eusebius von Caesarea einen hervorragenden Platz ein.³ Es dürfte in der Tat kaum einen spätantiken Forschungsgegenstand geben, der besser als dieser geeignet wäre zum Gespräch zwischen den Disziplinen. Überhaupt kann man wohl sagen, daß die Spätantike vielfältige Möglichkeiten zu fächerübergreifender Arbeit bietet. Ein schönes Beispiel ist die Tatsache, daß der Kirchenhistoriker W. SCHNEEMELCHER die von H.-G. OPITZ begonnene Edition der auch für die Althistoriker unentbehrlichen «Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites» fortsetzt,⁴ während der Althistoriker J. STRAUB, ein für kir-

¹ W. SCHNEEMELCHER, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (= Bonner Akademische Reden 37), Bonn 1970, 13; ders., Die Epistula encyclica des Athanasius (1974), in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik, Thessaloniki 1974, 315 ff.

² Übersicht in: K. CHRIST, Römische Geschichte (Einführung, Quellenkunde, Bibliographie), Darmstadt 1973, 250–260. 289–304; ders., Römische Geschichte (Eine Bibliographie), Darmstadt 1976, 436 ff. 464 ff.

³ Den Begriff «politische Theologie» hat bekanntlich der Staatsrechtler CARL SCHMITT geprägt. Vgl. zuletzt seine Schrift: Politische Theologie II, Berlin 1970, darin besonders das Kapitel über Eusebius (68–88); Abdruck des Kapitels jetzt in G. RUHBACH (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976, 220–235 (zu diesem Sammelband und des Herausgebers eigenem Beitrag über Eusebius siehe ZKG 89, 1978, 405 f.).

⁴ Sowie die Edition eines Teils der Schriften des Athanasius: W. SCHNEEMELCHER,

chenhistorische Arbeit grundlegendes Werk von ED. SCHWARTZ weiterführend, die Akten des V. Oikumenischen Konzils vorgelegt hat.⁵

Einen Schwerpunkt der Forschungen zur Spätantike bilden nun aus kirchengeschichtlicher wie althistorischer Sicht jene bekannten Aussagen in der *«Vita Constantini»* des Eusebius von Caesarea, nach welchen der erste christliche Kaiser – so Eusebius selber (VC I 44) – ein *κοινὸς ἐπίσκοπος* bzw. – so der Ausspruch Konstantins (VC IV 24) – ein *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* sei.⁶ Daneben hat indessen ganz zu Unrecht, wie ich meine, ein Aspekt nur wenig Beachtung gefunden, der mit dem Problem der *«episkopalen»* Stellung des Kaisers aufs engste zusammenhängt: die Priestereigenschaft, die Konstantin nach der Ansicht des Eusebius zuzusprechen ist. Die dafür aufschlußreichsten Kapitel der *«Vita Constantini»* und der Tricennatsrede des Bischofs (*Laudes Constantini, LC*) werden in der Forschung zwar gelegentlich zitiert, aber nicht eindringlich interpretiert⁷ – die Frage nach der besonderen Art und nach dem möglichen biblischen Vorbild des kaiserlichen Priestertums hat, mag sie auch gestellt worden sein, so jedenfalls doch bisher keine befriedigende Antwort erhalten. Von daher ist es vielleicht auch zu erklären, daß neuerdings die historische Relevanz von Quellenaussagen, die Konstantin als christlichen Priester erscheinen lassen, grundsätzlich in Zweifel gezogen, ja entschieden bestritten wird,⁸ und daß man, wo diese Aussagen nicht geradewegs irreführend genannt werden, immerhin

Apologies, Lettres, Écrits ascétiques. Rapport sur l'édition des œuvres d'Athanase, t. II et III, in: CH. KANNENGISSER (Hg.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (1973), Paris 1974, 189–191.

⁵ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* IV 1, Berlin 1971.

⁶ J. STRAUB, Konstantin als *κοινὸς ἐπίσκοπος* (1967), in: ders., *Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 134–158; ders., *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* (1957), ebd. 119–133. – Zur Kontroverse um VC IV 24 siehe zuletzt u. a. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966, 312–319; J.-M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste»*, *Byzantion* 42, 1972, 176 Anm. 2; W. ULLMANN, *The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement*, *JEH* 27, 1976, 12 ff.; ders., *Über die rechtliche Bedeutung der spätrömischen Kaiserstitulatur für das Papsttum*, in: P. LEISCHING u. a. (Hg.), *Ex aequo et bono* (Festschrift W. M. Plöchl), Innsbruck 1977, 31 ff.; H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (= W. BRANDMÜLLER [Hg.], *Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen*), Paderborn 1979, 447 ff. (VC I 44 und IV 24).

⁷ FARINA 239–243; SANSTERRE 139 f. 179; S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantina*, in: *Fondation Hardt, Entretiens t. 19: Le culte des souverains dans l'empire romain, Vandœuvres-Genève 1972*, 232 f. – Vgl. STRAUB, *Κοινὸς ἐπίσκοπος* (s. Anm. 6), 156 f.

⁸ ULLMANN, *Significance*, a. a. O. 15: *«(The) constitutional aspect of (Constantine's) measures allows Constantinean historiography to be defused and the emotional, moralising but historically irrelevant assessments to be discarded, their place being taken by strictly legal and rational considerations. These, however, abundantly prove that it is misleading to ascribe to Constantine sacerdotal or quasi-sacerdotal functions, however much the ethos in the East might have suggested this ascription.»*

meint, der Kaiser habe nach der Konzeption des Eusebius kein «eigentliches» Priestertum innegehabt.⁹ Maßstab der Beurteilung ist dabei offenkundig die Vorstellung vom kirchlichen Priesteramt und seinen Kompetenzen. Doch es fragt sich, ob man damit dem Anliegen des Eusebius gerecht werden kann.

In dankbarer Erinnerung an mehrjährige Arbeit in den kirchengeschichtlichen Seminaren von W. SCHNEEMELCHER will ich als Althistoriker versuchen, zur Lösung der skizzierten Probleme beizutragen.

1. Ein Paradoxon: der ungetaufte Kaiser als christlicher Priester

Nach den Worten des Eusebius ruft Konstantin οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεστάμενος Bischöfe zu Synoden zusammen und übernimmt, wie in Nicaea (325), persönlich die Leitung der Verhandlungen.¹⁰ Der Kaiser erscheint hier auf Grund seines höchstrichterlichen Handelns als ein den Bischöfen gemeinsamer Bischof, als Bischof der Bischöfe. Eusebius bedient sich einer uneigentlichen Ausdrucksweise (οἱά τις). Ein Grund dafür wird die universale Komponente (κοινός) seiner Formel gewesen sein; denn die Vorstellung von einem Bischof der Bischöfe, noch dazu auf dem Kaiserthron und nicht auf einem Bischofsstuhl, ist für das christliche Denken etwas Unerhörtes.¹¹ Schon deshalb also hat Eusebius bei seiner gewagten Formu-

⁹ SANSTERRE (a. a. O.) vergleicht die Stellung Konstantins mit der Stellung, die dereinst der Bischof von Rom einnehmen wird, und macht auf Übereinstimmungen, aber auch Unterschiede («differences») aufmerksam: «La plus apparente étant sans doute que ni chez Eusèbe – ni d'ailleurs à aucun moment à Byzance . . . – L'empereur n'a un sacerdoce au sens plénier du terme (ainsi, il ne peut célébrer le sacrifice de la messe). Il ne fait pas partie du clergé qu'il domine, car il n'est pas à proprement parler un ministre du culte. Son sacerdoce, tel que le conçoit Eusèbe, garde quelque chose d'ambigu: il reste essentiellement spirituel, sans véritable concrétisation rituelle» (593 Anm. 1). – Damit gerät SANSTERRE allerdings in Widerspruch zu seiner (treffenden) Feststellung (139 Anm. 6), wo er zu LC III 1 (darüber unten Kap. III) sagt, «. . . que l'empereur agit ici véritablement en prêtre». Im übrigen ist es keineswegs sicher, daß Eusebius die Eucharistie («sacrifice de la messe», zit. o.) als ein Opfer verstand; vgl. dazu unten Anm. 43 und 44.

¹⁰ VC I 44, ed. I. HEIKEL, GCS 7, 28, 17–30. – Zur Leitung der Synode von Nicaea siehe K. M. GIRARDET, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, 43–51; SIEBEN a. a. O. 447 ff.; vgl. ULLMANN, Significance (s. Anm. 6) 10 ff. – T. D. BARNES (Emperor and Bishops, A. D. 324–344: Some Problems, AJAH 3, 1978, 56 f.), hat sich die Auseinandersetzung mit Quellen und Literatur doch wohl zu einfach gemacht.

¹¹ Vgl. Tertullian, pudic. I 6, ed. A. GERLO, CChrL 2, 1281 f.; Cyprian, sent. episcop., ed. W. HARTEL, CSEL III 1, 435, 19 ff.; ders., ep. 66, 3, ed. W. HARTEL, CSEL III 2, 728, 13 ff. Dazu K. M. GIRARDET, Kaiser Konstantius II. als «episcopus episcoporum» und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris), Historia 26, 1977, 97. Der Bischof von Rom nimmt im Denken des Eusebius diese Stellung nicht ein: FARINA a. a. O. 299; vgl. allgemein W. DE VRIES, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert, Orientalia Christiana Periodica 40, 1974, 114–144 (Rez. zu dem gleichnamigen Buch von P.-P. JOANNOU, Stuttgart 1972).

lierung Zurückhaltung erkennen lassen. Aber ein anderer Gesichtspunkt fällt wohl noch schwerer ins Gewicht. Konstantin hat in seinem ganzen Leben nicht ein einziges Mal an einem kirchlichen Gottesdienst teilgenommen, ist nicht getauft, als er Synoden einberuft und sogar persönlich leitet (Nicaea 325), ja zählt nicht einmal zur Klasse der «Hörer» (ἀκροώμενοι)¹² oder der Katechumenen, geschweige denn, daß er nach Maßgabe des Kirchenrechts zum Bischof (oder Priester) geweiht wäre. Er konnte zwar als ein Christ, keinesfalls aber juristisch als Mitglied der Kirche und des Klerus angesprochen werden.¹³ Diesem Sachverhalt trägt Eusebius Rechnung. Er weist dem Kaiser keinen Platz innerhalb der eben bezeichneten Hierarchie von Zugehörigkeitsgraden zur Kirche zu,¹⁴ sondern gibt mit der Formel οἶά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεστάμενος eine «vergleichende Interpretation»¹⁵ der faktischen Stellung Konstantins zur Kirche und ihren Bischöfen.

Vergleiche setzen – bei anerkannten Unterschieden – eine gewisse Vergleichbarkeit voraus. Nach der Ansicht des Eusebius sind der ἐπίσκοπος auf dem Kaiserthron und der ἐπίσκοπος auf dem Thronos einer kirchlichen Gemeinde miteinander vergleichbar. Dies geht ganz vordergründig aus der Wortwahl hervor. Das Tertium comparationis ist aber nicht eine «Aufsichtsführung» im wörtlichen Sinne des Begriffes.¹⁶ Es liegt vielmehr darin, daß Konstantin ebenso wie der «eigentliche» Bischof erwählt und geweiht ist. Christus selbst hat den Inhaber des kirchlichen Amtes auf Grund der Wahl und Entscheidung seines Vaters (κλήρω καὶ κρίσει τοῦ πατρὸς) zum Hirten (ποιμὴν) einer Gemeinde (ποιμὴν) bestellt.¹⁷ Auch Konstantin wurde als

¹² Klasse derjenigen, die sich durch Teilnahme an der Lesung von biblischen Texten auf Katechumenat und Taufe vorbereiten. – ED. SCHWARTZ (Zur Geschichte des Athanasius – Der Aufstieg Konstantins zur Alleinherrschaft [1904], in: H. KRAFT [Hg.], Konstantin der Große, Darmstadt 1974, 141 f.) war unter Berufung auf Eus. VC I 32 zu der Auffassung gekommen, Konstantin habe dieser Klasse angehört; ihm folgen F. J. DÖLGER, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in: ders. (Hg.), Konstantin der Große und seine Zeit (RQ Suppl. 19), Freiburg 1913, 439 f.; J. VOGT, RAC III, s. v. Constantinus der Große, 359. Dagegen mit Recht N. H. BAYNES, Constantine the Great and the Christian Church², London 1972 (mit Vorwort von H. CHADWICK), 93; S. CALDERONE, Costantino e il cattolicesimo, Bd. I, Florenz 1962, XXX Anm. 1.

¹³ Zu den Kriterien für das Christsein in der Antike siehe DÖLGER a. a. O. 437 ff.; STRAUB, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol (1955), a. a. O. (s. Anm. 6), 110 ff.

¹⁴ STRAUB, Konstantins Verzicht, a. a. O. 116; ders., Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, a. a. O. 125 (Auswertung von Eus. HE X 4, 2 ff.). – Zur kirchlichen Hierarchie vgl. FARINA a. a. O. 295–300.

¹⁵ STRAUB, Κοινὸς ἐπίσκοπος, a. a. O. 150.

¹⁶ Vgl. J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike², Stuttgart 1964, 125; M. AZKOUL, Sacerdotium et Imperium: the Constantian Renovation according to the Greek Fathers, Theological Studies 32, 1971, 450; A. GRILLMEIER, Auriga Mundi, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 400 (f.) Anm. 34; SANSTERRE a. a. O. 176 f. Anm. 2; ULLMANN, Significance, a. a. O. 12; ders., Kaisertitulatur, a. a. O. 32.

¹⁷ Eus. HE X 4, 23, ed. ED. SCHWARTZ (Kl. Ausgabe²), Leipzig 1914, 376.

(κοινός) ἐπίσκοπος «von Gott eingesetzt» (ἐκ θεοῦ καθεστάμενος, VC I 44). Doch Eusebius hat den Kaiser damit keineswegs stillschweigend zum Mitglied des Episkopates gemacht bzw. mit dem kirchlichen Amtsträger gleichgesetzt. Schon seine uneigentliche Ausdrucksweise (οἷά τις) gibt – wenigstens andeutend – zu erkennen, daß er sehr wohl zu unterscheiden wußte. Klarer tritt die Unterscheidung zutage, wenn wir uns die Art der Wahl und Weihe vor Augen führen. Bei der Erhebung zum Bischof nach kirchenrechtlichen Maßstäben manifestieren sich «Urteil Gottes» und «Amtseinsetzung durch Christus» im Wahlakt von Gemeindevolk und Klerus sowie in der Weihe durch die Nachbarbischöfe.¹⁸ Dem Kaiser Konstantin hingegen sind Wahl und Weihe – so jedenfalls sieht es Eusebius (und übrigens auch der Kaiser selbst) – wie je sonst nur dem Apostel Paulus durch unmittelbare, nicht vermittelte, göttliche Berufung und durch immerwährenden unmittelbaren Kontakt zu Gott und Christus zuteil geworden.¹⁹

Von daher gesehen ist auch Konstantin ein Bischof und insofern vergleichbar, doch als Bischof außerhalb der kirchlichen Amtshierarchie nicht gleichzusetzen (οἷά τις) mit dem kirchlichen Amtsträger.²⁰

Der Inhaber des christlichen Bischofsamtes ist ein Priester.²¹ In der vergleichenden Bezeichnung Konstantins als ἐπίσκοπος wird dem Kaiser somit bereits implizit eine Priestereigenschaft nach christlichem Verständnis zugesprochen.²² Zu vermuten ist von vorneherein, daß auch sie – wie schon des Kaisers Bischofsrang – nicht vom kirchlichen Amtsgedanken her verstanden wird. Im vierten Buch der «Vita Constantini» des Eusebius finden wir die Annahme bestätigt. Der Kaiser, so heißt es dort,

¹⁸ R. SOHM, Kirchenrecht, Bd. 1, München-Leipzig 1923, 227 ff. 271 ff.; H. E. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte⁴, Köln-Graz 1964, 39–45. 118–120; vgl. J. SPEIGL, Cyprian über das iudicium dei bei der Bischofssetzung, RQ 69, 1974, 30–45. – Allgemein H. W. BEYER–H. KARPP, RAC II, s. v. Bischof, 394–407.

¹⁹ Eus. LC XI 1, ed. I. HEIKEL, GCS 7, S. 223, 26 ff.; Vorbild ist die Berufung des Paulus (Gal. 1, 1. 12; vgl. Eus. HE II 1, 14, S. 43); dazu STRAUB, Κοινός ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 151 Anm. 75. – Wie Eusebius auch Konstantin selbst: «Rede an die Versammlung der Heiligen», Kap. 11, 2, ed. I. HEIKEL, GCS 7, S. 166, 13 ff. Zur Diskussion um die Echtheit der Rede und ihre Datierung siehe zuletzt D. DE DECKER, Le Discours à l'Assemblée des Saints attribué à Constantin et l'œuvre de Lactance, in: J. FONTAIN–M. PERRIN (Hg.), Lactance et son temps (= Théologie Historique 48), Paris 1978, 75–87. Unmittelbare Kontakte zu Gott und Christus: Eus. LC V 5 und 8, S. 204, 26 ff. u. 205, 32 ff.; IX 11, S. 219, 29 ff.; XI 6, S. 225, 7–13; XVIII 1, S. 259, 6–8; VC I 47, 2 f., S. 29, 28 ff.; II 12, S. 46; III 29, S. 91.

²⁰ Mißverständlich SANSTERRE (s. Anm. 6) 152: «Il est comme un évêque, car il ne l'est pas tout à fait». – Zum Konstantinbild des Eusebius siehe jetzt die glänzende Analyse von SIEBEN (s. Anm. 6) 428–452, bes. 448 f.; vgl. auch FARINA (s. Anm. 6) 240 sowie SANSTERRE (s. Anm. 6) 152.

²¹ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments⁵, Tübingen 1965, 454 ff. 461 f.; BEYER–KARPP (s. Anm. 18), 400 ff. – Bischof als ἱερεὺς: Eus. VC I 32, 3, S. 32, 5; I 51, 2, S. 42, 16; III 6, 2, S. 84, 6 (u. ö.).

²² Vgl. P. CHRISTOU, Ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιον, Kleronomia 3, 1971, 12 f., der im Blick auf die Zukunft meint, der «Titel» des Kaisers («Bischof») habe sich nicht durchgesetzt, «διότι ἐνεθύμωζεν ἱερατικῶν βαθμῶν».

habe sich zu feststehenden Tageszeiten οἷά τις μέτοχος ἱερῶν ὁργίων in den innersten, «nach Art einer Kirche» gebauten Teil seines Palastes zurückgezogen und allein, auf den Knien liegend, zu seinem Gott gebetet.²³ Er spricht seine Gebete also gleichsam im Adyton «wie jemand, der an heiligen Weihnen teilhat».²⁴

Wir beobachten auch hier wieder die uneigentliche Ausdrucksweise (οἷά τις): Eusebius bedient sich ihrer, um – in äußerst komprimierter Form – Vergleichbarkeit und Unterschied anzudeuten.²⁵ Sein Gedanke ist dabei nicht, Konstantin handle wie ein Priester, ohne dies «in Wirklichkeit» zu sein, sondern: Konstantin ist auf Grund seines priesterlichen Handelns mit dem Inhaber des kirchlichen Priesteramtes vergleichbar, besitzt jedoch ein anderes Priestertum als dieser. Auch der Kaiser ist in christlichem Sinne ein Priester, und sein Priestertum ist nicht weniger «wirklich» als das kirchlich-amtliche.

Dies geht aus der unmittelbaren Fortsetzung des eben zitierten Textes hervor. Eusebius schildert die Art und Weise, in der Konstantin das Osterfest feiert: Der Kaiser, indem er die zuvor erwähnte priesterliche Gebetspraxis ausdehnte und intensivierete (ἐπιτείνων τὴν ἄσκησιν), «erfüllte göttliche Vorschriften» (θείας ἱεροφαντίας ἐτελεῖτο);²⁶ die ganze Stadt (Konstantinopel) wurde auf seine Anweisung hin in der Osternacht mit Kerzen – wie es sonst nur innerhalb der Kirchengebäude geschieht – und mit Fackeln taghell erleuchtet, und in Nachahmung der Wohltaten Christi öffnete Konstantin am Ostermorgen allen seine mildtätige Hand – wie es auch die Priester der Kirche aus Anlaß dieses Festes in besonderer Weise zu tun

²³ VC IV 22, 1, S. 125, 20 ff. – VC IV 17, 1, S. 123, 30 f.: ἐκκλησίας θεοῦ τρόπον διέθετο.

²⁴ Ein anderer, diesmal aber «eigentlicher» μέτοχος ἱερῶν ὁργίων erscheint in der «Kirchengeschichte» des Eusebius (HE II 1, 13, S. 43); es ist der äthiopische Beamte (vgl. Acta 8, 26–38), den der Apostel Philippus «belehrt» und tauft und der anschließend in seinem Land das Evangelium predigt.

²⁵ Siehe auch Eus. LC II 4, S. 199, 22 ff.; X 4, S. 222, 26 ff.: Konstantin οἷά τις ὑποφήτης τοῦ θεοῦ λόγου (bzw. τοῦ παμβασιλέως θεοῦ). Auch hier wieder der Vergleich des Kaisers mit dem Inhaber des Priester- und Bischofsamtes (Eus. HE X 4, 23, S. 376). – Die Stellen mit οἷά τις bespricht STRAUB, Κοινὸς ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 148 ff.

²⁶ VC IV 22, S. 125, 23–33; ebd. auch das folgende. – Eusebius betrachtet offenbar die Schriften der Bibel (z. B. die Bücher des Mose) als ἱεροφαντία (praep. evang. XI 9, 1, ed. K. MRAS, GCS 43, 2, S. 24, 2; zit. Exod. 3, 14), doch wohl als (Offenbarungs-)Schriften von verbindlichem, für die Christen und insbesondere ihre Priester gesetzesartigem Charakter. An der oben zitierten Stelle mit Bezug auf Konstantin sind anscheinend allgemein «göttliche Vorschriften» gemeint, wobei aus dem Text nicht hervorgeht, um welche (Gebets-) Vorschriften es sich im einzelnen handelt. Zu ἱεροφαντία vgl. die lateinische Übersetzung der VC-Stelle in PG 20, 1170 A: *pontificis atque hierophantae munere fungebatur* (sowie ebd., 1169 Note 63). SANSTERRE (s. Anm. 6) 140 Anm. 1 faßt den Begriff anders auf: «cérémonies divines». – Die oben vorgetragene Interpretation des Begriffes («göttliche Vorschriften») wird durch eine andere Stelle gestützt. In vergleichbarem Zusammenhang sagt Eusebius, der Kaiser erfülle durch seine Gebete «göttliche Vorschriften»: εὐχαῖς θεομῶς ἐξετέλει θείους (LC IX 11, S. 219, 29 – S. 220, 1; siehe auch IX 10, S. 219, 22).

pflegten.²⁷ Es sind, aufs Ganze gesehen, priesterliche Dienste, deren Erfüllung Eusebius seinem Kaiser zuschreibt, und der Bischof beschließt seine Schilderung denn auch mit dem Satz: «Auf solche Weise nun war er (sc. Konstantin) seinem Gott ein Priester» (οὕτω μὲν οὖν αὐτὸς τῷ ἑαυτοῦ ἱερατῷ θεῷ).²⁸

Ungetauft, außerhalb der Kirche, außerhalb der christlichen Amtspriesterschaft stehend, gilt Konstantin dem Bischof von Caesarea also uneingeschränkt als Priester (ἱερατο).²⁹ Ein ungetaufter Priester des Christengottes auf dem Kaiserthron – vom kirchlichen Amtsverständnis aus betrachtet ist das ein Paradoxon. Mit dieser Feststellung aber brauchen wir uns noch nicht zufrieden zu geben. Gewiß, der Kaiser hat unter dem Gesichtspunkt des kirchlichen Amtsgedankens kein «eigentliches» – oder positiv ausgedrückt: ein «uneigentliches» – Priestertum inne. Von diesem wissen wir jetzt aber, daß Eusebius es gleichwohl als ein «eigentliches» aufgefaßt sehen will. Wir müssen daher, um seine Intention recht verstehen zu können, weitergehend fragen, unter welchem Gesichtspunkt denn und womöglich an welchem biblischen Vorbild orientiert das kaiserliche Priestertum ein «eigentliches» sein soll. Wie also hat Eusebius das Paradoxon aufgelöst?

II. Konstantin – der «neue Melchisedek»?

Am 25. Oktober des Jahres 451 setzten in Chalkedon die zur Vierten Oikumenischen Synode versammelten Bischöfe in Gegenwart des Kaisers Markian ihre Unterschrift unter die Glaubensformel, auf die sie sich in fünf langwierigen Sitzungen geeinigt hatten. Erleichtert und hochgestimmt akklamierten sie den Kaiser als Priester (ἱερεύς).³⁰

Vom Neuen Testament, vom 1. Petrusbrief her ist die Vorstellung bekannt, daß die Mitglieder der christlichen Gemeinde insgesamt und ohne Unterschied eine «heilige, königliche Priesterschaft» bilden (ἱεράτευμα ἄγιον, βασιλείον ἱεράτευμα).³¹

²⁷ Zur Illumination der Kirchen mit Kerzen und zu den karitativen Diensten der Priester an Ostern vgl. PG 20, 1169 f. (Noten 65–67 zu Eus. VC IV 22).

²⁸ VC IV 23, 1, S. 125, 34. – Vgl. VC III 58, S. 105, 15; III 62, S. 110, 1; IV 71, S. 147, 5: οἱ ἱερωμένοι = die Inhaber des kirchlichen Priesteramtes.

²⁹ FARINA (s. Anm. 6) 239 mit Anm. 23; SANSTERRE (s. Anm. 6) 140 Anm. 1. – Vgl. bereits E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Bd. 2, London 1910, 238: Konstantin «publicly declared himself not only a partaker, but, in some measure, a priest and hierophant of the Christian mysteries» (zit. von J. STRAUB, *Gibbons Konstantin-Bild*, in: P. DUCREY [Hg.], *Gibbon et Rome à la lumière de l'histoire moderne*, Genève 1977, 179 f.). (GIBBON, der sich auf VC IV 15–32 bezieht, hat offenbar auch die Noten in PG zu Rate gezogen: vgl. die oben Anm. 26 zitierte Stelle.)

³⁰ ACO II 1, 2, ed. ED. SCHWARTZ, S. 157, 29. – Über die Probleme der Synode siehe A. GRILLMEIER–H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, 3 Bde., Würzburg 1962 (ND d. Ausgabe von 1951–1954); SIEBEN, *Konzilsidee* (s. Anm. 6) 231 ff.

³¹ 1. Petr. 2, 5. 9. – Vgl. J. BLINZLER, *IEPATERYMA*. Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 u. 9,

Schon aus diesem Grunde konnte der Kaiser Markian – wie übrigens auch jeder andere Christ (Apk. 1, 6; 5, 10; 20, 6) – ein Priester genannt werden,³² ohne der kirchlichen Amtspriesterschaft anzugehören.³³ Die Priesterakklimation christlicher Herrscher in Spätantike und Frühmittelalter (*βασιλεύς και ιερεύς, rex et sacerdos*) besitzt aber zugleich einen alttestamentlichen Hintergrund, der wohl ausschlaggebend gewesen ist. In Gen. 14, 17 ff. wird der König Melchisedek als «Priester Gottes des Höchsten» bezeichnet. Melchisedek verkörpert die Einheit von Herrschertum und Priestertum, von *imperium* und *sacerdotium*. Nach dem neutestamentlichen Hebräerbrief hat er – und diese Tatsache ist in der Diskussion um die Anwendung der Melchisedek-Typologie auf christliche Herrscher anscheinend noch nicht beachtet worden –, Melchisedek also hat nach dem Hebräerbrief³⁴ ein «nicht-amtliches» Priestertum inne, das dem (levitischen) Amtspriestertum im Rang übergeordnet ist (Hb. 7, 3–10). Dem König und Priester nämlich, «des Geschlecht nicht genannt wird» unter den Juden (V. 6), tritt in dem Stammvater Abraham das noch nicht existierende jüdische Volk, darunter eben auch der Priesterstamm der Leviten, entgegen, und Abraham wird einerseits gesegnet, andererseits «verzehntet». Durch diese Deutung ist die Amtspriesterschaft dem «außerhalb» stehenden Priester Melchisedek wie Geringeres dem Besseren nachgeordnet (V. 7 ff.).³⁵ Aus diesem – bisher, wie gesagt, offenbar unbeachteten – Grunde war mehr noch als die Lehre des 1. Petrusbriefes vom allgemeinen Priestertum aller Christen die alttestamentliche Gestalt Melchisedeks in neutestamentlicher Deutung geeignet, als biblisches Vorbild für einen christlichen Priester auf dem Kaiser- oder Königsthron zu dienen, der außerhalb, ja seinem Anspruch nach über der kirchlichen Amtspriesterschaft steht.³⁶

in: *Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Festschrift M. Kardinal von Faulhaber, Regensburg 1949, 49–65.*

³² Vgl. J. FUNKENSTEIN, Malkizedek in der Staatslehre, ARSP 51, 1954, 32; AZKOUL (s. Anm. 16) 440.

³³ O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell², Darmstadt 1956, 124–157 (Kap. «Weltliches Priesterkönigtum», passim); CHRISTOU a. a. O. 11; AZKOUL (s. Anm. 16) 449 f.; vgl. P. STOCKMEIER, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959, 130 ff.

³⁴ PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975 (ND 1978, durchgesehen von W. SCHNEEMELCHER), 237–251.

³⁵ Vgl. G. THEISEN, Untersuchungen zum Hebräerbrief, Gütersloh 1969, 30 (ff.); F. L. HORTON, The Melchizedek Tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. 1976, 12 ff. (AT). 152 ff. (NT). – Siehe auch unten Anm. 37.

³⁶ Zur Geschichte der Melchisedek-Typologie siehe F. KERN, Rex et Sacerdos in bildlicher Darstellung, Festschrift D. Schäfer, Jena 1915, 1–5; ders., Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter⁵, Darmstadt 1970 (ND von ²1954), 96–98. 253–257 (Anm. 150 zu S. 74); E. BERNHEIM, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, Teil I, Tübingen 1918, 116 f. 150–156; F. KAMPERS, Rex et sacerdos. HJ 45, 1925, 495–515; E. CASPAR, Geschichte des Papsttums, Bd. 1, Tübingen 1930, 430 f.; Bd. 2, Tübingen 1933, 67–74. 755–758; A. GRABAR, L'empereur dans l'art

Schon Konstantin d. Gr. war, in den Augen des Bischofs Eusebius von Caesarea, als Kaiser zugleich ein Priester des Christengottes, ohne das Priesteramt innezuhaben. Die Vermutung drängt sich auf, hier könnte zum ersten Male die Melchisedek-Typologie angewendet worden sein. Auch andere Züge des Konstantinbildes, das Eusebius gezeichnet hat, und nicht nur die Vereinigung von Herrschertum und (nicht-amtlichem) Priestertum im ersten christlichen Kaiser, scheinen auf Melchisedek hinzudeuten. Der Bischof hat dieser mythischen Gestalt des Alten Testaments und ihrer neutestamentlichen Interpretation (Hebräerbrief) viel Aufmerksamkeit geschenkt,³⁷ und wenn er nun Konstantin als «Herrscher der Gerechtigkeit» und «Herrscher des Friedens» darstellt,³⁸ so fühlt man sich auch in dieser Hinsicht unwillkürlich wieder an den König und Priester von Gen. 14, 17ff. erinnert, dessen Herrscherprädikationen – βασιλεὺς δικαιοσύνης, βασιλεὺς εἰρήνης – im Neuen Testament (Hb. 7, 2f.) ausgesprochen werden.

Hat Eusebius das Bild von Konstantin als dem Priester auf dem Kaiserthron also nach dem Bilde Melchisedeks gestaltet,³⁹ und ist somit er es gewesen, der eine politisch-theologische Denkkategorie geschaffen hat, die in der zitierten Akklamation für den Kaiser Markian (451) ihren Ausdruck findet und noch in der mittelalterlichen Vorstellung vom *rex et sacerdos* nachwirkt?⁴⁰

Der «Vita Constantini» läßt sich wohl kaum eine eindeutige Antwort auf diese Frage entnehmen. Doch schon die «Kirchengeschichte» (HE) des Eusebius enthält einen nachdenkenswerten Gedanken, der zudem durch die «demonstratio evangelica» des Bischofs noch größeres Gewicht erhält: Eusebius betrachtet (HE) den Inhaber des kirchlichen Priesteramtes – den Bischof – als «neuen Melchisedek»,⁴¹ und

byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient, Paris 1936, 95–97; K. VOIGT, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, 75 f. 99 ff. 106 ff. 292. 358 f.; L. BRÉHIER, Ἰερεὺς καὶ Βασιλεὺς, in: Mémorial L. Petit. Bucarest 1948, 41–45; CHRISTOU a. a. O. 6 ff.; FUNKENSTEIN a. a. O. 32–36; ULLMANN, Kaisertitulatur (s. Anm. 6), 32 f. – Vgl. auch F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Bd. 2. Washington 1966, 655–646. 806 ff.

³⁷ Z. B. dem. evang. V 3, HE I 3 und X 4; Einzelheiten weiter unten. – Siehe J. SIRINELLI, Quelques allusions à Melchisédech dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée, in: Studia Patristica 6, 4 (= TU 81), ed. F. L. CROSS, Berlin 1962, 233–247. Allgemein (allerdings ohne Eusebius) G. BARDY, Melchisédech dans la tradition patristique, RBi 35, 1926, 496–509; ebd., 36, 1927, 25–45. Vgl. auch HORTON a. a. O. 87 ff. – Melchisedek als Priester ohne Amt: Eus. HE I 3, 17, S. 13 (dazu auch unten bei Anm. 91 ff.).

³⁸ Z. B. in LC V 1 und 4, S. 203, 20 ff. u. 204, 17 ff.; IX 19, S. 221, 29 ff. («König der Gerechtigkeit»); LC VIII 9, S. 217, 24–31; vgl. XVII 12, S. 257, 17 ff. («König des Friedens»).

³⁹ Im ostkirchlichen Menologium wird Konstantin ἱερεὺς und βασιλεὺς genannt: AZKOU (s. Anm. 16) 438 f.; CHRISTOU (s. Anm. 22) 6 f.

⁴⁰ In der Forschung (s. o. Anm. 36) wird die Anwendung der Melchisedek-Typologie offenbar nicht mit Eusebius in Zusammenhang gebracht. Vgl. STOCKMEIER a. a. O. 137 f. mit Anm. 47; O. HILTBRUNNER, Die Heiligkeit des Kaisers (Zur Geschichte des Begriffes sacer), in: K. HAUCK (Hg.), Frühmittelalterliche Studien II, Berlin 1968, 25.

⁴¹ HE X 4, 23, S. 376: der Bischof als νέος Ἰακώβων ἢ Μελχισέδεκ. Durch die beiden Vor-

zwar im Hinblick auf die priesterliche Amtshandlung der Eucharistie. Die Gabe von Wein und Brot, die nach Gen. 14, 18 der König und Priester dem Patriarchen Abraham darreicht, gilt ihm (dem. evang.) als Typus der Stiftung des inkarnierten Logos;⁴² Bis auf den heutigen Tag vollzieht Christus durch die kirchlichen Priester unter den Menschen nach der Art des Melchisedek die heilige Handlung (ἱερουργία);⁴³ als Priester (ἱερεὺς) nämlich hat Melchisedek nicht materielle Opfer (θυσία σωματικαί) dargebracht, sondern Abraham nur durch Wein und Brot eine Wohltat erwiesen; auf die gleiche Weise hat als erster Christus selbst mit Wein und Brot die Mysterien seines Leibes und Blutes andeutend zum Ausdruck gebracht, sodann auch alle seine Priester (ἱερεῖς), indem sie die geistliche heilige Handlung (πνευματικὴ ἱερουργία) gemäß den kirchlichen Vorschriften vollziehen;⁴⁴ dies alles hat Melchisedek, erfüllt von göttlichem Geiste, vorhergesehen und, das Zukünftige abbildend, durch sein Handeln vorweggenommen.

Die Melchisedek-Typologie ist also durch den Bischof als den Inhaber des kirchlichen Priesteramtes «besetzt». Man könnte sich jetzt zwar noch fragen, ob sie nicht vielleicht dennoch – nur unter anderem Aspekt (Nichtamtlichkeit des Priestertums) – auch im Konstantinbild des Eusebius unausgesprochen wirksam war. Aber es ist sinnvoller, den Blick nun auf die Tricennatsrede des Bischofs zu richten. Bevor wir jedoch den entscheidenden Text LC II/III betrachten, sei noch darauf hingewiesen, daß andere Möglichkeiten, die Priestereigenschaft des Kaisers zu begründen, im Falle Konstantins mit Sicherheit ausscheiden. Nach dem 1. Petrusbrief (2, 5. 9) gilt, wie schon gesagt, die getaufte Christenheit als «heilige, königliche Priesterschaft». Aber Konstantin war nicht getauft, gehörte ihr also nicht an. Aus dem gleichen Grunde kann auch der Priester Paulus (z. B. Römer 15, 16) in diesem Falle

bilder stellt Eusebius eine Art von «entwicklungsgeschichtlicher» Kontinuität des christlichen Priestertums her (SIRINELLI a. a. O. 244 ff.; vgl. FARINA [s. Anm. 6] 299 f.).

⁴² Dem. evang. V 3, 18–19, ed. I. HEIKEL, GCS 23, S. 222, 8–19 (SIRINELLI a. a. O. 241; vgl. FARINA [s. Anm. 6] 92). – Ähnlich auch Ps.-Athanasios, *Historia de Melchisedec*, PG 28, 529 CD. Die Auffassung von SIRINELLI (a. a. O. 247), Melchisedek werde in diesem Traktat als «une sorte de chef de l'Eglise» dargestellt, und aus der Sicht des Autors der «historia» sei die Synode von Nicaea (325) «la première réunion de l'Episcopat dont Melchisedec devient le patron», geht doch wohl weit über die Intention des Textes hinaus.

⁴³ Die Frage, ob Eusebius die Eucharistie als Opfer versteht, ist hier nicht zu behandeln. Zum Opfergedanken in der frühchristlichen Theologie siehe BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 21), 151 ff., 462; THEISSEN (s. Anm. 35) 79–83. – Durch freundlichen Hinweis von Herrn Professor Dr. BALTH. FISCHER (Trier) ist mir die Arbeit von L. LIES bekannt geworden: *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978; dazu die Rezension von H. B. MEYER, (Innsbrucker) *Zeitschr. f. Kath. Theologie* 100, 1978, 627–631. – Vgl. auch die folgende Anmerkung.

⁴⁴ Daß die «heilige Handlung» ein Opfer wäre, geht aus dieser Stelle gewiß nicht hervor; ebensowenig übrigens wie aus HE X 3, 3, S. 370, wo Eusebius von einer Eucharistiefeier spricht. Vgl. jedoch FARINA (s. Anm. 6) 91 f. 301–304. – In HE X 4, 68, S. 386, ist von Opfern die Rede: Aber es handelt sich um die unblutigen und immateriellen Opfer der Gebete; siehe auch LC XVI 9 f., S. 253, 1–11. – Zu Gebet als Opfer s. u. Anm. 47.

nicht als Vorbild herangezogen worden sein, obwohl Eusebius hinsichtlich der göttlichen Berufung eine Analogie zwischen dem Apostel und dem Kaiser gesehen hatte.⁴⁵

III. Das Opfer Konstantins

In einem «demonstrativen Akt der Abkehr von der kapitolinischen Gottheit» hatte Konstantin darauf verzichtet, nach seinem Sieg über den Kaiser Maxentius den traditionellen Gang zum Kapitol in Rom anzutreten und dort dem Iuppiter Optimus Maximus das erwartete Dankopfer darzubringen: An diesem «unverkennbar markierten Punkt», dem Opferverzicht am 29. Oktober 312, setzt die Wende zum christlichen Kaisertum ein.⁴⁶ Anlässlich seines zehnten, zwanzigsten und dreißigsten Regierungsjubiläums hat Konstantin diese «Demonstration» gleichsam wiederholt. Eusebius äußert sich über die Decennalien (315) und die Vicennalien (325) nur mit kurzen Bemerkungen. Er gibt jedoch klar zu erkennen, daß der Kaiser nach seiner Ansicht statt der materiellen heidnischen nunmehr immaterielle christliche Opfer (θυσίαι) dargebracht hat: Es sind dies freilich hier noch «uneigentliche» Opfer (εὐχὰς ὡσπερ τινὰς . . . θυσίας ἀνεπέμπετο – οἶονεὶ θυσίαν . . . ἀποδιδούς).⁴⁷

Über das «eigentliche» und – dies müssen wir jetzt von Anfang an im Auge behalten – für das kaiserliche Priestertum konstitutive Opfer unterrichtet Eusebius uns in der Rede, die er am Ende der Tricennalienfeiern im Jahre 336 im Beisein Konstantins gehalten hat.⁴⁸

Der Bischof hebt den Text, den ich untersuchen will (LC II 5 – III 1), schon durch die Platzierung innerhalb der Gesamtkomposition seiner Rede deutlich hervor. Die ersten drei Kapitel, in die der Text über das Opfer und Priestertum Konstantins eingebettet ist, entwerfen das «Programm» der göttlichen und irdischen Herrschaftsverhältnisse und bestimmen die Stellung Gottes, des Logos-Christus und des Kaisers. Sie stehen daher nicht nur formal an der Spitze der zehn Kapitel umfassenden Rede.⁴⁹ In diesen ersten drei Kapiteln können wir nun die folgende «innere» Gliederung nach Motiven beobachten:

⁴⁵ S. o. bei Anm. 19.

⁴⁶ STRAUB, Konstantins Verzicht (s. Anm. 6), 105. 111. Vgl. F. PACHOUD, Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin (1971), in: ders., Cinq études sur Zosime, Paris 1975, 24–62.

⁴⁷ VC I 48, S. 30, 10 ff.; III 15, 1, S. 83, 31 ff. – Gebete als Opfer: z. B. Eus. HE X 4, 68, S. 386; LC XVI 9 f., S. 253, 1–11. Für die Mitglieder der Kirche sind das «eigentliche» Opfer (vgl. 1. Petr. 2, 5 u. ö.); BULTMANN, Theologie (s. Anm. 21), 116–118. 125 f.; BLINZLER (s. Anm. 31) 55 f.; FARINA (s. Anm. 6) 301 ff. – Zum Vicennalien-«Opfer» Konstantins – dem gemeinsamen Festmahl von Kaiser und Episkopat nach dem Ende der Reichssynode von Nicaea (325) – siehe jetzt SIEBEN (s. Anm. 6) 443 f.

⁴⁸ Zur Datierung (336 statt 335) siehe H. A. DRAKE, When was the «de laudibus Constantini» delivered?, Historia 24, 1975, 345–356.

⁴⁹ J. QUASTEN, Patrology, Bd. III, Utrecht 1960, 326–328; SANSTERRE (s. Anm. 6) 135

- A. Gott (die βασιλεία des μέγας βασιλεύς)⁵⁰
- B. Der Logos-Christus (seine Stellung in der kosmischen Hierarchie)⁵¹
- C. Die βασιλεία θεοῦ und die irdische Monarchie (εἰκόν-μίμησις)⁵²
- D. Vergleich zwischen dem Logos-σωτήρ und Konstantin (Urbild – Abbild)⁵³
- E. Tricennalienfeier (πανήγυρις)⁵⁴
- F. Das Opfer Konstantins⁵⁵
 - E'. Tricennalienfeier (πανήγυρις)⁵⁶
 - D'. Vergleich zwischen Konstantin und dem Logos-ἥλιος (Abbild – Urbild)⁵⁷
 - C'. Die οὐράνιος βασιλεία und die irdische Herrschaftsform der Monarchie (εἰκόν-μίμημα)⁵⁸
 - B'. Der Logos-Christus (kosmische Regierung)⁵⁹
 - A'. Gott (als Vater des Logos und als βασιλείας ἀντῆς, ἀρχῆς τε πάσης καὶ ἔξουσίας καθηγεμών)⁶⁰

Eusebius hat die ersten drei Kapitel seiner Tricennatsrede also in der Weise strukturiert, daß die verschiedenen Motive mit Ausnahme von F je zweimal vorkommen. Zuerst folgt er gleichsam einer aufsteigenden Linie (A–E), die ihr Ziel in der Darstellung des konstantinischen Opfers findet (F), – daran anschließend beschreibt er gleichsam eine absteigende Linie, indem er die bereits behandelten Motive in nunmehr umgekehrter Reihenfolge (E'–A') noch einmal aufgreift. Der so durch die Struktur der Gedankenführung zielbewußt aus seiner Umgebung herausgehobene Text (F) lautet:⁶¹

Anm. 1; DRAKE a. a. O. 346 f. 352 f.; ders., In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations, Berkeley-Los Angeles-London 1976, 30 ff.

⁵⁰ LC I 1–5, S. 196, 14 – S. 198, 21.

⁵¹ LC I 6, S. 198, 22 – S. 199, 1.

⁵² LC I 6 – II 1, S. 199, 1–8. Vgl. III 5, S. 201, 21. – Zu μίμησις bzw. μίμημα siehe N. H. BAYNES, Eusebius and the Christian Empire (1933), in: ders., Byzantine Studies and Other Essays, London 1955, 168–172; FARINA (s. Anm. 6) 113–127; SANSTERRE (s. Anm. 6) 138 f.; CALDERONE, Teologia (s. Anm. 7), 224 ff. 236 ff. AZKOUL (s. Anm. 16) passim versucht u. a. im Hinblick auf diesen Gedanken wahrscheinlich zu machen, daß die <Greek Fathers> sich nicht an Eusebius angeschlossen haben.

⁵³ LC II 2–5, S. 199, 8–31.

⁵⁴ LC II 5, S. 199, 32 – S. 200, 1.

⁵⁵ LC II 5 – III 1, S. 200, 1–21 (zit. unten Anm. 61).

⁵⁶ LC III 1–3, S. 200, 21 – S. 201, 7. Vgl. Anm. 54.

⁵⁷ LC III 4, S. 201, 7–18.

⁵⁸ LC III 5–6, S. 201, 19–27.

⁵⁹ LC III 6, S. 201, 27 – S. 202, 13.

⁶⁰ LC III 6, S. 202, 14–18.

⁶¹ Πανήγυρίν τε ταύτην μόνος οὗτος ὄντος τῶν πρόποτε τῆς Ῥωμαίων καθηγησαμένων βασιλείας, τριτταῖς ἡδὴ περιόδοις δεκάδων πρὸς τοῦ παμβασιλέως θεοῦ τιμηθεῖς, οὐ

«(Konstantin) feiert dieses Fest nicht nach Art der Früheren mit irdischen Gespenstern, mit Wahnbildern volksverdummender Dämonen und mit Betrügereien und Geschwätz gottloser Menschen (sc. heidnischer Panegyriker); vielmehr bringt er seine Dankgeschenke demjenigen, der ihn geehrt hat (sc. Gott, durch die lange Regierungszeit), im klaren Bewußtsein der ihm zuteil gewordenen Wohltaten;

nicht indem er nach Art der Alten mit Tier- und Menschenblut⁹² den Palast befleckt, auch nicht indem er durch Rauch, Feuer und Opferung von ganzen Tieren unterirdische Dämonen besänftigt;

sondern indem er das dem Allkaiser selbst angenehme und willkommene Opfer (θυσία), seine eigene kaiserliche Seele (ψυχή) und seinen in höchstem Maße Gottes würdigen Geist (νοῦς), ihm (sc. Gott) weiht (ἀφιερῶν). Denn ein solches Opfer (θυσία) ist ihm (sc. Gott) als einziges angenehm, welches nämlich unser Kaiser gelehrt worden ist, ohne Feuer und Blut, vielmehr durch gemäß vernünftiger Überlegung gereinigte Gedanken darzubringen (καλλιιερεῖν), indem er durch untrügliche Grundsätze der Seele das stärkt, was die Frömmigkeit betrifft; indem er mit eines Großen würdiger Rede die Lehre von Gott lobpreist; indem er durch kaiserliche Taten der Menschenfreundlichkeit des Höchsten nacheifert – ganz ihm ergeben und sich selbst als großes Geschenk Weihend (μέγα δῶρον ἀνατιθεῖς αὐτὸς ἑαυτόν): als das «Haupt und Erstlingsopfer»

χθονίοις κατὰ τοὺς παλαιοὺς συντελεῖ πνεύμασιν, οὐδὲ λαοπλάνων φάσμασι δαιμόνων, οὐδ' ἀπάταις καὶ λήροις ἀθέων ἀνδρῶν, αὐτῷ δὲ τὰ χρησιμώτατα τῷ τετιμηκότῳ, συνησθημένος τῶν εἰς αὐτὸν κεχορηγημένων ἀγαθῶν, ἀποδίδωσιν, οὐ κατὰ τοὺς παλαιοὺς αἵμασι καὶ λύθροις τοὺς βασιλικοὺς οἴκους μαινῶν, οὐδὲ καπνῷ καὶ πυρὶ ζώων τε ὀλοκαύτων θυσίαις χθονίους δαίμονας ἀπομειλισσόμενος, τὴν δ' αὐτῷ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων προσφιλεῖ καὶ χαιρεσσαν θυσίαν, αὐτὴν δηλαδὴ τὴν αὐτοῦ βασιλικὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν τὸν θεοπρεπέστατον ἀφιερῶν αὐτῷ. θυσία γὰρ αὕτη προσηγῆς αὐτῷ μόνῃ, ἣν δὴ βασιλεὺς ὁ ἡμεδαπὸς καλλιιερεῖν ἀπύροις καὶ ἀνάιμοις τοῖς κατὰ διάνοιαν κεκαθαρμένοις λογισμοῖς δεδιδάχται, ψυχῆς μὲν ἀδιαψεύστοις δόγμασι τὰ τῆς εὐσεβείας κρατύνων, λόγῳ δὲ μεγαλοπρεπεῖ γεραίρων τὴν θεολογίαν, πράξεσσι τε βασιλικαῖς τὴν τοῦ κρείττονος ζηλῶν φιλανθρωπίαν, ὅλος τε ἀνακαίμενος αὐτῷ καὶ μέγα δῶρον ἀνατιθεῖς αὐτὸς ἑαυτὸν οὐ πεπίστευται κόσμου τὸ ἀκροθίνιον· τοῦτο δὴ μέγιστον ἱερεῖον πρὸ τῶν ἀπάντων καλλιιερεῖ βασιλεὺς, θύει δ' ἅτε ποιμὴν ἀγαθός [οὐκ]

⁹² Ἀρνῶν πρωτογόνων ῥέξων κλειτὰς ἐκατόμβας,

τῶν ὑπ' αὐτῷ ποιμαινομένων λογικῶν θρεμμιάτων τὰς ψυχὰς τῇ αὐτοῦ γνώσει καὶ εὐσεβείᾳ προσάγων.

III. Ὁ δὲ τῷ τοιῷδε χαίρων ἱερεῖῳ καὶ τὸ δῶρον ἀσμένως ἀσπαζόμενος τῆς τε σεμνῆς καὶ καλλιιερεοῦς θυσίας τὸν ἱεροφάντην ἀγάμενος προσθήκας αὐτῷ μακρῶν περιόδων τῆς βασιλείας προστίθῃσιν, ἀμοιβαίως ταῖς εἰς αὐτὸν ὁσίας αἰξῶν τὰς εὐεργεσίας. Vgl. die Übersetzungen von FARINA (s. Anm. 6) 241; SANSTERRE (s. Anm. 6) 139 f. 179; DRAKE, Praise (s. Anm. 49), 86 (nicht sehr zuverlässig). – Lateinische Übersetzung: PG 20, 1326 f.

⁹² «Mordblut» (λύθρον). Dazu LC VII 6–8, S. 213, 23 ff. 30 ff., S. 214, 14 ff. (die christlichen Märtyrer als «Menschenopfer» der heidnischen Kaiser). Menschenopfer auch in LC XIII 8, S. 239, 5 f. 10 ff.; XVI 10, S. 253, 11 ff.

(ἀκροθίνιον)⁶³ der ihm anvertrauten Welt. Dieses größte Opfer im Vergleich zu allen insgesamt (μέγιστον ἱερεῖον πρὸ τῶν ἀπάντων)⁶⁴ also bringt der Kaiser dar (καλλιιερεῖ); er opfert (θύει) ferner, da er ein guter Hirte (ποιμὴν ἀγαθός) ist, «vortreffliche Hekatomben erstgeborener Schafe schlachtend»,⁶⁵ indem er die Seelen der von ihm gleich einer Herde geführten vernunftbegabten Lebewesen anleitet zur (Gottes-)Erkenntnis und Frömmigkeit.

(III 1) Der an diesem Opfer (ἱερεῖον) aber Wohlgefallen hat (sc. Gott) und das Geschenk (δῶρον) mit Freuden entgegennimmt und dem Priester, der das erhabene und großartige Opfer darbringt, seine Hochachtung bezeugt (τῆς τε σεμνῆς καὶ καλλιπρεποῦς θυσίας τὸν ἱεροφάντην ἀσπαζόμενος), gibt ihm (sc. dem Kaiser) sichere Zusagen einer langen Dauer seiner Herrschaft, indem er als Gegengabe für die ihm geleisteten heiligen Dienste (δῶσια) seine Wohltaten vermehrt».

Konstantin hat sich von den alten Göttern abgewendet; seine Tricennalienfeier dient der Ehrung eines anderen Gottes, und diesem neuen Gott gebühren andere Opfer als die der nichtchristlichen Vorgänger des Kaisers bei vergleichbaren Anlässen.⁶⁶ Konstantin bringt keine materiellen Opfer dar: Er opfert, in der Deutung des Eusebius, seine Seele, seinen Geist (ψυχῆ, νοῦς).⁶⁷ Gott selbst und der Logos-Christus, nicht Bischöfe und Priester der christlichen Kirche, haben ihn gelehrt, dieses für den Kaiser «eigentliche» Opfer darzubringen.⁶⁸ Äußerlich sichtbar geschieht

⁶³ In dem Wort schwingen beide Bedeutungen mit; vgl. Eus. VC III 7, S. 80, 9 f. (Nicaea 325): ἀκροθίνιον im Sinne von «Oberhaupt» zur Bezeichnung des Bischofs.

⁶⁴ Ἱερεῖον kann sowohl «Opfer» als auch «Heiligum» bedeuten. Im letzteren Sinne z. B. Eus. HE X 4, 22 f., S. 376. Hier in LC aber hat μέγιστον ἱερεῖον wegen des Kontextes und wegen καλλιιερεῖ die Bedeutung von «Opfer»; ebenso auch Eus. LC XV 11, S. 247, 26 ff. Die im Vergleich zum Opfer Konstantins geringeren Opfer werden gleich im nächsten Satz genannt. – Zur Übersetzung vgl. FARINA (s. Anm. 6) 241: «E' questo l'olocausto supremo che l'Imperatore prima d'ogni altro offre»; SANSTERRE (s. Anm. 6) 139: «Il offre cette très grande victime avant toute chose»; DRAKE, Praise (s. Anm. 49), 86: «This sacrifice the sovereign performs on behalf of all together».

⁶⁵ Mit Recht hat I. HEIKEL οὐκ (s. o. Anm. 61) am Eingang des Homerzitates (Ilias 4, 102) ausgeschieden (so auch SANSTERRE und DRAKE a. a. O.). Homerzitate bzw. -reminiszenzen verwendet Eusebius positiv, z. B. LC, Prolog, S. 195, 8; VI 4, S. 206, 28; VC IV 7, S. 120, 14. Außerdem: partizipiale Fortsetzung (θύει . . . προσάγων) ohne Einfügung von ἀλλὰ o. ä.

⁶⁶ Etwa bei der *nuncupatio votorum*; vgl. E. MERTEN, Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta (= Antiquitas IV 5), Bonn 1968, 4–17. 62–67.

⁶⁷ Ebenso Konstantins Selbstdeutung im Brief an den Perserkönig Sapor II. (Eus. VC IV, 10, S. 123 f.; SANSTERRE [s. Anm. 6] 178 f.). – Zur religionspolitischen Interpretation des Briefes siehe STRAUB, Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (s. Anm. 6), 127 f.; ders., Κοινὸς ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 152.

⁶⁸ Das «eigentliche» Opfer der Gemeindeglieder besteht in Gebeten; vgl. oben Anm. 44 und 47.

die Darbringung im Vollzug «heiliger – Gott wohlgefälliger – Dienste» (όσίοι):⁶⁹ durch Kräftigung der Frömmigkeit, geistliche Reden⁷⁰ und eine der Menschenfreundlichkeit Gottes (und Christi) nacheifernde Regierungspraxis, deren Programm⁷¹ nicht die Christen allein, sondern die ganze Menschheit in Auge faßt.

So ist denn Konstantin, wie seine Taten lehren, selbst ein Opfer (θυσία) – ein großes Geschenk (μέγα δῶρον) an den Christengott – das «Haupt und Erstlingsopfer» (ἀρχοθίνιον) der ihm anvertrauten Menschheit – das größte Opfer (μέγιστον ἱερεῖον), die Seelen all derer übertreffend,⁷² die er, außer sich selbst bzw. seiner eigenen Seele, dem Gott der Christen opfert (θύει), indem er sie als «guter Hirte» zur Gotteserkenntnis und Frömmigkeit anleitet. Im Schlußsatz über dieses «eigentliche» Opfer (nochmals ἱερεῖον, δῶρον) bezeichnet Eusebius den Kaiser dann geradeheraus, ohne ein οἷά τις ο. ä., als Opferpriester (τῆς θυσίας ἱεροφάντης).⁷³

Konstantin also ist nach dieser Darstellung des Eusebius ein Priester, der sich selbst (und alle anderen Seelen) dem Christengott als Opfer darbringt. Nur im Vorübergehen sei vermerkt, daß hierin offenbar erstmals wenigstens der Sache nach die Vorstellung von der Heiligkeit des Kaisers greifbar wird.⁷⁴ Konstantin nämlich hat sich dem Christengott «ganz zu eigen gegeben» (ὅλος τε ἀνακειμένος αὐτῷ . . . ἀνατιθεὶς αὐτὸς ἑαυτόν):⁷⁵ Er ist somit, Opfer und Priester in einem, das Eigentum Gottes – ist «heilig».⁷⁶ Den entsprechenden Begriff (ἱερός) verwendet Eusebius zwar nicht.⁷⁷ Aber in der Sache ist doch wohl deutlich, daß er ebendies gemeint hat (vgl. oben: der Kaiser als ἱερεῖον).

⁶⁹ FARINA (s. Anm. 6) 242 f.

⁷⁰ Vgl. VC IV 29, 32, 45, 55, S. 128 ff., 136, 140; die ganze Rede Konstantins «an die Versammlung der Heiligen» (s. o. Anm. 19), S. 149–192. – Konstantin als «Verkünder» (κηρύξ): z. B. LC VIII 8, S. 217, 16 ff.; IX 17, S. 221, 24 f.; X 4, S. 222, 22 ff.; XVIII 1, S. 259, 5 f.; XVIII 2, S. 259, 31 f. Über das kaiserliche *magisterium* siehe FARINA (s. Anm. 6) 243; SANSTERRE (s. Anm. 6) 141 ff. 173 ff.

⁷¹ D (oben Anm. 53); vgl. auch VC IV 22, 2, S. 125, 31 ff. – Zu dem «Programm» siehe H. EGER, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, ZNTW 38, 1939, 111 ff.; FARINA (s. Anm. 6) 243; SANSTERRE (s. Anm. 6) 140 f. – S. u. bei Anm. 82 ff.

⁷² S. o. Anm. 64.

⁷³ So auch SANSTERRE (s. Anm. 6) 139 Anm. 6: «... l'empereur agit ici véritablement en prêtre». – Zur Bedeutung von ἱεροφάντης und zum Rang des kaiserlichen Priestertums s. u. Anm. 89.

⁷⁴ Vgl. SANSTERRE (s. Anm. 6) 178 (f.): «Eusèbe ... sacralise le prince» (Bezug u. a. auf LC II/III).

⁷⁵ LC II 5, S. 200, 12 f. (zit. oben Anm. 61).

⁷⁶ Zur Heiligkeit des Göttereigentums – Personen (Priester), Sachen – siehe HILTBRUNNER (s. Anm. 40) 21 f. 24 (f.); vgl. auch ULLMANN, Kaisertitulatur (s. Anm. 6) 34 f.

⁷⁷ Vgl. jedoch όσίοι, LC III 1, S. 200, 22 (zit. oben Anm. 61), sowie LC XI 1, S. 223, 30 – S. 224, 1. – In LC III 2, S. 200, 26 – S. 201, 1 werden die Mitregenten aus der Familie Konstantins durch ein alttestamentliches Zitat (Dan. 7, 18; dazu CALDERONE, Teologia [s. Anm. 7] 234, und FARINA [s. Anm. 6] 101) als «Heilige (ἅγιοι) des Höchsten» gekennzeichnet.

Das Problem der ‚Heiligkeit des Kaisers‘ kann und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden; es bedürfte unter dem Gesichtspunkt der Gedanken des Eusebius einer weitergehenden Untersuchung,⁷⁸ die auch auf das Schrifttum anderer christlicher Autoren – insbesondere solcher aus dem Westen des Reiches – zurückgreift. Jetzt soll vielmehr die Frage eine Antwort finden, an welchem (biblischen) Vorbild sich der Bischof von Caesarea orientiert hat, als er in dem zitierten Text LC II/III das Opfer und die Priestereigenschaft Konstantins darstellte.

IV. Das Priestertum Konstantins

Schon die Tatsache, daß Eusebius das Opfer des Kaisers und Priesters so prononciert als ein Selbstopfer erscheinen läßt, begründet die Annahme, daß Christus das Vorbild war.⁷⁹ Weitere Indizien führen zur Gewißheit. Daß für Eusebius der Kaiser wie der Logos-Christus ein «guter Hirte» sein soll,⁸⁰ ist für unsere Frage nicht so wichtig wie die auffallende Übereinstimmung der Bezeichnungen Konstantins als ἀρχοθύσιον (F) und Christi als ἀπαρχή: Beide Personen werden, jeweils in den Darstellungen ihres Selbstopfers, «Erstlinge» genannt.⁸¹ Es ist daher sicher kein Zufall, sondern das Ergebnis sorgfältig abgewogener Überlegung, daß Eusebius den Logos-Christus im Rahmen der Konzeption von LC II/III zweimal mit dem neutestamentlichen Titel eines Hohepriesters (ἀρχιερεὺς μέγας, Hb. 4, 14) bezeichnet – einmal vor und einmal nach dem Selbstopfer des ἱεροφάντης Konstantin (F), also in B und B'. Er hat somit, auf dem Hintergrund des Hebräerbriefes, kompositorisch um F herum eine auf den Schlüsselbegriff «Hohepriester» gegründete «innere Symmetrie» geschaffen, die wir uns als Interpretationshilfe zunutze machen können.

⁷⁸ Vgl. STRAUB, Κοινὸς ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 154 ff.; ders., Divus Alexander – Divus Christus (1970), a. a. O. (s. Anm. 6), 189; ders., Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike (1964), ebd., 378 Anm. 40.

⁷⁹ Vgl. FARINA (s. Anm. 6) 241: «sacerdozio spirituale e universale, di origine divina, come quello del Logo-Cristo»; SANSTERRE (s. Anm. 6) 138 Anm. 3: «un texte qui fait immédiatement penser au Christ». – CALDERONE (Teologia [s. Anm. 7], 232 f. 240; danach auch DRAKE, Praise [s. Anm. 49], 159 Anm. 7 zu LC II) denkt unter Hinweis auf die Interpretation der (βασιλική) ψυχή bei Philo und Origenes an Abraham und David. Aber nicht nur der Gedanke des Selbstopfers, sondern auch der weitere Kontext, in den Eusebius das Selbstopfer Konstantins einordnet, spricht für Christus; siehe das Folgende. – Im übrigen ist auch Christus (wie Melchisedek) ein «König der Gerechtigkeit» und «König des Friedens» (FARINA [s. Anm. 6] 72 ff. 103 ff.); zu Konstantin s. o. bei Anm. 38. Aber das Königtum Christi als mögliches Vorbild für das Herrschertum Konstantins steht hier nicht zur Debatte (vgl. FARINA 123 ff.).

⁸⁰ Konstantin: in F (zit. oben Anm. 61). Vgl. auch LC V 5, S. 205, 5 ff. – Christus: LC II 3, S. 199, 15 f.; VII 9, S. 214, 27 f. – Siehe BAYNES (s. Anm. 52) 171 f. – Auch der Bischof ist, als Stellvertreter Christi, ein Hirte; s. o. bei Anm. 17 sowie R. SCHNACKENBURG, Episkopos und Hirtenamt, in: Episcopus (s. Anm. 31) 66–88, bes. 69. 75 ff. 79 ff.

⁸¹ Konstantin: in F (zit. oben Anm. 61; vgl. Anm. 63). – Christus: LC XV 9 und 13, S. 247, 12 und S. 248, 21; vgl. 1. Kor. 15, 20 und 23.

Der Logos, so lesen wir in B, versöhnt Gott, indem er als μέγας ἀρχιερεύς (τοῦ μεγάλου θεοῦ) sich selbst zum Sühneopfer bestimmt (καθωσιωμένος) und so nach der Lehre des Hebräerbriefes die durch Adams Fall sündige Menschheit rettet.⁸² Auf dieser Basis in einem weiteren gedanklichen Schritt, der auf die θυσία des ἱεροφάντης auf dem Kaiserthron hinführt, ist es der durch sein hohepriesterliches Selbstopfer zum σωτήρ gewordene Logos, mit dem Konstantin verglichen wird. Eusebius setzt nämlich in vier parallel gebauten Satzpaaren (D) jeweils unterschiedliche Aspekte der Regierung des Kaisers in Beziehung zum Wirken des Logos-σωτήρ⁸³ und kennzeichnet sie zusammenfassend durch die über den formalen Parallelismus hinausgehende Bemerkung, der Kaiser sorge – auf diese Weise – für die Rettung der ganzen von ihm regierten Menschheit (αὐτανδρον τὸν σύμπαντα στόλον τῶν ὑπ' αὐτῷ κυβερνωμένων διασώσασθαι προμηθεύμενος).⁸⁴ Der Logos-σωτήρ und seine kosmische Regierung einerseits, der Christus-Freund Konstantin (ὁ τούτῳ φίλος) und seine irdische Regierung andererseits verhalten sich zueinander wie Urbild und Abbild,⁸⁵ und das Handeln des Kaisers, da es die Heilstat des Logos unter den Menschen zur Wirkung bringt, hat selber soteriologischen Charakter.⁸⁶

Eingeleitet also durch die neutestamentliche Vorstellung vom Selbstopfer des μέγας ἀρχιερεύς Christus und von Christi Wirken als σωτήρ, liegt uns, mit diesem Wirken parallelisiert, eine Darstellung des soteriologischen Handelns Konstantins vor. An sie schließt sich eine zusammenfassende Würdigung im Sinne eines vom Kaiser dargebrachten Selbstopfers (F) an, auf Grund dessen der Opfernde als christlicher ἱεροφάντης erscheint. Eusebius rundet das Bild ab, indem er Konstantin mit ἥλιος vergleicht (D') – und das heißt: wieder mit dem Logos-Christus, nur jetzt nicht als σωτήρ, sondern nach Maleachi 4, 2 als «Sonne der Gerechtigkeit» (ἥλιος δικαιοσύνης),⁸⁷ – und schließlich, die «innere Symmetrie» vollendend, über die wie-

⁸² LC I 6, S. 198, 22–26 (= B). – Das Selbstopfer des Logos-Christus noch einmal und ausführlicher: LC XV 9–13, S. 247, 8 – S. 248, 23. Dazu Hb. 9, 1 ff. (– 10, 18); THEISSEN (s. Anm. 35) 44 ff.

⁸³ S. o. Anm. 71.

⁸⁴ LC II 5, S. 199, 30 f. Vgl. I 6, S. 199, 2 f.

⁸⁵ Vgl. STRAUB, Herrscherideal (s. Anm. 16), 122 f., sowie oben Anm. 52.

⁸⁶ Vgl. auch LC VI 21, S. 212, 2–4; VII 12, S. 215, 23 f. – Vgl. ULLMANN, Significance (s. Anm. 6), 15.

⁸⁷ LC III 4, S. 201, 7–18; VI 20, S. 211, 25 f. – Vgl. dazu das Goldmedaillon (Mst.: Ticinum) vom Jahre 313 (*Invictus Constantinus Max. Aug.*): Konstantin mit Sol Comes, auf dem Schild des Kaisers Sol Invictus mit Quadriga (P. R. FRANKE, Römische Kaiserportraits im Münzbild³, München 1972, Abb. 47). Auf dem Mosaik in der Juliergruft unter St. Peter in Rom ist Christus mit den Attributen des Sol Invictus – Strahlenkranz und Quadriga – dargestellt: L. VOELKL, Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende, München 1957, Taf. 52. – Vgl. FARINA (s. Anm. 6) 199 f. zu LC III 4; CALDERONE, Teologia (s. Anm. 7), 233–235. Über «Konstantinos Helios – Sol Invictus»: STRAUB, Herrscherideal (s. Anm. 16), 129–134; BAYNES (s. Anm. 12), 95–103; DRAKE, Praise (s. Anm. 49), 73 f.

derholte Bezeichnung des Logos als μέγας ἀρχιερέυς (Β')⁸⁸ an den Anfang der vergleichenden Gedankenreihe zurückkehrt.

Mit der in dieser Weise umrahmten Darstellung des konstantinischen Opfers will Eusebius zum Ausdruck bringen: Wie Christus nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes durch ein Selbstopfer zum μέγας ἀρχιερέυς wurde, so Konstantin ebenfalls durch ein Selbstopfer zum ἱεροφάντης – der erste christliche Kaiser ist wie sein Vorbild im Himmel ein Hohepriester.⁸⁹

In der Forschung nun sind die teilweise unausgesprochenen Voraussetzungen dieser Analogiebildung offenbar noch nicht beachtet und ausgewertet worden. Man hat sich bisher damit begnügt, allgemein auf Christus als Vorbild Konstantins zu verweisen,⁹⁰ ohne den von Eusebius durch Wortwahl und Vergleichsebene beabsichtigten Schluß nachzuvollziehen, daß der Kaiser aus seiner Sicht wie Christus ein Hohepriestertum innehat. So kann es auch niemanden wundernehmen, wenn eine andere Implikation der Analogie ebenfalls noch ohne Beachtung geblieben war: die Nichtamtlichkeit des Hohepriestertums. Der dem Hebräerbrief entstammende Titel Christi (μέγας ἀρχιερέυς) steht für ein theologisches Programm. Dieses gilt es bei der Interpretation von LC II/III zu berücksichtigen, wenn der gedankliche Reichtum der Analogie zwischen Christus und Konstantin hinsichtlich des Hohepriestertums ausgeschöpft werden soll.

Eusebius hat dem Hebräerbrief das Theologumenon entnommen, welches besagt, daß der Logos-Christus der in Psalm 110, 4 geweihsagte «Priester nach der Ordnung Melchisedeks» ist (ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ):⁹¹ beide Priester, Melchisedek

⁸⁸ LC III 6, S. 202, 3.

⁸⁹ Den Titel ἱεροφάντης trägt ursprünglich der Oberpriester der Eleusinischen Mysterien: STENGEL, RE 8 (1913), 1581 ff.; vgl. M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1⁸ (HdKAW V 2, 1), München 1967, 469–477. 653–667. Plutarch (Numa 9) legt ihn aber auch dem μέγιστος τῶν Ποντιφικῶν = *pontifex maximus* bei und gibt eine Erläuterung durch sakralrechtliche Funktionen. Ob und wie weit ein Zusammenhang mit Eusebius besteht, sollte einmal näher untersucht werden. – Eusebius nennt Moses und die Propheten (dem. evang. I 1, 2, ed. I. HEIKEL, GCS 23, S. 2, 9 ff.) wie auch den Logos-Christus «Hierophanten» (c. Marc. I 1, 21, ed. E. KLOSTERMANN, GCS 14, S. 5, 26 f.); in praep. evang. XI 9, 1 (ed. K. MRAS, GCS 43, S. 2, 24, 2) werden die Schriften des AT (zit. Exod. 3, 14) als ἱεροφανταί bezeichnet. – Moses, die Propheten und Christus werden an den genannten Stellen als priesterliche, Heiliges verkündende Lehrer verstanden, aber nicht als Opfernde wie Konstantin; auch der *pontifex maximus* im Plutarch-Text erscheint nicht als Opfernder. Anders Konstantin in LC II/III (SANSTERRE [s. Anm. 6] 139 Anm. 6): er ist τῆς ... θύσας ... ἱεροφάντης, er selbst und sein Handeln und Wirken sind ein «großes Geschenk» (μέγα δῶρον) an den Christengott, das «größte Opfer» (μέγιστον ἱερεῖον). Dieser hohe Rang seines Selbstopfers ebenso wie ohnehin schon der Vergleich des Kaisers mit dem Hohepriester Christus und dem hohepriesterlichen Selbstopfer sichern die Deutung von ἱεροφάντης in LC als «Hohepriester». – Zu «Hierophant» vgl. oben Anm. 29 (GIBBON).

⁹⁰ S. o. Anm. 79 sowie STRAUB, Κοινὸς ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 156 f. mit Anm. 103 und 104.

⁹¹ Hb. 5, 5–10; 6, 20; 7, 1–8, 7; 9, 11 ff. – Eusebius, z. B. HE I 3, 16–18, S. 13; dem. evang. V 3, 17, S. 222, 1 ff.; andere Stellen behandelt SRINELLI (s. Anm. 37) 233–242.

und Christus, sind nicht mit materiellem Öl geweiht, sie gehören nicht dem (levitischen) Priestergeschlecht an, sie tragen nicht die Symbole und Abzeichen priesterlicher Würde⁹² – sie haben, mit einem Wort, kein Amtspriestertum inne, sind aber dennoch Priester. Freilich ist nun Christus für Eusebius kein «neuer Melchisedek»; diesen «Titel» erhält vielmehr der Inhaber des kirchlichen Priesteramtes, da er in der Darreichung von Wein und Brot die Stiftung des (inkarnierten) Logos-Christus nachvollzieht, die Melchisedek als Vor-Abbild des (präexistenten) Logos-Christus vorweggenommen hatte.⁹³ Christus ist demgegenüber wegen des nichtamtlichen Charakters seines Priestertums zwar der geweissagte «Priester nach der Ordnung Melchisedeks». Wegen seines Selbstopfers aber gilt er, außerhalb der Amtspriesterschaft stehend, als Hohepriester (μέγας ἀρχιερέυς).⁹⁴ Melchisedek hingegen hat kein Selbstopfer dargebracht; er war kein μέγας ἀρχιερέυς, sondern «nur» ein (nichtamtlicher) ἱερέυς. Der Ausdruck «nach der Ordnung Melchisedeks» impliziert demnach keine typologische Beziehung hinsichtlich Begründung und Rang des Priestertums Christi, sondern nur den Gedanken der Nichtamtlichkeit.

Soweit der neutestamentliche Hintergrund – die unausgesprochene Bedeutung – des Titels Christi in der Rahmung des Bildes von Opfer und Priestereigenschaft Konstantins nach der Tricennatsrede des Eusebius. Daraus aber ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis der Art des kaiserlichen Priestertums, welches ja in Analogie zum Priestertum Christi gesehen wird.

Wir konnten bereits feststellen, daß Konstantin nach Ansicht des Bischofs wie Christus ein Hohepriestertum innehat.⁹⁵ Dem ist jetzt also hinzuzufügen, daß es sich um ein «nichtamtliches» Hohepriestertum handelt. Zugleich bestätigt sich darin, was schon durch andere Überlegungen wahrscheinlich geworden war:⁹⁶ Der Kaiser gilt nicht als «neuer Melchisedek». Bei der Analogiebildung nämlich gab die Art des Opfers den Ausschlag. Einzig und allein vergleichbar mit Christus, hat Konstantin in der Deutung des Eusebius dem Christengott ein Selbstopfer dargebracht. Er ist aus diesem Grunde als ἀροθίνιον und τῆς θυσίας ἱεροφάντης das irdische Abbild nicht des Melchisedek, sondern Christi, der ἀπαρχή und des μέγας ἀρχιερέυς. In der so begründeten Abbildlichkeit und von den neutestamentlichen Implikationen der

⁹² Eus. HE I 3, 11. 13. 17 f., S. 12 f.; vgl. FARINA (s. Anm. 6) 59 f. 91 f., sowie oben bei Anm. 34 f. – Eusebius folgt also nicht der anderen altchristlichen Tradition, nach welcher Christus dem Stamme Levi (und dem Stamme Juda) angehört haben soll. Zu dieser Tradition vgl. U. SCHUBERT, Christus, Priester und König. Eine politisch-theologische Darstellungsweise in der frühchristlichen Kunst, Kairos NF 15, 1973, 201–236, bes. 205 ff. 211 (Origenes).

⁹³ S. o. bei Anm. 41 f.

⁹⁴ Siehe die Stellen in Anm. 91. – Synthese beider Aspekte in der Formulierung ἀρχιερέυς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεω, Hb. 5, 10 und 6, 20 (damit wird natürlich nicht behauptet, Melchisedek sei ein Hohepriester gewesen).

⁹⁵ S. o. bei Anm. 89.

⁹⁶ S. o. Kap. II.

Analogie zwischen μέγας ἀρχιερεὺς und ἱεροφάντης aus gesehen ist Konstantin, wie Christus nach Maßgabe des levitischen Amtsverständnisses als «nichtamtlicher» Hohepriester zu gelten hat, gemessen am kirchlichen Amtsgedanken ebenfalls ein «nichtamtlicher» Hohepriester.

Der «nichtamtliche» Priester Melchisedek spielte demnach, wenn überhaupt, im Konstantinbild des Eusebius nur eine sehr indirekte Rolle; eben allenfalls insofern, als der Kaiser das Abbild Christi in seiner Eigenschaft als «(Hohe-)Priester nach der Ordnung Melchisedeks»⁹⁷ ist. Nicht der Priester Melchisedek also, sondern Christus, wie er im Hebräerbrief gesehen wurde, war der Typus, nach welchem Eusebius das Bild Konstantins gestaltet hatte. Ob von hier aus dann gedankliche Wege – man muß wohl fast schon sagen: Umwege – zur späteren Anwendung der Melchisedek-Typologie auf christliche Herrscher (z. B. Markian)⁹⁸ geführt haben, ist doch sehr die Frage. Das Problem braucht jetzt aber nicht behandelt zu werden. – Was die untersuchten Gedanken der Tricennatsrede angeht, so können wir jedenfalls von einer Christus-Typologie sprechen. Diese findet nun ihre Grenze zum einen in der unterschiedlichen Art des Selbstopfers Christi und Konstantins,⁹⁹ zum anderen darin, daß das Hohepriestertum Christi ewig währt,¹⁰⁰ dem konstantinischen hingegen naturbedingt ein Ende bestimmt ist, wenn auch erst nach sehr langer Zeit.¹⁰¹ Aber davon bleibt die auf den Gedanken des Selbstopfers und der Nichtamtlichkeit des Hohepriestertums gegründete Typologie unberührt. Wie Christus ist Konstantin für Eusebius ein Hohepriester ohne priesterliches Amt, und wie das Hohepriestertum Christi ist das konstantinische als ein «nichtamtliches» durchaus kein «uneigentliches».

V. Das kaiserliche Priestertum und die historische Wirklichkeit

Wir vernehmen in der Tricennatsrede des Eusebius durchgehend «die Sprache der Bibel und der Kirche»,¹⁰² auch in Aussagen des Bischofs über den Kaiser Konstantin. Die Rede bedarf nach dieser Beobachtung einer gründlichen Analyse unter theologischem bzw. theologiegeschichtlichem Gesichtspunkt. In den vorangehenden Kapiteln konnte nur der Ausschnitt über das Opfer und Priestertum Konstantins

⁹⁷ S. o. Anm. 94.

⁹⁸ S. o. Anm. 30.

⁹⁹ Christus stirbt als σωτήρ den Kreuzestod; Konstantins Selbstopfer besteht darin, daß der Kaiser die Heilstat Christi in sich selbst und in seinen Untertanen zur Wirkung bringt (s. o. bei Anm. 67 ff.).

¹⁰⁰ Ebenso wie das «einfache» Priestertum Melchisedeks: Hb. 7, 3. 15–17. 24; vgl. Eus. HE I 3, 16 und 18, S. 13; Eus. dem. evang. V 3, 16 f. 20 ff., S. 221–223.

¹⁰¹ Vgl. Eus. LC III 1, S. 200, 21: προσθήκας αὐτῷ (sc. dem Kaiser) μακρῶν περιόδων τῆς βασιλείας προστίθησιν (sc. Gott); dazu auch LC VI 2, S. 206, 10 ff.; X 7, S. 223, 17 ff.

¹⁰² STRAUB, Κοινὸς ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 156 f.

behandelt werden. Schon hierbei wird deutlich geworden sein, daß es zum Verständnis der Intentionen des Eusebius unerlässlich ist, den vielfach unausgesprochenen, nur angedeuteten, gelegentlich einzig mit einem Begriff verbundenen biblischen Hintergrund in die Interpretation einzubeziehen.

Von keinem geringeren Gewicht ist aber auch die politisch-historische Situation, auf die Eusebius gleichsam antwortet. Die «konstantinische Wende» hatte den christlichen Gemeinden die staatliche Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts gebracht. Der neue Status ist, wie zuletzt W. ULLMANN unter Hinweis auf die Definition des *ius publicum* durch Ulpian¹⁰³ gezeigt hat,¹⁰⁴ von entscheidender Bedeutung für unser Verständnis der kirchenpolitischen Maßnahmen Konstantins. Der Kaiser, als *pontifex maximus*¹⁰⁵ zuständig für Kultus (*sacra*) und Kultusbeamte (*sacerdotes*), übernimmt nach der Eingliederung der christlichen Kirchen in die öffentliche Rechtsordnung die Fürsorge für die christlichen *sacra* und *sacerdotes*,¹⁰⁶ und er konnte sich als Schützer des *status rei Romanae* zum Eingreifen berechtigt und verpflichtet fühlen, wenn religiöse Streitigkeiten die ordnungsgemäße Verehrung des Christengottes und somit das Wohl des Staates gefährdeten.¹⁰⁷

Das *ius publicum* also bildet die Grundlage der Kirchenpolitik Konstantins, und wir können wohl davon ausgehen, daß dies den Christen jener Zeit nicht unbekannt war.¹⁰⁸ Aber den juristischen Sachverhalt kennen und, ihn anerkennend, mit dem christlichen Weltbild in Einklang bringen (bzw. dieses mit jenem) sind zwei verschiedene Dinge.

Unter den Christen hatte sich im Laufe von fast drei Jahrhunderten eine eigene Rechtsordnung und Amtshierarchie herausgebildet. Ein christliches Kaisertum und «kaiserliche Synodalgewalt» waren darin gleichsam nicht vorgesehen,¹⁰⁹ und mochten heidnisches – und daher a priori auch christliches – Kaisertum und staatliche Gewalt als von Gott eingesetzt gelten (Römer 13), so war damit doch über die praktische Zuordnung von Kirche und christlichem Herrscher noch nichts, über die Stellung eines christlichen Herrschers im christlichen Weltbild nur wenig gesagt. Konstantin nun präsentierte sich den Christen als oberster *index* in kirchlichen

¹⁰³ Dig. 1, 1, 1, 2: *publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat – publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.*

¹⁰⁴ Significance (s. Anm. 6), passim.

¹⁰⁵ ULLMANN, Significance (s. Anm. 6), 6 ff.

¹⁰⁶ Ohne die übrigen anerkannten Kulte und Priesterschaften außer acht zu lassen. Vgl. A. BERNAREGGI, Costantino Imperatore e Pontefice massimo, La scuola cattolica 41, ser. 5, vol. 2, Milano 1913, 237–257; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, Les pontifes de l'ancienne Rome, Paris 1871, 406 ff.; I. KARAYANNOPOULOS, Konstantin der Große und der Kaiserkult, Historia 5, 1956, 341–357.

¹⁰⁷ Vgl. zuletzt GIRARDET, Konstantius II. (s. o. Anm. 11), 98 ff. (mit den wichtigsten Belegstellen für Konstantins Auffassung vom *munus principis*).

¹⁰⁸ ULLMANN, Significance (s. o. Anm. 6), 3 f.

¹⁰⁹ Vgl. darüber zuletzt STRAÜB, Gibbon (s. o. Anm. 29), 170 f.

Disziplinar- und Glaubensangelegenheiten, während die zu den Reichssynoden versammelten Bischöfe sein *consilium* waren,¹¹⁰ und er traf überdies auch ohne bischöfliche *consilia* (Reichssynoden) disziplinarische und theologische Entscheidungen.¹¹¹ Er tat dies alles, obwohl er – ein Christ zwar in den Augen seiner Zeitgenossen, aber ungetauft – nicht einmal ein *laicus* war, geschweige denn nach kirchlichem Amtsverständnis ein Priester und Bischof oder gar Hoherpriester und Bischof der Bischöfe.¹¹² Mochten sein Handeln und seine Stellung gegenüber den Christen auch auf öffentlich-rechtlichen Voraussetzungen beruhen, so entbehrten sie doch einer Grundlage in kirchlichem Recht und Weltverständnis.¹¹³

Ein Großteil des Klerus zur Zeit des Eusebius wird das neue Verhältnis von Kaiser und Kirche, wie es sich faktisch darbot, nach dem Ende der Verfolgungen verständlicherweise freudetrunken¹¹⁴ und weitgehend unreflektiert begrüßt haben. Wer darüber hinaus jedoch zu geistig und geistlich begründeter Anerkennung bereit war, mußte alsbald der eben aufgezeigten Problematik gewahr werden und sich zu eindringender politisch-theologischer Reflexion aufgefordert fühlen.

Mit großem Ernst und staunenswerter Sensibilität für die situationsbedingte Problematik und das in ihr theologisch Mögliche hat diese Arbeit der Bischof Eusebius von Caesarea geleistet,¹¹⁵ und er hat sie in der Tricennatsrede gekrönt mit dem Bild vom christlichen Hohepriester Konstantin. Zunächst freilich schien es paradox, daß der ungetaufte Kaiser eine christliche Priestereigenschaft besitzen sollte,¹¹⁶ und in der Forschung hat man dies für historisch irrelevant, ja irreführend,¹¹⁷ das Priestertum Konstantins für ein «uneigentliches» gehalten.¹¹⁸ Widerspricht also dieser Aspekt der eusebianischen Herrscheridee der historischen Wirklichkeit, ist er ohne politische Substanz? Und treibt der Bischof mit der Verbreitung solcher Gedanken nur «Propaganda» – steht er unter «Ideologieverdacht»?

Man sollte Begriffe wie diese vermeiden;¹¹⁹ denn sie charakterisieren die Leistung des Eusebius nachweisbar letztlich unzutreffend. Das Bild vom (Hohe-)Priestertum Konstantins ist die geistig-geistliche Form, in der die politisch-historische Wirk-

¹¹⁰ GIRARDET, Kaisergericht und Bischofsgericht (s. Anm. 10), 31 ff. 49 ff. 67 ff.; vgl. auch SANSTERRE (s. Anm. 6) 147 ff. 169 f.

¹¹¹ Z. B. in Mailand 315 (GIRARDET, Kaisergericht und Bischofsgericht [s. Anm. 10], 35 ff.); Konstantins Brief (335) über die «Rechtgläubigkeit» des Arius (SANSTERRE [s. Anm. 6] 133 ff. 167. 567 f.).

¹¹² S. o. bei Anm. 10 ff.

¹¹³ S. o. bei Anm. 12 ff.

¹¹⁴ Vgl. etwa Eus. VC III 15, S. 88 f.

¹¹⁵ Vgl. STRAUB, Herrscherideal (s. Anm. 16), 116–118; F. TAEGER, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Bd. 2, Stuttgart 1960, 681 ff.; SIEBEN (s. Anm. 6) 426 f.

¹¹⁶ S. o. Kap. II.

¹¹⁷ ULLMANN (s. Anm. 8).

¹¹⁸ SANSTERRE (s. Anm. 9).

¹¹⁹ Vgl. bereits die treffenden Bemerkungen von SIEBEN (s. Anm. 6) 427.

lichkeit anerkannt und in christliches Weltverständnis aufgenommen wurde, aber – und das ist für die Beurteilung nun entscheidend – die Tatsachen haben dadurch keinerlei Deformierung erlitten. Der gegenteilige Eindruck konnte nur entstehen, weil man in der Forschung bisher offenbar einzig den kirchlichen Amtsgedanken zum Maßstab für das historisch Tatsächliche genommen hatte.

Indes – Eusebius hat einen anderen Maßstab geschaffen. Der «erste Theoretiker des kaiserlichen Kirchenregiments» (W. SCHNEEMELCHER)¹²⁰ hat, orientiert an seinem exegetisch wohlfundierten Bild vom Hohepriester Christus gemäß dem Hebräerbrief, eine neue, ganz und gar «eigentliche» und politisch-historisch relevante Kategorie des Priestertums entwickelt und ihr auf Erden allein den Kaiser Konstantin zugerechnet.¹²¹ Zu dem Priesterstand, dem alle getauften Christen angehören (1. Petr. 2, 5. 9)¹²² – auch er kein «uneigentlicher» –, und dem Stand der Inhaber des kirchlichen Priesteramtes tritt in seiner Konzeption der Stand des Hohenpriesters auf dem Kaiserthron: der Stand eines christlichen Hohenpriesters außerhalb der Kirche als Gemeinschaft der Getauften und außerhalb der kirchlichen Amtspriesterschaft. Auf diese sowohl dem christlichen Denken als auch den historischen Tatsachen durchaus adäquate Weise hat Eusebius die Problematik bewältigt, die aus der Sicht vorkonstantinisch-kirchlicher Tradition darin bestand, daß Konstantin faktisch und öffentlich-rechtlich begründet der oberste *iudex* in disziplinarischen und dogmatischen Streitigkeiten war, ohne Mitglied der Kirche und der christlichen Amtspriesterschaft zu sein.

Das vorliegende Ergebnis dieser Untersuchung fordert zu einigen Fragen heraus, die hier nur gestellt, aber nicht mehr beantwortet werden können. Wie etwa hat der Bischof von Caesarea sich politisch-praktisch und theologisch das Verhältnis zwischen dem «nichtamtlichen» Hohepriestertum Konstantins und dem kirchlichen Amtspriestertum vorgestellt? Nehmen die Bischöfe ihre geistlichen Aufgaben sozusagen als Mandatsträger des «Bischofs der Bischöfe» wahr?¹²³ – Sodann: Eusebius möchte als ein Mensch verstanden werden, der die Ansichten und Absichten Konstantins interpretiert und den geheimen Regungen der kaiserlichen Seele Worte verleiht.¹²⁴ War er also nur gleichsam das Sprachrohr, oder hat er nicht auch als «einflußreicher Anreger der politischen Intentionen des Kaisers und seines spezifischen Sendungsbewußtseins» gewirkt?¹²⁵ Sah mithin auch Konstantin sich selbst im

¹²⁰ Kirche und Staat (s. Anm. 1), 15; dazu auch ders., Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, in: ders., Gesammelte Aufsätze (s. Anm. 1), 274 ff.

¹²¹ Vgl. unter anderen Voraussetzungen und mit Blick auf nachkonstantinische Verhältnisse CHRISTOU (s. Anm. 22) 11: «Ὁ βαθμὸς τοῦ αὐτοκράτορος ἦτο ἰδιόζων καὶ ἐφέρετο ἀποκλειστικῶς μόνον ὑπ' αὐτοῦ.»

¹²² S. o. bei Anm. 31 f.

¹²³ Vgl. FARINA (s. Anm. 6) 245–247; SIEBEN (s. Anm. 6) 448 f.; GIRARDET, Konstantinus II. (s. Anm. 11), 117 f.

¹²⁴ Eus. LC XI 7, S. 225, 16–18.

¹²⁵ STRAUB, Κοινὸς ἐπίσκοπος (s. Anm. 6), 150.

Sinne seines Interpreten als «nichtamtlichen» christlichen Hohenpriester?¹²⁶ – Schließlich muß auch die Frage nach dem historischen Weiterwirken der Konzeption des Eusebius gestellt werden.¹²⁷ Nur auf dies sei hier noch hingewiesen: Überraschenderweise begegnen uns eusebianische Gedanken in den Schriften des Bischofs Lucifer von Calaris wieder.¹²⁸ Eine weitere Eusebius-Reminiszenz scheint in den Akten der Synode von Konstantinopel (448) vorzuliegen – die Bischöfe akklamierten den Kaiser Theodosius II. als «neuen Konstantin» und als «Hohenpriester» (ἀρχιερέυς).¹²⁹ Kommt nicht darin wieder – wenn auch in anderer Form – jener Aspekt der Herrscheridee des Eusebius zu Worte, wonach Konstantin d. Gr. als ἱεροφάντης abbildlich das Priestertum Christi innehatte, des μέγας ἀρχιερέυς? Nur drei Jahre später, mit der Akklamation des Kaisers Markian als ἱερέυς auf der Synode von Chalkedon (451), beginnt offenbar die uns noch zugängliche Geschichte der Melchisedek-Typologie im Rahmen der Geschichte des christlichen Herrschertums.¹³⁰

¹²⁶ Das Problem möglicher Unterschiede zwischen Konstantin und Eusebius (vgl. SANS-TERRE [s. Anm. 6] 156 ff.; SIEBEN [s. Anm. 6] 452–456) bedarf näherer Erörterung.

¹²⁷ Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. AZKOUL (s. Anm. 16) passim; GRILLMEIER, Auriga (s. Anm. 16), 400 ff.; SIEBEN (s. Anm. 6) 461 ff.

¹²⁸ GIRARDET, Konstantius II. (s. Anm. 11), z. B. 113 f. (ein christlicher Kaiser hat die *dei sacerdotum auctoritas*).

¹²⁹ ACO II 1, 1, ed. ED. SCHWARTZ, 138, 28.

¹³⁰ S. o. bei Anm. 30 ff.