

vereinigt, und zwar in deutscher Übersetzung, gegeben hätte? Das Buch ist in seiner jetzigen Form nur für gelehrte Leser bestimmt. Man sähe in ihm aber gern einen Teil, der den interessierten Theologen und Religionshistorikern einen lesbaren Überblick vorführte.

In dem ägyptologischen Teil der Arbeit stimme ich nicht überall mit den Auffassungen von Z. überein, und, wie oben angedeutet, fehlt notgedrungen Manches in seinem Material. Aber es wäre unangebracht, dieses hier im einzelnen ausführen und belegen zu wollen; es handelt sich ja um denjenigen Teil, auf den Z. gewiß selbst weniger Wert legt und der von vergänglicher Bedeutung ist. Aber für die gründliche Durchsicht der Kirchenschriftsteller kann Z. des Dankes vieler sicher sein; man wird für diese immer zu seiner Arbeit greifen und in ihr wertvolle Aufklärungen und Hinweise finden. Die zahlreichen Wiedergaben aus den Quellen sichern seinem Buche eine Bedeutung auch in den Kreisen, in denen die Auffassung der Tatsachen vielleicht eine andere ist oder werden sollte.

Dr. G. ROEDER.

Eduard Schwartz *Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge.* Leipzig und Berlin (Teubner) 1913. — VII und 171 S. 8°.

Valerian Sesan *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels. I. Band: Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313–380).* Czernowitz 1911. — XV und 359 S. gr. 8°.

1. E. Schwartz hat 1904 (*Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse.* 1904 S. 546) geschrieben: Wie Konstantin „persönlich zu der Lehre Jesu Christi gestanden hat, ist kein historisches Problem: die Geschichte ist weder ein Beichtstuhl noch ein *corpus vile*, an dem psychologische Romane herumexperimentieren dürfen.“ Nach diesen Worten konnte man erwarten, daß S. die Entwicklung der persönlichen Religiosität Konstantins in seinem Buche ausschalten würde. Der Titel lautet darum auch „Kaiser Constantin und die christliche Kirche“ und nicht „Konstantin und das Christentum“. S. will zeigen, wie Konstantin zur Durchführung seiner Weltherrschaft den Bund mit der Kirche schloß und wie er die Kirche seinen Zielen dienstbar machte.

Zu diesem Zwecke holt S. weit aus und entrollt ein Bild der Entwicklung, welche Staat und Kirche bis zur Zeit Konstantins durchgemacht haben. Die Monarchie, welche Augustus begründet, Hadrian erneuert, die Soldatenkaiser des dritten Jahrhunderts desorganisiert hatten, hat Diokletian mit seinen Reformen

eigentlich zertrümmert. Bei der Kirche verläuft die Entwicklung nach S. umgekehrt: zuerst Charisma, dann das vom Judentum gekommene Presbyterium und zuletzt der monarchische Episkopat. So stand zu Beginn der Konstantinischen Zeit der nur mehr in der „Nivellierung der nationalen Unterschiede“ bestehenden Einheit des Staates die lebendige Einheit der Kirche gegenüber, „die jeden einzelnen in seinem Denken und Tun erfaßte, mochte er in Spanien oder Mesopotamien, am Rhein oder am Nil in das Mysterium des Glaubens eingeweiht sein“ (S. 32).

Der zweite Vortrag schildert den Kampf zwischen Staat und Kirche, die Christenverfolgungen von Anfang an. Die Verfolgung richtet sich gegen die neue Religion als solche, die Zugehörigkeit zu ihrer Korporation ist das Verbrechen (S. 37). Die offizielle römische Staatsreligion kämpft gegen die christliche. Der letzte Sturm unter Diokletian hatte trotz seiner Energie die Kirche nicht niedergeworfen. Im Galerius-Edikt vom 30. April 311 erklärte sich das Kaisertum „für besiegt; der Kampf für die Staatsreligion war vergeblich gewesen“ (S. 63).

Konstantin wird es gewesen sein, der Galerius zur Aufhebung der Verfolgung veranlaßte. Der Angriff auf Maxentius, der gleich bei der Usurpation die Verfolgung sistierte, war bei Konstantin „nicht frommer Eifer, sondern eine klare politische Berechnung“ (S. 66) auf die Universalmonarchie. Was von der Kreuzesvision auf dem Zuge gegen Maxentius erzählt wird, ist eine viel später gemachte Legende, gemacht, um der Standarte des Kaisers „die Weihe einer göttlichen Offenbarung zu geben“ (S. 68). Aber der Kaiser behauptete wirklich, dem Christengott seinen Sieg zu verdanken. Konsequenter ließ er sich in die zu nichts verpflichtende Klasse der „Hörer“ aufnehmen und gab in der Mailänder Konstitution des Jahres 313 der Kirche die volle *restitutio in integrum* (S. 72). Maximin fügte sich nicht und fiel in das Gebiet des Licinius ein. „Dieser Krieg wurde wirklich unter dem Zeichen der alten Götter gegen den neuen geführt, und der Sieg, den Licinius im Frühjahr 313 auf dem Campus Serenus erfocht, konnte mit größerem Recht als ein Sieg über das Heidentum gepriesen werden, als der Constantins am Ponte Molle“ (S. 73). Mit der Unterstützung der Kirche macht Konstantin Ernst; dies ergibt sich besonders aus der Bestimmung, daß die Sklavenfreilassung vor einem Kleriker in der Kirche ohne weitere Formalitäten das volle Bürgerrecht vermittelt; aus der Aufhebung der Zurücksetzungen von Unverheirateten und Kinderlosen; aus der Befreiung der Kleriker von den öffentlichen Lasten. Diese Maßnahmen erstreckten sich auf die westliche Reichshälfte, den Besitz Konstantins. „Wenn Constantin im Westen die Kirche in jeder Weise förderte, so war das die wirksamste Propaganda für die Eroberung des Ostens“ (S. 77). Dort war ja die kompakteste Masse der Christen, welche er auf seine Seite zog. Licinius hingegen suchte zu dem unabweislichen Streit die Heiden der beiden Reichshälften für sich zu gewinnen, daher die Schikanen gegen die Christen (S. 90). Der Krieg ist günstig für Konstantin: er ist Alleinherrscher. „Zu dem einen Reich gehört ein Gott“ (S. 93). Aurelian wählte den damals nach seinem Begriff internationalsten Sol Invictus; Konstantin den Christengott, denn dieser räumte am radikalsten mit allen Nebenbuhlern auf. Ihm verschrieb sich Konstantin im ehrlichen Glauben, daß er ihn zum Siege und zur Alleinherrschaft führe. Die Erreichung der Alleinherrschaft ist ihm denn auch das Werk des einen Gottes; sie ist ihm zugleich der Sieg der wahren Religion über die Vielgötterei. Die letzte von den Christen gehoffte Konsequenz, die Aufhebung aller heidnischen Kulte, zog Konstantin aber nicht, da er in kluger politischer Erwägung darauf rechnete, beide Parteien sich ergeben zu erhalten.

Nach diesem religionsgeschichtlichen dritten Vortrag gibt S. im vierten die dogmengeschichtlichen Grundlagen des Arianismus, um dann im fünften das Konzil von Nicaea und die Kirchenpolitik des Kaisers gegenüber Orthodoxie und Arianismus zu fixieren. Nach S. ist Konstantin der eigentliche Leiter des Konzils. Konstantin will

eine Reichskirche und eine Formel, welche den gesamten Klerus der Reichskirche verpflichtete (S. 137), damit sich die Universalität der Kirche „in die Universalität seines Despotismus einfügte“ (S. 138). Da Konstantin zu wenig Theologe war, wird ihm Hosius von Cordova das Wort *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* beigebracht haben. Mit der Annahme der Formel, welche den Zwist beseitigen sollte, begnügte sich der Kaiser, er „gestattete der Synode nicht, das unklare Schlagwort authentisch zu interpretieren: dann wäre ja die mit Mühe erzielte einstimmige Unterwerfung sofort wieder in die Brüche gegangen“ (S. 141). Es folgt dann der Verlauf der arianischen Streitigkeiten. Abschließend wird die Politik Konstantins ungefähr in die Worte gefaßt: „Wenige Schöpfungen großer Despoten haben sich als so fest erwiesen und die kommenden Geschlechter so in ihrem Bann gehalten wie der Bund, den Constantin zwischen Thron und Altar aufgerichtet hat: seinem eigenen Reich hat dieser Bund kein inneres Leben zugeführt und der Kirche jener Zeiten das ihre geraubt“ (S. 170). „So reich sich die Kirche Constantins dünkte, in Wahrheit war sie bettelarm geworden“ (S. 171).

Konstantin ist seit seinem ersten Panegyriker Eusebius von Caesarea vielleicht allzusehr mit dem Nimbus der Frömmigkeit umgeben worden. Seine Beurteilung steht, wie wir aus Augustin *De civ. dei* V, 25 ersehen, stark unter dem Einfluß des Schulbeispiels. Nüchterner hätte wohl Hieronymus geurteilt. Das „*in Arrianum dogma declinat*“ seiner Chronik ist ja bekannt genug. Mehr noch hätte er in seiner geplanten Kirchengeschichte zu sagen gehabt. Wollte er darin doch zeigen, wie die Kirche „durch die Verfolgungen zugenommen hat, wie sie durch das Martyrium ihre Verherrlichung erlangt, wie sie die christlichen Fürsten in ihren Schoß aufgenommen und dadurch zwar an Macht und Reichtum gewonnen, dafür aber an innerer Kraft eingebüßt hat“ *Vita Malchi monachi* c. 1 (Migne *PL.* 23, 53). Dieses Urteil stimmt merkwürdig mit dem Schlußwort von S. überein, der mit seinem Buch gegenüber dem panegyrischen Jubeljahr 1913 gleichfalls eine Ernüchterung bietet. Ist S. im Recht?

Das Wertvolle an der Vortragsreihe von S. ist die klare Durchführung seines Themas: Universalmonarchie — Universalreligion. S. hat damit tatsächlich einen der Hauptgedanken der Konstantinischen Religionspolitik herausgestellt. Er hätte noch gut darauf hinweisen können, daß Konstantin im Apollotempel zu Augustodunum (od. Trier?) ein Orakel für sich in Anspruch nahm, welches ihm die Reiche der gesamten Erde zusprach. Der Panegyriker des Jahres 311 (Paneg. VI, 21 p. 217 Bährens) sagt nämlich: „*Vidisti (sc. Apollinem) teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt.*“ Dies hätte von selbst dazu geführt, die Wandlung Konstantins vom Sonnenkult zum Christentum in den Rahmen der Untersuchung mit einzubeziehen. Hierin liegt m. E. ein außerordentlich wichtiger Punkt, um die Politik des Kaisers in vielen Einzelheiten erst recht zu verstehen. Sonnenkreuz- und Christuskreuz, heidnischer und christlicher Sonntag, heidnischer Natalis Invicti und christliches Weihnachtsfest u. a. mehr zeigen in einer ganz

einzigartigen Weise, mit welcher überraschenden Klugheit der Kaiser die Einheitsreligion im Christentum erstrebte. Die Darstellung dieser Partie hätte freilich dazu gezwungen, die persönliche Stellungnahme Konstantins zur Religion mitzubehandeln. Der Verzicht darauf hat S. dazu geführt, die Beziehungen Konstantins zur Kirche fast nur als einen Akt der staatsmännischen Klugheit erscheinen zu lassen. S. wird daher dem geschichtlichen Verlauf nicht völlig gerecht.

In vielen Einzelheiten wird S. bei seiner Eigenart der Geschichtsauffassung auf Widerspruch stoßen. Wenn er S. 36 ablehnen will, daß „Opposition gegen den Kaiserkult“ Martyrer geschaffen habe, so übersieht er ganz die Bedeutung, welche der Kaisereid bei den Christenprozessen spielte, und beachtet nicht, daß christliche Denkmäler die Verweigerung des Kaiserkultes mit dem Martyrium zusammenstellen. — S. 67 hätte der „christlich sein sollende Theismus“ des Panegyrikers leicht im Sonnenkult erkannt werden können. Die rasche Abfertigung des ΤΟΥΤΩΙ ΝΙΚΑ wäre nicht möglich gewesen bei einer Würdigung der antiken Heliomantie. — Daß die Sittlichkeit des ersten Kaisers „nicht viel höher stand als die eines orientalischen Sultans“ (S. 70) ist vor der Geschichte kaum haltbar. — Die Annahme, daß der Krieg des Licinius gegen Maximin ein Religionskrieg gewesen sei, bei welchem Licinius das Christentum, Maximin das Heidentum vertrat, ist nicht so sicher. S. hat ja selbst (S. 74) richtig erkannt, daß das Gebet vor der Schlacht auf dem Campus Serenus keine speziell christlichen Formeln enthält. Licinius verlangte ferner um 317 den Sonnenkult als offizielle Lagerreligion. — In der Beurteilung der Hierarchie-Entwicklung begegnet S. 80 der Satz: Kaiser Aurelian wollte „das Ansehen des römischen Bischofs steigern, damit auch die große und mächtige Kirche der Christen in Rom ihren Mittelpunkt sehe“. Allein wenn Aurelian im Antiochenerstreit die Basilika der Partei zusprach, welche mit den Bischöfen von Rom und Italien Gemeinschaft pflegte, so folgte er einer Entwicklung, die abgeschlossen, nicht aber erst anzubahnen war. Wenn ferner nach S. die Bischofslisten des zweiten Jahrhunderts keine Instanz für den monarchischen Episkopat bilden sollen, wie konnten dann diese Listen ohne die Voraussetzung des monarchischen Episkopats überhaupt entstehen? S. 169 werden Konstantin und Athanasius als „der greise Kaiser und der junge Papst“ einander gegenübergestellt. Zeitgeschichtlich hatte wohl Athanasius den Titel ππάς wie andere Bischöfe; aber in einer modernen Darstellung ist das Wort mißverständlich. — Daß Athanasius S. 159 als „menschlich abstoßende, geschichtlich großartige Natur“, als Mann „mit einem groben, realistischen Mysterienglauben“, aber ohne „warme Religiosität“ hingestellt wird, wundert nach den früheren Erörterungen von S. über diese Persönlichkeit nicht mehr. Athanasius kommt überhaupt schlecht weg. Wenn er von den Intrigen des Eusebius von Nikomedien spricht, so ist das „eine Verleumdung“ (S. 158), wenn er den Tod des Arius erzählt, so ist das „eine ekelhaft gehässige Legende“ (S. 168). Wenn beim letzten Falle keine Tradition dagegen steht, hat ein nüchterner Historiker kein Recht, sofort von Lüge zu reden.

Noch manches wäre an dem Buche zu korrigieren. Dem Gesamteindruck nach ist das Buch aber eine sehr beachtenswerte Leistung, welche uns dem Verständnis von Konstantins Persönlichkeit beträchtlich näher bringt. Ein volles Eindringen in die Psyche des eigenartigen Kaisers ist — wenn überhaupt erreichbar — ohne weitere religionsgeschichtliche Einzelstudien zunächst nicht möglich.

2. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in den Ländern des

griechisch-orthodoxen Bekenntnisses (besonders Rußland, Griechenland und Rumänien) zu einer Tagesfrage geworden. Die Kirche ist mit dem absolutistischen Cäsaropapismus (Summepiskopat) nicht mehr zufrieden, da ihre Wirksamkeit dabei zu sehr gehemmt wird. Sie sucht daher mit einer besseren Abgrenzung des dem Staat und der Kirche eigentümlichen Wirkungskreises ihre Freiheit. Zur Lösung dieser Frage will V. Sesan beitragen, indem er in dem vorliegenden Band die Religionspolitik der christlichen römischen Kaiser bis Theodosius zur Darstellung bringt. Der Schwerpunkt liegt, wie zu erwarten, bei Konstantin dem Großen.

Sesan hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Mit einer geradezu staunenswerten Gewissenhaftigkeit hat er die Literatur zusammengetragen, die für den Gegenstand in Betracht kommen konnte, die deutsche und französische so gut wie die griechische und russische. Die These des Buches lautet: Vom Edikt von Mailand bis zum Jahre 380 bestand „offiziell die Parität zweier Staatsreligionen“ (S. 40), wenn auch zugegeben werden muß, daß bereits Konstantin der Große diese Parität nicht immer wahrte, da er sie nur als Übergangsstadium vom heidnischen zum christlichen Staat betrachtete. S. hat nun freilich eine große Schwierigkeit zu überwinden: das Christentum Konstantins, welches er wohl unter dem Eindruck der orthodoxen Verehrung des Kaisers stark betont, indem er die Entwicklung des Kaisers schon vor 312 beginnen und in Vision und Traum, „zwei geschichtlichen Ereignissen einer göttlichen Offenbarung“ (S. nennt sie gewöhnlich Theophanie) (S. 96 A. 5) zum Abschluß kommen läßt.

Konstantin wird also schon im Jahre 312 „ein voller aufrichtiger Christ — ein Christ aus innerer Überzeugung, dem die göttliche Berufung (in der Vision und im Traume) den Heiligenschein um das Haupt legte“ (S. 102; 36; 107 A. 3: 117 A. 2; 22 vgl. S. 33; 124; 240); Flasch wird unter die „Religionsmenger“ gezählt (S. 103 f.). So ist natürlich auch Grisar nicht korrekt genug, weil er von „einer Zeit innerer Gärung und Klärung“ spricht, die bis 324 anhielt. Das volle Christentum Konstantins verlangt eine geschichtliche Vorbereitung und so wird versucht, Helena schon vor 312 zur Christin zu machen. Den gegenteiligen Bericht bei Eusebius V. C. III, 47, daß Konstantin seine Mutter erst dem Christentum zugeführt habe, vermag aber S. trotz aller Deutungsversuche nicht umzustößen. Wenn Eus. V. C. I, 32 den Kaiser an die christlichen Priester die Frage stellen läßt: „Was denn das für ein Gott sei, und was das Zeichen zu bedeuten habe“, so soll diese Frage nur „formelle Bedeutung“ haben (S. 97 A. 4) und nicht ein Ausdruck der Unsicherheit; und wenn Eusebius sagt, Konstantin habe mit dem Zeichen am Himmel nichts anzufangen gewußt, „so gibt es hiefür nur eine Erklärung und zwar die, daß Eusebius ohne allen Zweifel die Worte des erzählenden Kaisers nicht recht verstanden hatte“ (S. 96 f.). Der Versuch, die volle Christlichkeit des Kaisers von 312 ab zu erweisen, muß als mißlungen bezeichnet werden. Von der Heranziehung der unverdächtigen Konstantinischen Münzen zur Bestimmung der religiösen Entwicklung des Kaisers findet sich kein ernstlicher Versuch. S. 252 wird zwar dazu ein Anhang VII versprochen. Er ist aber ausgeblieben.

Glücklicher ist Sesan, wenn er die so oft behauptete rechtliche Bevorzugung des Christentums gegenüber dem Heidentum (— S. wendet sich besonders gegen V. Schultze als den „größten Gegner der im Mailänder Edikt garantierten Parität des Christentums mit dem Heidentum“ S. 56 ff.; 109 A. 1 —) richtiger bezeichnet „als eine rechtliche Gleichstellung mit dem Heidentum und dessen Priestern“ (S. 112). Glaubens- und Kultusfreiheit, Korporations- und Vermögensfähigkeit, Erbfähigkeit, Asylrecht, Unterstützung aus der Staatskasse, Befreiung der Kleriker von öffentlichen Lasten ist nicht mehr, als was das Heidentum schon besaß. Das Verbot gewisser Arbeiten am Sonntag entspricht einem entsprechenden heidnischen Verbot für die Dies feriales (S. 113). S. gesteht aber zu (S. 114), daß in der Praxis nach 324 die Parität (zugunsten des Christentums) nicht immer gewahrt blieb. Das Hauptverdienst des Buches ist die Durchführung des Satzes: „Es muß Konstantins persönliche Haltung gegenüber dem Christentum von seiner politischen Haltung als gerechter Kaiser aller seiner Untertanen, also auch der heidnischen Majorität, genau von einander gehalten werden“ (S. 116 A. 1; vgl. überhaupt S. 114 ff.). Wenn Konstantin bloß als Christ oder bloß als Politiker dargestellt wird, so wird dies eine Karikatur. Faßt man aber die Doppelstellung als Christ und als Staatsmann ins Auge, dann werden seine Handlungen durchaus erklärlich, besonders auch die Konstitution von Mailand (S. nennt sie noch Mailänder Edikt), welcher Sesan den Hauptteil des Buches S. 128—237 in einer eingehenden Untersuchung widmet. Die Existenz des Mailänder Erlasses wird dabei gegen O. Seeck sichergestellt, wobei aber die Verdienste Seecks in der Textkritik des Erlasses gebührend anerkannt werden. Den Eusebiustext hält S. für eine „wortgetreue Übersetzung des Mailänder Ediktes“ (S. 207); im Text bei Lactantius sieht er das Licinius-Reskript in einer zweckentsprechenden Kopie des Mailänder Erlasses. Daß S. S. 193 ff.; 198; 208; bes. S. 216 ff. einen früheren Religionserlaß Konstantins vom Jahre 312 annimmt, ist inzwischen von J. Wittig (bei Dölger, *Konstantin d. Gr. und seine Zeit* S. 64) und besonders von K. Bihlmeyer, *Das angebliche Toleranzedikt Konstantins von 312* (*Theol. Q. S.* 1914, 65—100) mit Recht getadelt worden.

Von besonderem Interesse ist der § 15 S. 249—290, worin S. den Bestand der offiziellen Parität des Christentums und des Heidentums als zweier nebeneinander bestehenden Staatsreligionen zur Zeit Konstantins des Großen zur Darstellung bringt. Die Tätigkeit des (christlichen) Pontifex Maximus im Interesse der noch in der Mehrzahl befindlichen heidnischen Staatsbürger wird offen zur Darstellung gebracht, aber nicht dem Christen, sondern dem Staatsmann zugewiesen. Daß aber Konstantin „gewiß nicht seinetwegen, sondern bloß der Heiden wegen“ (S. 254) bei Blitzschlägen an öffentlichen Gebäuden durch die Wahrsager nach der Bedeutung fragen läßt, ist schon deswegen nicht so bestimmt, weil der Bericht dem Kaiser überbracht werden mußte.

Ebenso unsicher ist die Annahme, nur die Rücksicht auf die Heiden hätte ihn veranlaßt, die auf das Wohl der Menschen abzielende Magie zu gestatten (S. 255). Konstantin glaubte an die negative und positive Magie, sonst hätte er nicht Sopater hinhinrichten lassen. Sehr beachtenswert ist dagegen der Nachweis, daß Konstantin trotz Eusebius kein Gesetz zur Vernichtung des Heidentums erlassen hat. Ein zuverlässiger urkundlicher Anhaltspunkt für ein allgemeines Opfer- und Kultverbot fehlt. Eusebius, der sonst alles bringt, was Konstantin verherrlicht, bringt einen solch wichtigen Erlaß nicht; er würde auch der sonstigen Politik Konstantins widersprechen, der noch 337 ein Gesetz zugunsten der heidnischen Priester erläßt, ein Gesetz, welches nicht auf Afrika beschränkt war (S. 278); Firmicus Maternus läßt in seinem Aufruf zum Opferverbot und zur Zerstörung der Tempel eine solche Maßregel Konstantins als nicht vorhanden erscheinen (S. 263 f.). Schließung und Zerstörung gewisser Tempel hängt mit der Sittenpolizei zusammen oder erstreckt sich auf rein christliche Städte (S. 270 f.). Hätte Konstantin einen Erlaß zur Vernichtung des Heidentums herausgegeben, so wäre seine Aufnahme unter die Divi unerklärlich (S. 280 f.). So ganz überzeugend ist das letzte Moment nicht, da ein Druck der kaiserlichen Söhne auf das Totengericht des Senates wohl auch seine Wirkung tun konnte. Daß ferner Cod. Theod. XV, 1 kein Verbot enthalte, verfallene Tempel wieder aufzubauen (S. 271), erscheint mir nicht gesichert.

Die hier einschlägige Partie über die staatsrechtliche Stellung des Christentums im römischen Reiche ist nur gestreift, sie ist für den II. Band aufgespart.

Das Resultat seiner Untersuchungen über die Religionspolitik Konstantins faßt Sesan in die Worte: „Aus *politischen* Beweggründen, d. i. im Hinblick auf die überwiegende Mehrheit seiner Untertanen konnte, ja durfte der Kaiser Konstantin noch nicht das Heidentum als Staatsreligion kassieren und das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erheben — aus *religiösen* Beweggründen jedoch mußte der christliche Kaiser die bloße Duldung des Galerius bis zur vollen Gleichberechtigung des Christentums mit der noch bestehen gebliebenen alten Staatsreligion erweitern“. (S. 286).

In den §§ 16—22 wird die deutlichere Religionspolitik der Söhne Konstantins des Großen, Julians des Abtrünnigen, Jovians, Valentinians I., Valens', Gratians und Theodosius des Großen zur Darstellung gebracht.

In Einzelfragen zeigt das Buch Sesans sehr häufig eine recht gekünstelte Deutung. Wenn zu ὅπως ὁ τί ποτέ ἐστὶ θεϊότητος καὶ οὐρανίου πράγματος der Mailänder Konstitution erklärt wird (S. 222), „was auch die Gottheit und das himmlische Wesen sein mag: Dreieinigkeit oder Monotheismus in dreifacher Gestalt“, so wird dies dem Zusammenhang nicht gerecht, da der Ausdruck nicht auf den christlichen Gottesbegriff beschränkt ist. Daß das τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ der römischen Konstantinstatue „nur christlich erklärt werden“ könne (S. 222), wird durch eine Heliosstatuette mit dem Sonnenkreuz in der Rechten als Übertreibung gekennzeichnet. Näheres werde ich anderswo ausführen. — Das Gebet der Licinianischen Armee ist nicht ausgesprochen christlich, wie S. 122 A. 1 behauptet wird. — Die „Collegia tenuiorum“ als Schutzmantel für den Fortbestand der Christen (S. 283) dürften nun nach den Ausführungen von J. P. Waltzing, La thèse de J. B. de Rossi sur les collèges funéraires chrétiens [Acad. royale de Belgique-Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts 1912

Nr. 6 p. 387—401] verschwinden. — Die Konsekrationsmünzen Konstantins sind keine Imitation der Himmelfahrt des Elias (S. 287), sondern der Sonnenfahrt des Kaisers; sie sind wie die Aufschrift des Avers: Divus Constantinus . . . beweist, völlig antik; sie weisen daher auch nicht mit heidnischem Avers und christlichem Revers auf die Religionspolitik des Kaisers hin. — Daß der Anhang IV S. 352—356: „Über die Worte Konstantins des Großen vor der Taufe: μή δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω“ völlig verfehlt ist, habe ich in „Konstantin der Große und seine Zeit“ S. 426—429 bereits dargetan. — Wegen der vielen Druckfehler hat sich S. bereits entschuldigt; aber der Sonnengott dürfte doch nicht konstant S. 71 A. 5; S. 94 A. 4 Soll statt Sol gedruckt werden.

Das große Verdienst Sesans besteht darin, eine geradlinige, konsequente Politik Konstantins aufgezeigt zu haben, eine Politik, welche einen unmerklichen Christianisierungsprozeß des Reiches erstrebt, aber eben deswegen die alte heidnische Staatsreligion in keinem offiziellen Gesetzeserlaß hemmt oder gar vernichtet. Die juristische Bildung des Verfassers hat sich bewährt. Leider merkt man aber auf der anderen Seite, daß Konstantin allzusehr als der Heilige der orthodoxen Kirche gewertet wird, so daß die Darstellung der Entwicklung des Kaisers nach seiner religiösen Seite nicht immer das Richtige trifft.

Prof. F. J. DÖLGER.

Eugenius Tisserant *Specimina codicum Orientalium. (Tabulae in usum scholarum editae sub cura Johannis Lietzmann. 8).* Bonn (A. Marcus-E. Weber), Oxford (Parker), Rom (F. Pustet). 1914. — XLVII S., 80 Tafeln.

Als „wir Andere“, die heute zweifellos schon längst auf die größere Hälfte unseres Lebens, mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auch auf diejenige der uns vom Leben geschenkten wissenschaftlichen Arbeitszeit zurückblicken, vor etwas mehr oder etwas weniger als einem Vierteljahrhundert uns zum ersten Male der Aufgabe einer selbständigen Beschäftigung mit einer orientalischen Hs. gegenüber gestellt sahen, fehlte es, abgesehen von den zerstreuten Hss.-Facsimilia einiger Kataloge, fast an jedem Hilfsmittel, an dessen Hand wir uns hätten vorbereiten können. Nur für das Koptische lag Hyvernats unschätzbares *Album de paléographie copte* seit 1888 und für das Arabische sogar schon die 2. Auflage der *Spécimens d'écritures arabes* der Beiruter Jesuiten seit dem gleichen Jahre vor. Für das letztere sind seitdem im J. 1905 Moritz's *Arabic Palaeography* und im J. 1907 die *Fortyone facsimiles of dated christian arabic manuscripts* der Damen Lewis und Gibson hinzugekommen. Etwas ungleich Umfassenderes bietet nun E. Tisserant in der von H. Lietzmann begründeten vortrefflichen Sammlung der *Tabulae in usum scholarum*: etwas, um es sofort zu sagen, schlecht-