

---

## Herrschaft und Bekenntnis

*Überlegungen zur imperialen Normierung des christlichen Glaubens  
in der Spätantike*

---

von Wolfram Kinzig

### I. Einleitende Bemerkungen

Wer als Kirchenhistoriker danach fragt, inwiefern die unterschiedlichen literarischen Gattungen, in denen die Christen ihren Glauben in der Antike zum Ausdruck gebracht haben, also vor allem die Bekenntnisse (in altkirchlicher Terminologie: Symbole) und ihre zahlreichen Auslegungen, bestimmten kirchenpolitischen Situationen entsprungen sind oder auf diese zurückgewirkt haben, der stellt zu seinem Erstaunen fest, dass in der bisherigen Forschung sowohl von theologischer wie von historischer Seite eine Reihe von Texten weitgehend unberücksichtigt geblieben ist. Dabei handelt es sich um spätantike kaiserliche Gesetze und gesetzesähnliche Dokumente<sup>1</sup>, deren Veröffentlichung – nach einer mit Konstantin beginnenden Vorgeschichte – unter Theodosius dem Großen einsetzt und die, gattungsgeschichtlich gesehen, spätestens mit Justinian die Form von ausgewachsenen, ja man könnte fast

---

1 Zur unscharfen Nomenklatur der Rechtsetzungsformen vgl. *Tony Honoré*, *Law in the Crisis of Empire 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and Its Quaestors*. Oxford 1998, 37 f., 127–132, 136, 161, 209 f., 249 f., 264 f.; *Jill Harries*, *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge 1999, 20 f., 24 f., 36 f.; *Franz Wieacker*, *Römische Rechtsgeschichte*. Zweiter Abschnitt: Die Jurisprudenz vom frühen Prinzipat bis zum Ausgang der Antike im Weströmischen Reich und die oströmische Rechtswissenschaft bis zur justinianischen Gesetzgebung. Hrsg. v. Joseph Georg Wolf. (Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. X 3/1; Rechtsgeschichte des Altertums, Bd. 3/1.) München 2006, 192 f.

sagen: überbordenden Bekenntnissen gewonnen haben. Genauer: Wir haben es hier mit einer merkwürdigen Hybridform aus Gesetzes- und Bekenntnistext zu tun, einer eigentümlichen Mischung aus Rechts-, Macht- und Glaubensdiskurs.

Es stellt sich die Frage, was die Kaiser zu dieser Form der imperialen Kundgebung bewogen hat und welche Formen sie im Einzelnen annimmt. Eine Antwort hierauf möchte ich im Folgenden skizzieren. Dabei sind wir in der glücklichen Lage, anhand der uns zur Verfügung stehenden Quellen die Entstehung dieser Hybridform in ihren einzelnen Etappen gewissermaßen lückenlos verfolgen zu können.

Zum besseren Verständnis benenne ich bereits vorweg knapp die drei Phasen der imperialen Kundgebung in Glaubensfragen, wie sie sich mir aus den zur Verfügung stehenden Quellen darstellen:

In einer *ersten* Phase, die von 325 bis 380 reicht und gewissermaßen die Vorgeschichte darstellt, finden sich imperiale Äußerungen zum Bekenntnis, die insgesamt eher formaler Natur sind und sich an den hohen Klerus richten. Sie beziehen sich in theologischer Hinsicht nur auf synodal vorgegebene Inhalte und auch dies nur so weit, als damit eine kirchliche Befriedung erreicht werden soll.

In einer *zweiten* Phase (380–482) treten die Kaiser in einer Normierungsrolle auf, die nun durch zunehmend eigenständige und anwachsende *inhaltliche* Vorgaben der Konfliktlösung dienen soll. Ihre eigene Person wird mit den Glaubensinhalten jedoch noch nicht konfessorisch verkoppelt. Dabei bleiben die Frage, ob diese Glaubensinhalte nur für kirchliche Funktionsträger oder für *alle* Reichsbewohner zu gelten hätten, und, damit verknüpft, das Problem, ob es hier um Fragen der öffentlichen Ordnung oder der privaten religiösen Loyalität geht, noch ungeklärt.

Dies ändert sich erst mit dem *Henotikon* (482), das sich als Bekenntnis *des Kaisers selbst* gibt, welches nun für die *gesamte* Reichsbevölkerung verbindlich ist. Diese *dritte* Phase findet ihren Höhepunkt in den großen Konfessionen Justinians und klingt mit der *Ekthesis* des Herakleios (638) aus.

Den Phasen entsprechend möchte ich diese Entwicklung zunächst in drei Abschnitten genauer entfalten und abschließend nach den Ursachen für die imperiale Bekenntnistätigkeit fragen.

## II. Erste Phase: Die formale Berufung auf das Bekenntnis dient als disziplinarisches Mittel

Die Kaiser haben sich seit der sogenannten konstantinischen Wende immer wieder mit der Möglichkeit einer schriftlichen Fixierung der Grundlehren des christlichen Glaubens beschäftigt – zunächst mit Unwillen, später dann mit zunehmendem inhaltlichen Interesse und einer deutlich wachsenden Lust, in dogmatischen Fragen nicht nur aus religionspolitischen Erwägungen heraus, sondern auch aus *theologischen* Gründen zu intervenieren.

Wenn Konstantin im Jahre 325 auf dem Konzil von Nizäa bekanntlich selbst das Adjektiv *homousios* in die Diskussion eingebracht haben soll<sup>2</sup>, so verdankte sich diese Intervention (sofern sie denn überhaupt stattgefunden hat) sicher weniger einem Interesse an trinitarischen Fragen als dem leider vergeblichen Bemühen des Herrschers, durch einen allseits akzeptablen Begriff zur Bezeichnung des Verhältnisses von Gott Vater und Sohn die in der Kirche durch das Aufkommen des Arianismus aufgebrochenen dogmatischen Streitigkeiten im Interesse des Fortbestandes der *salus publica* so schnell wie möglich beizulegen. Das Nizänum sollte primär als Konsensdokument zur Beendigung der arianischen Kontroverse dienen, auf das sich der in Nizäa versammelte Episkopat (immerhin über dreihundert Bischöfe, wie Konstantin selbst bemerkte<sup>3</sup>) amtlich festlegte. Darum wurde es auch von den Bischöfen einzeln unterzeichnet.<sup>4</sup> Der Kaiser griff dann nur insofern legislatorisch ein, als er in mehreren Briefen den in Nizäa erreichten Konsens beschrieb und bestätigte, Strafen gegen Areios und seine Gesinnungsfreunde verhängte, zur Einheit unter dem Schirm der gefundenen Glaubenswahrheit aufrief<sup>5</sup> und darüber hinaus in nicht erhaltenen Dokumenten den Provinzstatthaltern die Anweisung gab, die Durchfüh-

---

2 Vgl. *Euseb von Kaisareia*, Brief an die Kirche von Kaisareia, in: Hans-Georg Opitz (Hrsg.), Athanasius. Werke. Bd. 3,1–2: Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites. Berlin 1934/1935 (künftig: Opitz), Urkunde 22; CPG 3502, 7.

3 Vgl. Brief an die alexandrinische Gemeinde (Urkunde 25 Opitz; CPG 8517), 5. In der kirchlichen Tradition gilt Nizäa schon seit dem 4. Jahrhundert als Konzil der 318 Väter.

4 Vgl. *Euseb von Kaisareia*, Vita Constantini 3,14.

5 Vgl. v.a. *Konstantin*, Brief an die alexandrinische Gemeinde (Urkunde 25 Opitz; CPG 8517); Rundbrief zum Osterdatum (Urkunde 26 Opitz; CPG 8518); Brief an die Gemeinde von Nikomedien (Urkunde 27 Opitz; CPG 2055); (Urkunde 33 Opitz; CPG 2041).

rung der Konzilsbeschlüsse sicherzustellen<sup>6</sup>. Inwiefern sich Letzteres auf das Bekenntnis bezog, ist unklar. Nach allem, was wir wissen, hat Konstantin aber das Symbol von Nizäa nicht reichsweit vorgeschrieben – im Unterschied etwa zum einheitlichen Ostertermin, den er in einem Rundschreiben feierlich verkündete.<sup>7</sup>

Zu den strittigen theologischen Fragen im engeren Sinne hat sich Konstantin in seinen Verlautbarungen nach dem Konzil inhaltlich nicht geäußert, sieht man einmal von einem schwierig zu deutenden Brief an die Kirche Nikomediens ab, der eine eigenwillige Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn in der Gottheit enthält, die offenbar das Symbol von Nizäa zu explizieren sucht.<sup>8</sup> Die im Hinblick auf das Bekenntnis gewählten Formulierungen laufen weniger auf dessen Akzeptanz als vielmehr auf die Wahrung der gefundenen Einheit hinaus.<sup>9</sup> Umgekehrt werden die über die Abweichler verhängten Strafen auch nicht mit Häresie, sondern mit „Irrtum“ oder „Torheit“ begründet.<sup>10</sup> Die eigene Person des Kaisers kommt nur als Gesetzgeber, aber noch nicht als Bekenntnissubjekt in den Blick.

Von den nachfolgenden Kaisern bis zu Theodosius gilt im Grunde das Gleiche. Auch zwischen Nizäa und Konstantinopel haben sich die Kaiser bisweilen kräftig in die innerkirchlichen theologischen Auseinandersetzungen eingemischt, bis dahin, dass Constantius II. in einem notorischen Gewaltakt versuchte, das homöische Bekenntnis durchzusetzen. Doch auch hier kam es immer noch auf die Unterschrift der *Bischöfe* an, nicht auf den Glauben der Reichsbevölkerung insgesamt. Wenn Constantius im Jahre 358 in seinem Brief gegen den antiochenischen Bischof Eudoxios, einen Vertreter der Anhomöer, betonte, der Heiland sei Sohn Gottes und dem Vater im Bezug auf die Substanz ähnlich (*homoios*)<sup>11</sup>, so formulierte damit auch er kein neues Bekenntnis, sondern er erinnerte an die Formeln der vorangegangenen Synoden von Ankyra<sup>12</sup> bzw. Sirmium<sup>13</sup>, in denen eben dies festgestellt worden war.<sup>14</sup>

---

6 Vgl. *Euseb*, Vita Constantini 4,27,2, wo aber nicht speziell auf Nizäa Bezug genommen wird.

7 Vgl. Rundbrief zum Osterdatum (Urkunde 26 Opitz; CPG 8518).

8 Vgl. Brief an die Gemeinde von Nikomedien (Urkunde 27 Opitz; CPG 2055).

9 Besonders deutlich in Urkunde 25,6–9.

10 Urkunde 27, bes. §§ 8–17; Brief an Theodotos von Laodikeia (Urkunde 28 Opitz; CPG 2056), bes. § 1.

11 Vgl. *Sozomenos*, Historia ecclesiastica 4,14,4. Dazu *Steffen Diefenbach*, Constantius II. und die „Reichskirche“ – ein Beitrag zum Verhältnis von kaiserlicher Kirchenpolitik und politischer Integration im 4. Jh., in: Millennium 9, 2012, 59–122, 86 Anm. 78.

12 Vgl. *Epiphanius*, Panarion 73,2.

13 Vgl. *Sozomenos*, Historia ecclesiastica 4,15,3.

14 Auch die kirchlichen Gegner der homöischen Politik des Constantius insistierten nach einem von

### III. Zweite Phase: Der Inhalt des Bekenntnisses wandert in den Gesetzestext ein

Diese Situation wandelte sich mit dem berühmten Edikt *Cunctos populos* (CTh 16,1,2 [= CI 1,1,1], 28.02.380) Theodosius' I.<sup>15</sup> Konstantin mag sich selbst als Bischof gesehen haben<sup>16</sup> – er war und blieb gleichzeitig aber *pontifex maximus* der alten römischen Kulte. Gratian und Theodosius hingegen verzichteten auf die Oberaufsicht über die traditionelle Religionsausübung<sup>17</sup> – damit einher ging einerseits seit Theodosius eine verstärkte Heidenverfolgung<sup>18</sup>, andererseits aber auch ein deutlich steigender Anspruch, in die inneren Verhältnisse der Kirche einzugreifen. Darin wird ein völlig verändertes Kultverständnis erkennbar. Während Konstantin eine Religi-

---

Theodoret überlieferten Ausspruch darauf, dass nur die Entscheidung über die Strafe in des Kaisers Gewalt liege, die Entscheidung über den wahren und falschen Glauben hingegen in der der Bischöfe. Vgl. *Theodoret*, *Historia ecclesiastica* 2,27,20; dazu *Hartmut Leppin*, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret. (Hypomnemata, 110.) Göttingen 1996, 196.

15 Vgl. aus der Fülle der Literatur: *R. Malcolm Errington*, Church and State in the First Years of Theodosius I, in: *Chiron* 27, 1997, 21–72, bes. 31, 36f., 39; *ders.*, Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I, in: *Klio* 79, 1997, 398–443, bes. 411–416; *Hartmut Leppin*, Theodosius der Große. (Gestalten der Antike.) Darmstadt 2003, 71–73. – Offen bleiben kann hier die Frage, ob CTh 16,2,25 ursprünglich ebenfalls zu diesem Gesetz gehörte.

16 Vgl. *Klaus Girardet*, Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen. (Millennium-Studien.) Berlin/New York 2010, 147–163.

17 Gemäß der viel diskutierten Stelle *Zosimus* 4,36,3–5 hat Gratian den Titel ausdrücklich abgelehnt. Zur Problematik vgl. *Gerhard Rösch*, ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. (Byzantina Vindobonensia, 10.) Wien 1978, 85–88; *Ronald T. Ridley*, *Zosimus – New History. A Translation with Commentary*. (Australian Association for Byzantine Studies, 2.) Canberra 1982, 195f. Anm. 106; *Ruth Stepper*, Zum Verzicht Kaiser Gratians auf den Oberpontifikat, in: *Carles Rabassa/Ruth Stepper* (Eds.), *Imperios sacros, monarquías divinas / Heilige Herrscher, göttliche Monarchien*. (Col·lecció Humanitats, 10.) Castelló de la Plana 2002, 39–55. Dies wird freilich neuerdings bestritten von *Alan Cameron*, *The Last Pagans of Rome*. Oxford 2011, 51–56.

18 Vgl. *Karl L. Noethlichs*, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden. Diss. phil. Köln 1971, 166–182; *ders.*, Art. „Heidenverfolgung“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 13. Stuttgart 1986, 1149–1190, bes. 1160–1163; *Hartmut Leppin*, Zum Wandel des spätantiken Heidentums, in: *Millennium-Jb.* 1, 2004, 59–82; *Karl Leo Noethlichs*, Revolution from the Top? ‚Orthodoxy‘ and the Persecution of Heretics in Imperial Legislation from Constantine to Justinian, in: *Clifford Ando/Jörg Rüpke* (Eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 15.) Stuttgart 2006, 115–125, 122f.; *Hartmut Leppin*, Christianisierungen im Römischen Reich. Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung, in: *Zs. für antikes Christentum* 16, 2012, 247–278, 271f.

onspolitik der *Inklusion* verfolgte und in diesem Bemühen den Sonnenkult propagierte, der einen breiten Identifikationshorizont ermöglichte<sup>19</sup>, dachten die Kaiser ab Gratian und Theodosius I. in wachsendem Maße *exklusiv*. Neben dem Christentum waren nunmehr alle anderen Kulte (mit Ausnahme des mehr oder weniger tolerierten Judentums) illegitim.

Mit dem Exklusivitätsanspruch stieg nun allerdings auch die Normierungsdichte. Bis hin zu Gratian und Theodosius hatten die Kaiser in ihrer Kirchenpolitik im Wesentlichen versucht, die unterschiedlichen christlichen Gruppen auf einem kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen. Das gilt wahrscheinlich für Konstantin, ganz sicher aber für Constantius II. und seine gescheiterte homöische Unionspolitik. In den Kategorien römischer Religion gedacht, spielten detaillierte *Konzepte* und *Definitionen* des Göttlichen gegenüber der Sicherstellung einer rituell präzisen Kultausübung nur eine untergeordnete Rolle.<sup>20</sup> Jörg Rüpke spricht für antike Religionen allgemein von einem „Primat des Handelns“. Die „Konzentration auf das Handeln“ schließe „Reflexion, Nachdenken über das, was man tut, Nachdenken über die Götter, für die oder mit denen man etwas tut“, zwar nicht aus, aber die „Deutungen für religiöses Handeln in der Antike“ seien „amorph und eher nebensächlich“ geblieben.<sup>21</sup> Im Rahmen dieser Tradition bedurfte es – religionspolitisch gesehen – gar keiner Einigung in den Einzelheiten der trinitarischen Fragen.

Diese Politik des kleinsten gemeinsamen Nenners verkannte aber die hinter den trinitarischen Streitigkeiten stehenden genuin *theologischen* Probleme einer adäquaten Beschreibung der Gottheit, welche dem biblischen Befund gerecht werden und im Diskurs mit der paganen Bildungselite gesprächsfähig bleiben sollte. Diese Bedeutung theologischer Reflexion innerhalb der christlichen Religion stellte daher über kurz oder lang eine besondere Herausforderung auch für die Kaiser dar. Sie begriffen im Laufe des 4. Jahrhunderts, dass die Orthodoxie im Christentum für die Kultausübung mindestens ebenso bedeutsam war wie die Orthopraxie. Anders ausgedrückt: Es waren nun nicht nur rituelle bzw. kultische Nachlässigkeiten, welche die Kultausübung und damit die *salus publica* gefährdeten, sondern ebenso theologi-

---

19 Vgl. Martin Waltraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*. Freiburg im Breisgau 2013, 165–179.

20 Zum römischen Denken an diesem Punkt vgl. z. B. Girardet, *Kaiser* (wie Anm. 16), 150f.

21 Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer*. 2. Aufl. München 2006, 87.

sche Differenzen, welche die Einheit der Kirche unterminierten und damit die kulturelle Effizienz des Christentums schwächten.<sup>22</sup>

In Ermangelung einer konsensfähigen Formel zur Beschreibung des Göttlichen versuchte Theodosius daher zunächst, dieses Problem in *Cunctos populos* dadurch zu lösen, dass er die Definitionshoheit zwei Bischöfen übertrug, nämlich Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien. Die Wahl des Bischofs der *urbs* lag nahe. Die Wahl des Petrus statt des Patriarchen Neuoms war hingegen sicher in erster Linie dadurch bedingt, dass in Konstantinopel in dieser Zeit die kirchenpolitische Situation durch Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen (Homöusianern, Homöern, Neuarianern, Novatianern und Apollinaristen) gekennzeichnet war und sich selbst die nizänische Minderheit zerstritten hatte.<sup>23</sup> Allerdings adressierte er das Gesetz an die Einwohner seiner Hauptstadt. Sozomenos berichtet uns, welche Überlegung dahinter gestanden haben mochte: Um den Anschein von Zwang in Glaubensfragen zu vermeiden (mit dessen Ausübung bekanntlich seine Vorgänger gescheitert waren), beschrieb Theodosius lediglich die Lehre, „die er bezüglich der Gottheit vertrat“, und richtete die Vorschrift zunächst nur an die religiös besonders uneinige Bevölkerung Konstantinopels, damit von deren Befriedung eine Vorbildwirkung für das Reich ausgehe.<sup>24</sup> Unklar ist, ob diese Auskunft der persönlichen Einschätzung des Kirchenhistorikers entspringt oder ob sie auf weiteren, nicht mitgeteilten Quellen beruht. Es ist allerdings festzuhalten, dass – im Unterschied zu späteren Gesetzen – eine persönliche Bindung des Kaisers an ein neunizänisches Bekenntnis noch nicht eigens zum Ausdruck gebracht wird.

Ein knappes Jahr später erging ein weiteres Gesetz (CTh 16,5,6 [= CI 1,1,2], 10. 01. 381), in dem Theodosius seine Erwartungen an einen homogenen reichsweiten

---

22 Zum Konzept der *salus publica* vgl. v. a. Wolfram Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 58.) Göttingen 1994, 441–467, 541–566 (mit Hinweisen auf die ältere Literatur); Lorenz Winkler, *Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee. Eine archäologische Untersuchung*. (Archäologie und Geschichte, 4.) Heidelberg 1995. Zum kaiserlichen Interesse an der kirchlichen Einheit vgl. jetzt Jan-Markus Kötter, *Die Suche nach der kirchlichen Ordnung. Gedanken zu grundlegenden Funktionsweisen der spätantiken Reichskirche*, in: HZ 298, 2014, 1–28, 18.

23 Einzelheiten z. B. in John McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*. Crestwood, N. Y. 2001, 229–369; Brian B. Daley, *Gregory of Nazianzus. (The Early Church Fathers.)* London/New York 2006, 14–19.

24 Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 7,4,4–6. Vgl. dazu bes. Errington, *Christian Accounts* (wie Anm. 15), 415.

Glauben inhaltlich präzisierte und die Missachtung nunmehr auch mit konkreten Strafen sanktionierte. Theodosius schreibt (1) zunächst die *Nicaena fides* als Reichsbekenntnis vor. Er verwirft (2) sodann feierlich abweichende Bekenntnisse als häretisch (genannt werden in falscher chronologischer Reihenfolge Photinos, Areios und Eunomios) und umschreibt (3) unter Aufnahme von Begrifflichkeiten aus dem Nizänum die Trinitätslehre. Dabei fällt der zunehmend persönlicher werdende Ton auf: Der Kaiser selbst billigt den so definierten Glauben und erhofft für sich den Heiligen Geist. Eine Bekenntnisformel der Art „Ich glaube“ bzw. „Wir glauben“ findet jedoch noch keine Verwendung. Schließlich sind (4) Abweichungen von diesem Glauben nunmehr strafbewehrt: Über die Häretiker wird ein Versammlungsverbot verhängt; bei Störung der öffentlichen Ordnung wird mit Ausweisung gedroht. Freilich beschränkt sich die Strafandrohung auch auf diese Maßnahmen. Sie zielt demnach ausschließlich auf die Ausübung devianter Glaubensüberzeugungen im öffentlichen Raum. Zudem richtet sich auch dieses Gesetz nicht an alle „Völker“, sondern lediglich an den für das Illyricum zuständigen Praefectus praetorio Eutropios und bezieht sich inhaltlich offenbar nur auf (orthodoxe bzw. heterodoxe) kirchliche Funktionsträger. CTh 16,5,6 fällt damit hinter *Cunctos populos* zurück, ist doch von einer Verpflichtung aller Reichsbewohner auf ein einheitliches Bekenntnis nicht explizit die Rede. Die in *Cunctos populos* erkennbar gewordene religionspolitische Strategie wurde somit in ihrer Reichweite deutlich reduziert. Der Kaiser wollte nunmehr die neunizänische Orthodoxie über die Bischöfe reichsweit durchsetzen, nicht über einen Oktroi an alle Bürger. Umgekehrt versuchte er, allein die *Verbreitung* devianter Meinungen zu unterbinden statt diese selbst zu verbieten.

Diese gegenüber *Cunctos populos* reduzierte Linie verfolgte Theodosius auch mit dem an die Asia gerichteten Gesetz CTh 16,1,3 vom 30. Juli 381. Im Anschluss an das II. Ökumenische Konzil (Mai bis Juli 381) in Konstantinopel glaubte er sich angesichts der entstandenen religionspolitischen Lage nun dazu legitimiert, die reichskirchliche Normierung weiter auszudehnen. In CTh 16,1,3 wird der Glauben erneut inhaltlich beschrieben, sachlich unter Aufnahme der neunizänischen Trinitätslehre, formal freilich ohne ausdrücklichen Verweis auf das Bekenntnis oder die Synode von Konstantinopel und ohne Verwendung des Begriffes *homousios*.<sup>25</sup> Es schließt

---

25 Die in der Forschung viel diskutierte Frage, ob daraus geschlossen werden darf, das sogenannte Bekenntnis von Konstantinopel sei nicht mit der Synode von 381 zu verbinden, mag hier auf sich beruhen bleiben.

sich die Nennung einer Reihe von „Normbischöfen“ an, beginnend mit den Patriarchen Nektarios von Konstantinopel und Timotheos von Alexandrien und gefolgt von Bischöfen der (säkularen) Diözesen Oriens, Asia und Pontus.<sup>26</sup> Die Wahl der Bischöfe, so wiederum der Kirchenhistoriker Sozomenos, sei aufgrund Theodosius' persönlicher Kenntnis der betreffenden Personen erfolgt, nachdem er sich von deren Orthodoxie überzeugt habe.<sup>27</sup>

Die Sanktionen werden insofern weiter verschärft, als die Häretiker nicht nur bei Störung der öffentlichen Ordnung, sondern in jedem Fall ihre Kirchen aufzugeben haben, offenkundige Häresie somit nun auch vermögensrechtliche Konsequenzen hat. Gleichwohl sind hier wiederum nur oder jedenfalls in erster Linie Funktionsträger im Blick. Die Reichsbevölkerung als Ganze bleibt unerwähnt.

#### IV. Dritte Phase: Der Kaiser persönlich legt ein Bekenntnis ab

Die Dinge änderten sich erneut mit Kaiser *Zenon* (474–491) und dessen berühmtem *Henotikon* von 482. Schon Markian hatte im Jahre 454 in einem Brief an nicht weiter spezifizierte alexandrinische Mönche das Bekenntnis von Nizäa als das eigene Taufbekenntnis benannt und paraphrasiert.<sup>28</sup> Basiliskos hatte 475 mit seinem Enkyklion in die traditionellen Rechte der Synode in Glaubensfragen massiv eingegriffen, als er das Chalkedonense ohne einen vorherigen Konzilsbeschluss aus eigener Machtvollkommenheit heraus verdammt.<sup>29</sup> Doch Zenon war der erste Kaiser,

---

26 Die Adressierung an (lediglich) den Prokonsul der Asia im erhaltenen Gesetz dürfte darauf hindeuten, dass an die Statthalter der anderen im Gesetz genannten Diözesen gleichlautende Bestimmungen ergingen. Zu einer alternativen Deutung vgl. *Errington*, *Christian Accounts* (wie Anm. 15), 440–442; *ders.*, *Church and State* (wie Anm. 15).

27 Vgl. *Sozomenos*, *Historia ecclesiastica* 7,9,7. Vgl. dazu bes. *Errington*, *Christian Accounts* (wie Anm. 15), 421.

28 Vgl. *Acta conciliorum oecumenicorum* [ACO] II 1, 489, 16–25.

29 Zu den Einzelheiten vgl. *Elio Dovere*, *Normazione e Credo: Enciclica e Antienciclica di Basilisco* [1985], in: *ders.*, *Medicina legum*. Vol. 2: *Formula fidei e normazione tardoantica*. Bari 2011, 1–40; *Sebastian Kolditz*, Ein umstrittener Kaiser und patriarchale Kirchen im späteren fünften Jahrhundert. Weltliche und geistliche Macht unter Basiliskos, in: Michael Grünbart/Lutz Riekelt/Martin Marko Vučetić (Hrsg.), *Zwei Sonnen am Goldenen Horn? Kaiserliche und patriarchale Macht im byzantinischen Mittelalter*. Bd. 2. Berlin 2013, 19–53, 27–38. Mir ist allerdings unverständlich, wie Kolditz sagen kann, Basiliskos habe „die Zurückweisung des Chalkedonense nicht auf seine Herrscherposition, sondern auf den in früheren Konzilsaussagen manifestierten Konsens der Reichskirche“ gegründet (32).

der nicht nur seinen Mitchristen eine *neue* Fassung des Bekenntnisses vorschrieb, sondern sich nunmehr auch im Gesetzestext *persönlich* inhaltlich dazu bekannte.<sup>30</sup> Man hat gegen eine Überschätzung dieses Vorgangs in der Forschung geltend gemacht, das *Henotikon* trage keine Gesetzes-, sondern Briefform.<sup>31</sup> Dennoch wird man die normative Kraft des Schreibens nicht unterschätzen dürfen, machte es doch de facto allen Reichsbewohnern das Bekenntnis von Konstantinopel zur Glaubenspflicht, wobei sich Zenon aus irenischen Gründen nicht der Form einer Verfügung bediente, sondern auf die allgemeine liturgische Verwendung des Bekenntnisses bei der Taufe zurückverwies. Somit galt fürderhin das, was bereits im Leben der Gläubigen der Fall war.

Dieser Verpflichtung war eine ausgewachsene christologische Glaubensformel angefügt, die als persönliche Konfession des Kaisers formuliert war und die dogmatische Einigung zwischen den Anhängern der Glaubensdefinition von Chalkedon und deren Gegnern herbeiführen sollte, aber ihren angestrebten Zweck letztlich nicht erreichte und schließlich 519 von Kaiser Justin (518–527) wieder aufgehoben wurde.

Für unseren Zusammenhang ist die Frage, inwiefern sich der Text von der Definition von Chalkedon entfernt, nicht von Bedeutung. Mir geht es vielmehr darum, dass Zenon hier insofern die Funktion der Konzilien übernahm, als er die Glaubensformel von Chalkedon durch eine neue zu ersetzen suchte. Dieser Vorgang, der auf eine theologische Entmachtung der Konzilien hinauslief, war neu und unerhört und mag mit dazu beigetragen haben, dass die Formel letztlich nicht konsensfähig gewesen ist.

Freilich hielt sich der Kaiser in anderer Weise auch zurück: Er versuchte das tri-

---

30 Vgl. zu den Hintergründen auch Walter Ullmann, Über die rechtliche Bedeutung der spätrömischen Kaisertitulatur für das Papsttum, in: Peter Leisching/Franz Pototschnig/Richard Potz (Hrsg.), *Ex aequo et bono*. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag. (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte, 10.) Innsbruck 1977, 23–43; auch in: Walter Ullmann, *Scholarship and Politics in the Middle Ages*. Collected Studies. (Variorum Collected Studies Series, 72.) London 1978, Nr. 2, 36f.; *ders.*, Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I., in: *HJb* 97/98, 1978, 41–70, 46f. Ullmanns strenge Unterscheidung zwischen dem (alt-römischen) *pontifex maximus*, der nur für die *Externa* zuständig gewesen sei, und dem (christlichen) imperialen *pontifex* des 5. Jahrhunderts, der sich seit Zenon auch in die *Interna* eingemischt habe (Ullmann, *Bedeutung* [s. o.], 31–37), halte ich freilich für künstlich.

31 So zu Recht *Elio Dovere*, *L'Enotico di Zenone Isaurico, un preteso editto dogmatico* [1988], in: *ders.*, *Medicina legum* (wie Anm. 29), 41–70. Zur Problematik der Gattung und der Normativität der *Epistulae* vgl. auch *Wieacker*, *Rechtsgeschichte* (wie Anm. 1), 73–75, 192f.

nitarische Bekenntnis von Konstantinopel nicht etwa abzulösen, sondern schärfte dessen Verbindlichkeit ausdrücklich ein. Er äußerte sich daher auch gar nicht inhaltlich zur Trinitätslehre, sondern beschränkte sich – wie Chalkedon – auf die strittigen *christologischen* Fragen (die er allerdings um der Einheit mit den sogenannten Monophysiten<sup>32</sup> willen anders als Chalkedon und auch ohne Nennung dieses Konzils behandelte<sup>33</sup>). Das Verbot früherer Kirchenversammlungen, vor allem des im Text genannten Konzils von Ephesus von 431 (Kanon 7), das Bekenntnis in irgendeiner Form zu verändern, wurde dadurch also formal nicht verletzt. Dazu gehört auch, dass Zenon nicht etwa das feierliche *πιστεύομεν* („wir glauben“) als Einleitung der christologischen Definition wählte, sondern – wie bereits Chalkedon – das dogmatisch weniger feierliche *ὁμολογοῦμεν* („wir bekennen“).

Diese Vorsicht ließ Justinian endgültig fahren.<sup>34</sup> Unter seinem Namen sind fünf Texte erhalten, die gleichzeitig als Gesetze und als Bekenntnisse anzusehen sind:

CI 1,1,5 (etwa 527; ohne CPG-Nummer);

CI 1,1,6 (= Chronicon paschale, 630–633 Dindorf: Epistula ad Constantinopolitanos [Contra Nestorianos]; 15. 03. 533; CPG 9313);

CI 1,1,7 (Epistula ad Epiphanium Archiepiscopum Constantinopolitanum; 26. 03. 533; CPG 9314);

CI 1,1,8 (= Collectio Avellana, Epistula 84: Epistula ad Iohannem II papam; 06. 06. 533; CPG 6874; 9315);

das *Edictum rectae fidei* (551; CPG 6885).<sup>35</sup>

---

32 Der Begriff als Bezeichnung für die Vertreter einer Ein-Naturen-Christologie ist neuerdings umstritten. Alternativ werden von Dietmar W. Winkler, Christian Lange, Volker Menze und anderen Begriffe wie „Miaphysitismus“ oder einfach „Antichalkedonismus“ vorgeschlagen, die zwar im ökumenischen Dialog konsensfähiger sind, dafür aber andere Probleme aufwerfen.

33 Alois Grillmeier spricht von einer „Kopflastigkeit zugunsten der alexandrinisch-monophysitischen Christologie“: *Alois Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518)*. Freiburg im Breisgau 1991 [Sonderausgabe 2004], 288.

34 Nachdem Zenons Einigungspolitik Schiffbruch erlitten hatte und der Silentiarius Anastasios den Thron besteigen wollte, äußerte der Konstantinopler Patriarch Euphemios Zweifel an der Orthodoxie des Prätendenten, die nur ausgeräumt werden konnten, indem dieser ein Bekenntnis (*ὁμολογία* / *homologia*) ablegte (vgl. *Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica*, 3,32; *Theodorus Lector*, *Historia ecclesiastica*, Epitome 446 [Hansen 125, 25–126, 15] und Frg. 39 [ebd. 126, 2–8; aus Victor Tunnunensis]). Leider ist es uns nicht erhalten geblieben und ohnehin wohl nicht als Gesetzestext im strengen Sinne anzusehen.

35 Vgl. hierzu zusammenfassend *Karl L. Noethlichs*, Art. „Justinianus (Kaiser)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 19. Stuttgart 2001, 668–763, 733f., 752–755. Ferner auch *Karl-Heinz Uthemann*, *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe* [1999], in: ders., *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frü-*

Die ersten vier Gesetze wurden auch in den in seiner zweiten Fassung (*Codex repetitae praelectionis*) 534 in Kraft gesetzten *Codex Iustinianus* aufgenommen und in den den Religionsdingen gewidmeten Anfang des ersten Buchs eingereiht. Dadurch erhielten sie eine Dignität, die über die religionspolitische Situation, in der sie jeweils entstanden sind, hinauswies. Das heißt, die Pragmatik dieser Texte war einerseits religionspolitischer Natur: Es ging unverändert um dogmatische Einung der mächtigen Patriarchen, in diesem Fall der Chalkedonenser mit den anti-chalkedonensischen sogenannten Severianern, den Anhängern des Severos von Antiochien († 538), einem der wortmächtigsten Verfechter des „Monophysitismus“. <sup>36</sup> Andererseits wurde durch die Aufnahme in den Codex der Bekenntnisstand aller Reichsbewohner ein für allemal festgestellt, flankiert durch klare Strafbestimmungen bei Abweichung hiervon. <sup>37</sup>

Aber Justinian ging auch inhaltlich nochmals deutlich über seine Vorgänger hinaus. Er bewegte sich zunächst darin auf der Linie Zenons, dass er die persönliche Bindung des Kaisers an das Bekenntnis zum Ausdruck brachte. Aber er schreckte nun nicht mehr davor zurück, das eigentlich sakrosankte Symbol von Konstantinopel sowie die mittlerweile wieder zu neuem Ansehen gelangte Glaubensformel von Chalkedon selbst ergänzend auszulegen, dabei de facto gegen den von Ephesos im bereits erwähnten Kanon 7 aufgestellten und von Chalkedon bekräftigten Grundsatz verstoßend, demzufolge das Bekenntnis weder erweitert noch gekürzt werden dürfe.

Die Einzelheiten der darin enthaltenen Christologie, die auf die imperiale Inaugurierung des sogenannten „Neuchalkedonismus“ hinausläuft, muss uns hier wiederum nicht interessieren. Ich frage vielmehr danach, wie Justinian *strukturell* vorging, und betrachte dazu aus Gründen der Vereinfachung lediglich das Gesetz CI 1,1,5. <sup>38</sup> Dieses Gesetz, welches in 1,1,6 unter ausdrücklichem Rückverweis nahezu wörtlich wiederaufgenommen wird, gehört in den Beginn der Regierungszeit Justi-

---

hen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 93.) Berlin/New York 2005, 257–331.

36 Vgl. *Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau 1989 [Sonderausgabe 2004], 361–363; *Christian Lange*, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 66.) Tübingen 2012, 311–322.

37 So besonders *Noethlichs*, Iustinianus (wie Anm. 35), 733f.

38 Eine eingehende Analyse des Textes unter dogmengeschichtlichem Gesichtspunkt auch bei *Lange*, Energeia (wie Anm. 36), 314–322.

nians, also vermutlich in das Jahr 527. Es stellt so etwas wie ein theologisches Programm des Kaisers dar<sup>39</sup> und ist darum auch das erste der Religionsgesetze aus seiner Regierungszeit, welche in den *Codex Iustinianus* inkorporiert wurden.

Αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανὸς Αὐγούστος  
[I] Τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμίτου πίστεως,  
ἦνπερ κηρύττει ἡ ἀγία τοῦ θεοῦ  
καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία,  
κατ' οὐδένα τρόπον καινισμόν δεξαμένης  
ἀκολουθοῦντες ἡμεῖς τοῖς τῶν ἁγίων  
ἀποστόλων καὶ τῶν μετ' ἐκείνου  
διαπρεψάντων ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ  
ἐκκλησίαις διδάγμασι δίκαιον ᾠήθημεν  
ἅπασι ποιῆσαι φανερόν, ὅπως ἔχομεν  
περὶ τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος, ἀκολου-  
θοῦντες τῇ παραδόσει καὶ ὁμολογίᾳ τῆς  
ἀγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς καὶ  
ἀποστολικῆς ἐκκλησίας.

[II] Πιστεύοντες γὰρ εἰς πατέρα καὶ υἴον  
καὶ ἅγιον πνεῦμα, μίαν οὐσίαν ἐν τρισὶν  
ὑποστάσεσι προσκυνοῦμεν, μίαν  
θεότητα, μίαν δύναμιν, τριάδα  
ὁμοούσιον.

[IIIa] Ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν  
ὁμολογοῦμεν τὸν μονογενῆ υἴον τοῦ  
θεοῦ, τὸν ἐκ τοῦ θεοῦ θεόν, τὸν πρὸ  
αἰώνων καὶ ἀχρόνως ἐκ τοῦ πατρὸς  
γεννηθέντα, τὸν συναῖδιον τῷ πατρί, τὸν  
ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα,  
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, σαρκω-  
θῆναι ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τῆς ἀγίας,  
ἐνδόξου, ἀειπαρθένου καὶ θεοτόκου  
Μαρίας καὶ ἐνανθρωπήσαι σταυρόν τε  
ὑπομείναι, ταφῆναι τε καὶ ἀναστῆναι τῇ  
τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τά τε  
θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἐκουσίως  
ὑπέμεινε σαρκί, γινώσκοντες.

Der Kaiser Justinianus Augustus

Da der rechte und unbefleckte Glauben, den die heilige, katholische und apostolische Kirche Gottes verkündet, auf keine Weise Neueuerung zulässt, folgten wir den Lehren der heiligen Apostel und derer, die sich nach ihnen in den heiligen Kirchen Gottes hervortaten, und hielten wir es für richtig, allen kund zu tun, welcher Auffassung wir bezüglich der Hoffnung in uns sind, wobei wir der Überlieferung und dem Bekenntnis der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Gottes folgen.

Denn im Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist verehren wir *eine* Wesenheit in drei Hypostasen, *eine* Gottheit, *eine* Kraft, wesenseine Dreifaltigkeit.

Wir bekennen: Am Ende der Tage kam der eingeborene Sohn Gottes, Gott aus Gott, gezeugt vor und außerhalb der Zeit aus dem Vater, gleichewig mit dem Vater, aus dem alles und durch den alles [entstanden ist], aus den Himmeln hernieder, wurde Fleisch aus dem Heiligen Geist und der heiligen, glorreichen und ewig jungfräulichen Maria, der Gottesgebärerin, wurde Mensch und nahm das Kreuz auf sich, wurde begraben und stand am dritten Tag wieder auf. Wir anerkennen, dass ein und demselben sowohl die Wunder zugehören als auch die Leiden, die er freiwillig im Fleisch ertrug.

39 Vgl. *Jakob Speigl*, Formula Iustiniani. Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (Codex Iustinianus I, I, 5–8), in: Ostkirchliche Studien 44, 1995, 105–134, 111 f.

[IIIb] Οὐ γὰρ ἄλλον τὸν θεὸν λόγον καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Ἔμεινε γὰρ τριάς ἢ τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου· οὔτε γὰρ τέταρτου προσώπου προσθήκη ἐπιδέχεται ἡ ἁγία τριάς.

[IVa] Τούτων τοίνυν οὕτως ἐχόντων ἀναθεματίζομεν πᾶσαν αἵρεσιν, ἐξαιρέτως δὲ Νεστόριον τὸν ἀνθρωπολάτρην τὸν διαροῦντα τὸν ἓνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν ἡμῶν, καὶ μὴ ὁμολογοῦντα κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν τὴν ἁγίαν, ἔνδοξον, ἀειπάρθενον Μαρίαν θεοτόκον, ἀλλὰ ἄλλον μὲν τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς θεὸν λόγον λέγοντα, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου Μαρίας, χάριτι δὲ καὶ οἰκειώσει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον θεὸν αὐτὸν γεγενῆσθαι·

[IVb] οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Εὐτυχέα τὸν φρενοβλαβῆ, τὸν φαντασίαν εἰσάγοντα ἀρνούμενόν τε τὴν ἐκ τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας ἀληθινὴν σάρκωσιν, τουτέστι τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, καὶ μὴ ὁμολογοῦντα κατὰ πάντα ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα·

Denn wir kennen keinen Unterschied zwischen dem göttlichen Wort einerseits und Christus andererseits, sondern [wir kennen nur] ein und denselben, wesenseins mit dem Vater der Gottheit nach und derselbe wesenseins mit uns der Menschheit nach. Denn die Dreifaltigkeit ist Dreifaltigkeit geblieben, auch nachdem der Eine aus der Dreifaltigkeit, Gott das Wort, Fleisch geworden ist. Denn die [Vorstellung einer] heilige[n] Dreifaltigkeit erlaubt keine Hinzufügung einer vierten Person.

Aus diesen Gründen also verdammen wir jede Häresie, zuvörderst aber den Menschenverehrer Nestorius, der unseren einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes und unseren Gott, zerreißt und nicht in gültiger Weise und wahrheitsgemäß die heilige, glorreiche und ewig jungfräuliche Maria, die Gottesgebäerin, bekennt, sondern sagt, es gebe einen Unterschied zwischen dem göttlichen Logos aus dem Vater einerseits, und dem, der zwar aus der heiligen und ewig jungfräulichen Maria [stammt], aber aus Gnade und seiner engen Affinität zum göttlichen Wort selbst Gott wurde, andererseits.

Ebenso [verdammen wir] auch den geistesgestörten Eutyches, der eine Erscheinung einführt und die wahre Fleischwerdung aus der heiligen und ewig jungfräulichen Maria, der Gottesgebäerin, leugnet, das heißt unsere Rettung, und nicht den bekennt, der der Gottheit nach selbigen Wesens mit dem Vater und der Menschheit nach selbigen Wesens mit uns ist.

[IVc] τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Ἀπολλινάριον τὸν ψυχοφθόρον τὸν ἄνουν λέγοντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν ἡμῶν, καὶ σύγχυσιν ἦτοι φουρμὸν εἰσάγοντα τῇ ἐνανθρωπίσει τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πάντας τοὺς τὰ αὐτῶν φρονίσαντας ἢ φρονοῦντας.

[V] Εἰ γάρ τινες μετὰ ταύτην ἡμῶν τὴν προαγόρευσιν καὶ τὴν τῶν κατὰ τόπον θεοφιλεστάτων ἡμῶν ἐπισκόπων πληροφορίαν εὐρεθῶσι τοῦ λοιποῦ γνώμης ἐναντίας ὄντες, μὴ προσδοκίωσι συγγνώμης ἀξιωθῆναι· κελούμεν γὰρ τοὺς τοιοῦτους ὡς ὁμολογουμένους αἵρετικούς τῷ προσήκοντι ὑποβάλλεσθαι σωφρονισμῷ.

In derselben Weise [verdammten wir] auch Apollinarios, den Seelentöter, der behauptet, unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes und unser Gott, sei ohne [menschliche] Vernunft, und der in die Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes eine Vermischung oder Verwirrung einträgt, sowie alle diejenigen, die genau so gedacht haben wie er oder noch denken.

Denn falls sich noch einige finden sollten, die nach dieser unserer Proklamation und der Bestätigung unserer höchst gottgefälligen Bischöfe allenthalben fortan eine gegenteilige Meinung vertreten, sollen sie nicht erwarten, eine milde Behandlung zu verdienen; denn wir befehlen, dass diese als erwiesene Häretiker mit einer geeigneten Strafe belegt werden.

Justinian proklamiert zunächst feierlich seine Absicht, an dem Glauben der Kirche, der apostolisch und darum wahr, unveränderlich und universal akzeptiert sei, festhalten zu wollen (Absatz I). Es fällt auf, dass die Konzilien nicht genannt werden, die diesen Glauben definiert hatten. Man darf vermuten, dass der Kaiser dies zu diesem Zeitpunkt<sup>40</sup> unterließ, um nicht in die Verlegenheit zu geraten, eine Stellungnahme zu dem umstrittenen Konzil von Chalkedon abgeben zu müssen.<sup>41</sup>

Justinian stellt (Absatz II) sodann den Glauben an die Trinität fest, wobei dieser mit einem feierlichen πιστεύοντες (CI 1,1,5,1) bzw. πιστεύομεν („wir glauben“; CI 1,1,6,4) eingeleitet wird, jener Formel, die die Konzilien nach Konstantinopel in ihren Definitionen nicht mehr verwendeten, um den mittlerweile anerkannten sakrosankten Charakter des Symbols von Konstantinopel nicht zu gefährden. Inhaltlich geht freilich Justinian über Konstantinopel insofern hinaus, als in jenem Symbol von der Wesenseinheit des Geistes keine Rede war und daher auch die Formel „eine Usie – drei Hypostasen“ keine Verwendung gefunden hatte. Stattdessen scheint er hier auf den *Tomos* der sogenannten Konstantinopler „Nachsynode“ von 382 zurück-

40 In CI 1,1,7 (533) werden dann die vier ökumenischen Konzilien genannt.

41 Anders *Speigl*, *Formula* (wie Anm. 39), 113.

zugreifen, wo die Unterscheidung zwischen *ousía* als Bezeichnung für das göttliche Wesen und *hypóstasis* als Terminus für die göttlichen Personen erstmals synodal formuliert worden war.<sup>42</sup> Mit anderen Worten wird – durchaus im Sinne Konstantinopels – das Bekenntnis von 381 von Justinian interpretierend *ergänzt*.

Es folgt weiterhin ein christologischer Abschnitt: zunächst das aus Konstantinopel bekannte Christussummarium (Absatz IIIa), freilich in stark erweiterter Form und unter Aufnahme des Theotokos-Titels für die Gottesmutter. In einem aus dem *Henotikon* übernommenen Zusatz betont Justinian die Handlungseinheit im inkarnierten Christus, die sowohl seine Wunder als auch seine Leiden umfasse.

Mit der Aufnahme des doppelten *Homousion* für die beiden Naturen Christi greift Justinian in kürzester Form auf das Chalkedonense zurück (Absatz IIIb). (In CI 1,1,6 fällt dieser Rückgriff mit der Betonung der Vollkommenheit der beiden Naturen noch etwas ausführlicher aus.) Doch werden diese traditionellen Formeln nicht einfach unverändert repetiert; Justinian bezieht sich vielmehr mit der ebenfalls dem *Henotikon* entnommenen Formulierung, dass einer aus der Trinität Fleisch wurde (σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου), auf ein zentrales Anliegen aus dem theopaschitischen Streit.<sup>43</sup> Hinzu kommt in 1,1,6,6 noch die Formel von der „hypostatischen Einung“ (καθ’ ὑπόστασιν ἕνωσις) im Inkarnierten, die in der Folgezeit zum Schibboleth des sogenannten Neuchalkedonismus werden sollte.<sup>44</sup> Mit anderen Worten wird also in diesen Gesetzen das Bekenntnis materialiter erweitert. Umgekehrt fehlen auch zentrale Elemente der älteren Bekenntnstradition, darunter vor allem der Artikel über den Heiligen Geist sowie die Gerichtsaussagen.

Schließlich ähnelt der Text einer Synodalentscheidung auch insofern, als zum Abschluss theologische Auffassungen, die nach Meinung des Verfassers von dem Konsens nach beiden Seiten abwichen (Nestorios, Eutyches, Apollinarios), verurteilt werden (Absatz IV).

Der säkular-juridische Charakter des Textes tritt eigentlich nur im letzten Abschnitt hervor, indem Abweichler mit den für Häretiker üblichen Strafen bedroht werden (die freilich nicht weiter spezifiziert sind; Absatz V).

---

42 *Theodoret*, *Historia ecclesiastica* 5,9,11.

43 Vgl. dazu *Grillmeier/Hainthaler*, *Jesus* (wie Anm.36), 333–359.

44 Vgl. ebd.480–483; *Patrick Gray*, Art. „Neuchalkedonismus“, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 24. Berlin 1994, 289–296, 294.

Mit Justinian ist der Höhepunkt der kaiserlichen Bekenntnisbildung überschritten. Kein weiterer Kaiser hat sich in diesem Umfang der aus den großen Symbolen bekannten Formeln bedient, um seinen persönlichen Glauben normativ kundzutun.

Freilich ist die Hybridform auch unter den Nachfolgern Justinians noch in Gebrauch. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang etwa die beiden Edikte *De fide* Justins II. (565–578)<sup>45</sup>, sodann die auf Sergios von Konstantinopel (610–638) zurückgehende *Ekthesis* des Kaisers Herakleios vom Herbst 638, welche den Monotheletismus, die Lehre von dem einen Willen im inkarnierten Christus, als autoritativ erklärte<sup>46</sup>, und schließlich das Edikt, mit dem Kaiser Konstantin IV. Pogonatos (668–685) am 16. September 681 umgekehrt den Dyotheletismus, die Zwei-Willen-Lehre des Dritten Konzils von Konstantinopel (des VI. Ökumenischen Konzils) bestätigte<sup>47</sup>.

## V. Schluss: Konfessionelle Fokussierung des Kaiseramts

Abschließend möchte ich zusammenfassend nach den Ursachen für die skizzierte Entwicklung fragen. Es erscheint schwierig, die kaiserliche Vorgehensweise aus vorchristlicher Praxis abzuleiten. Denn die Verschriftlichung eines „Glaubens“, wie sie uns im Nizänum vorliegt, und dessen Normierung durch die feierliche Unterschrift der anwesenden Bischöfe war ein Vorgang, den es zuvor in den paganen Kulturen nirgendwo gegeben hatte und der somit auch nicht in den Aufgabenbereich des Kaisers als *pontifex maximus* hatte fallen können.<sup>48</sup> Stattdessen ging es in diesen Kontexten ausschließlich um Fragen des Kultvollzugs bzw. des Kultpersonals.<sup>49</sup>

---

45 Vgl. *Michael der Syrer*, Chronik 10,2; *Evagrius Scholasticus*, *Historia ecclesiastica* 5,4.

46 Vgl. *Acta conciliorum oecumenicorum* [ACO], ser. 2, I, 156,27–162,9.

47 Vgl. *Acta conciliorum oecumenicorum* [ACO], ser. 2, II, 2, 832,1–856,49.

48 Vgl. zu Recht *Noethlichs*, *Revolution* (wie Anm. 18), 116f.

49 Einzelheiten in allerdings kontroverser Deutung bei *Richard D. Draper*, *The Role of the Pontifex Maximus and Its Influence in Roman Religion and Politics*. Diss. Brigham Young University, Ann Arbor 1988; *Ruth Stepper*, *Augustus et sacerdos*. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 9.) Stuttgart 2003, bes. 228–238; *Jörg Rüpke*, *Fasti sacerdotum*. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr. T. 3: Beiträge zur Quellenkunde und Organisationsgeschichte. Bibliographie. Register. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge,

Wir haben es demnach hier mit einem grundsätzlich neuen Selbstverständnis der religiösen Funktion des Kaisers zu tun, dessen Umrisse sich – wie gesehen – erstmals bei Theodosius I. abzeichneten<sup>50</sup> und das dann bis zu Justinian hin kontinuierlich entfaltet, universalisiert und personalisiert wurde. Es konnte insofern an älteres Recht anknüpfen, als schon Ulpian formuliert hatte, dass der Bereich des öffentlichen Rechts (*ius publicum*) auch die *sacra* und die *sacerdotes* umfasste. Dass dieses Rechtsverständnis auch unter den christlichen Kaisern fortbestand, lässt sich daran erkennen, dass Ulpians Verständnis an prominenter Stelle in die Digesten Justinians aufgenommen wurde.<sup>51</sup> Insofern blieb der Kaiser immer auch für den Kult verantwortlich. Dennoch ergab sich das neue Selbstverständnis nicht aus der traditionellen altpontifikalen, sondern aus der unter Konstantin bereits ansatzweise vollzogenen episkopalen Neudefinition des Kaisers in religiösen Angelegenheiten.<sup>52</sup> Denn schon Konstantin hatte sich ja bekanntlich bereits als „Bischof derer außerhalb“ bezeichnet.<sup>53</sup> Dies meinte konkret: Die Kaiser sahen es zunehmend als ihre episkopale Aufgabe an, für die Durchsetzung eines Bekenntnisses für alle Reichsbewohner, angeführt durch den Kaiser selbst, zu sorgen. Dies war insofern ein paradoxer Vorgang, als damit ein Bekenntnisakt oktroyiert wurde, obwohl sich das Bekenntnis als Glaubensäußerung seinem Wesen nach jedem äußeren Zwang entzog. Die Kaiser, vor allem Justinian, versuchten, dieses Paradox dadurch abzumildern, dass sie den eige-

---

12/3.) Wiesbaden 2005, 1601–1616; *Timothy Hamlyn*, *Pontifex Optimus Maximus. The Office of Pontifex Maximus from the Middle Republic to Caesar*. Saarbrücken 2011.

50 Vgl. *Noethlichs*, *Revolution* (wie Anm. 18), 122.

51 Vgl. Dig. 1,1,1,2: „Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit.“ Dazu auch *Walter Ullmann*, *The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement*, in: *JECCLH* 27, 1976, 1–16; auch in: ders., *Scholarship and Politics* (wie Anm. 30), Nr. 1, 5; *ders.*, *Bedeutung* (wie Anm. 30), 28; *ders.*, *Grundsatz* (wie Anm. 30), 43 f., 64–66.

52 Zu diesem veränderten Verständnis der religiösen Rolle des Kaisertums vgl. bereits *Francis Dvornik*, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. 2 Vols. [durchpaginiert]. (Dumbarton Oaks Studies, 9.) Washington, D. C. 1966, 635–638, 724–850, sowie jetzt v. a. *Hartmut Leppin*, *Kaisertum und Christentum in der Spätantike. Überlegungen zu einer unwahrscheinlichen Synthese*, in: *Andreas Fahrmeir/Annette Imhausen* (Hrsg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive*. Frankfurt am Main 2013, 197–223. Zu kritisch m. E. *Louis Bréhier*, *ἹΕΡΕΥΣ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΥΣ* [1948], in: *Herbert Hunger* (Hrsg.), *Das byzantinische Herrscherbild*. (Wege der Forschung, 341.) Darmstadt 1975, 86–93. Anregende Überlegungen zum Verhältnis von „Reich“ und „Kirche“ jetzt auch bei *Kötter*, *Suche* (wie Anm. 22), der aber die „grundsätzliche kirchliche Segmentarität“ (26) der Reichskirche in ihrer Bedeutung m. E. überschätzt.

53 *Euseb*, *Vita Constantini* 4,24; dazu *Kinzig*, *Novitas* (wie Anm. 22), 565 mit Anm. 305 und 572 Anm. 8 (mit Überblick über die ältere Literatur); *Noethlichs*, *Revolution* (wie Anm. 18), 117.

nen Bekenntnisakt in die entsprechenden Gesetze integrierten und diese somit sakral aufluden. Anders ausgedrückt: In der dritten hier skizzierten Phase zielten die Gesetze nicht nur auf die Erzwingung von Bekenntnisakten ab, sondern sie präsentierten sich selbst als solche. Der Inhalt des Gesetzes und der Akt von dessen Promulgation fielen somit *de facto* in eins: Das eingeforderte Bekenntnis wurde von dem Kaiser im Vorgang der Publikation selbst vollzogen.

Man könnte diesen Vorgang als konfessionelle Fokussierung des Kaiseramtes bezeichnen. Konfessionell ist sie insofern, als das Bekenntnis zur Grundlage des imperialen Selbstverständnisses wird, kulminierend in der Sammlung der einschlägigen Gesetze im Codex Iustinianus, welchen *Cunctos populos* programmatisch vorangestellt ist. Es kommt dabei insofern zu einer Fokussierung, als deviante Glaubensüberzeugungen immer weniger tolerabel sind. Sie geraten nicht erst dann ins Visier der Strafverfolgungsbehörden, wenn sie die öffentliche Ordnung stören, sondern sind bereits im privaten Bereich, als persönliche Glaubensüberzeugungen illegal. Insofern bilden sie einen unverzichtbaren Bestandteil dessen, was Hartmut Leppin als die Phase der Totalisierung im Zuge der Christianisierung des Römischen Reiches bezeichnet hat.<sup>54</sup>

Bei diesem Verständnis ist die Frage, inwiefern die promulgierten Bekenntnisakte tatsächlich den persönlichen Glauben des Kaisers widerspiegeln, letztlich nebensächlich. Im Falle des als kaiserliche Konfession formulierten Henotikons wissen wir sogar, dass nicht der Kaiser, sondern der Patriarch der Verfasser des Gesetzes gewesen ist. Die genannten Rechtstexte sind demnach zwar Ausdruck einer Personalisierung, aber sie dürfen nicht individualisierend oder psychologisierend missverstanden werden. Vielmehr entspringen sie – wie gesehen – dem seit dem 5. Jahrhundert massiv anwachsenden episkopalen Selbstverständnis des Kaisers, welches von der Kirche auch weithin akzeptiert wurde. Valentinian soll sich zwar noch als Laie bezeichnet und es darum abgelehnt haben, sich in kirchliche Dinge einzumischen.<sup>55</sup> Doch Theodosius II. wurde von den Synodalen des Konzils von Konstanti-

---

54 Leppin, Christianisierungen (wie Anm. 18), 265–276.

55 Vgl. Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 6,7,2; Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 8,8a. Zur Diskussion der Zuverlässigkeit dieser Äußerung vgl. z.B. Leppin, Constantin (wie Anm. 14), 195 f., 203; Elio Dovere, *Ius principale e catholica lex (secolo V)*. (Collezione di opere giuridiche e storiche, 4.) 2. Aufl. Neapel 1999, 195 f.; David Hunt, Valentinian and the Bishops: Ammianus 30.9.5 in Context, in: Jan den Boeft/Jan Willem Drijvers/D. den Hengst/H.C. Teitler (Eds.), *Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26–31 of the Res Gestae*. (Mnemosyne Supplementum, 289.) Leiden 2007, 71–93, 80f. Valentinian soll sich

nopel 448 als Archiereus akklamiert.<sup>56</sup> Markian galt den in Chalkedon versammelten Konzilsvätern ebenfalls als Priesterkaiser<sup>57</sup> und führte selbst – wie auch Anastasios – in seiner Titulatur die Bezeichnung *pontifex inclitus*.<sup>58</sup> Leo der Große billigte im Jahre 449 Theodosius II. einen *sacerdotalis animus* zu<sup>59</sup>, und Papst Simplicius pries im Jahre 479 gleichfalls den *animus fidelissimus sacerdotis et principis* Kaiser Zenons<sup>60</sup>. Insbesondere die Aufgabe, den Glauben zu schützen und als *defensor fidei* zu agieren, wurde dem Kaiser nun weithin zuerkannt.<sup>61</sup> Der Protest des Papstes Gelasius gegen dieses imperiale Verständnis in kirchlichen Dingen, welcher bekanntlich zur Ausbildung der sogenannten „Zweigewaltentheorie“ führte, ist bekannt.<sup>62</sup>

Unter Justinian giftelte dieser Vorgang in dem Verständnis, dass der Kaiser, nun-

---

auch im Hinblick auf seine Unzuständigkeit geweigert haben, einen Bischof für Mailand zu benennen; dazu *Theodoret*, *Historia ecclesiastica* 4,7,1 und *Leppin*, Constantin (wie Anm. 14), 197. Vgl. ferner *Sozomenos*, *Historia ecclesiastica* 6,21,7.

56 Vgl. ACO II 1 1, 138, 28. Zur quasi-priesterlichen Darstellung dieses Kaisers durch Sokrates vgl. *Leppin*, Constantin (wie Anm. 14), 194f.

57 Vgl. ACO II 1 2, 157, 29.

58 Vgl. ACO II 3, 346, 38 (*Rösch*, Studien [wie Anm. 17], 165, Nr. 34); *Collectio Avellana*, *Epistula* 113 (CSEL 35/2, 506, 20; *Rösch*, Studien [wie Anm. 17, 167, Nr. 42]. Dazu *Adolf Lippold*, Die Kaiser Theodosius der Große und Theodosius II. Stuttgart 1972, 163; *Rösch*, Studien (wie Anm. 17), 30f., 86; *Ullmann*, Bedeutung (wie Anm. 30), 25f.; *Walter Ullmann*, Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. (Päpste und Papsttum, 18.) Stuttgart 1981, 84f.; *Donald M. Nicol*, Byzantine Political Thought, in: James H. Burns (Ed.), *Medieval Political Thought* c. 350 – c. 1450. Cambridge 1988 (Ndr. 2003), 49–80, 70; *Stepper*, Augustus (wie Anm. 49), 224; *Mischa Meier*, Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches. Stuttgart 2009, 113–115, 317f. mit Anm. 428; *Cameron*, Pagans (wie Anm. 17), 53–55. Zu *pontifex inclitus* als Bischofsbezeichnung vgl. *Hieronymus*, *Apologia adversus libros Rufini* 2,2; *Fulgentius von Ruspe*, *De veritate praedestinationis et gratiae dei* 2,31; *Gregor von Tours*, *Historia Francorum* 2,34.

59 Vgl. ACO II 4, 3, 15. Dazu auch *Ullmann*, Bedeutung (wie Anm. 30), 24f.

60 Vgl. *Collectio Avellana*, *Epistula* 66, 1 (CSEL 35/1, 147, 7f.).

61 Vgl. Leo der Große an Theodosius II. (449): ACO II 4, 3, 16; Valentinian III. an Theodosius II. (450): ACO II 3, 14, 5f.; Leo der Große an Kaiser Leon I. (460): *Collectio Avellana*, *Epistula* 51,1 (CSEL 35/1, 117, 5f.); *Simplicius* an Zenon: ebd. 66, 1 (147, 5). Dazu *Ullmann*, Bedeutung (wie Anm. 30), 30f.

62 Vgl. *Dvornik*, *Philosophy* (wie Anm. 52), 804–809; *Ullmann*, Bedeutung (wie Anm. 30); *ders.*, Grundsatz (wie Anm. 30); *ders.*, Gelasius (wie Anm. 56), 189–212; *Klaus Bringmann*, *Imperium und Sacerdotium*. Bemerkungen zu ihrem ungeklärten Verhältnis in der Spätantike, in: Peter Kneissl/Volker Losemann (Hrsg.), *Imperium Romanum*. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag. Stuttgart 1998, 61–72, 68f. Auch Papst Agapet äußerte gegenüber Justinian, einem Laien stehe keine *auctoritas praedicationis* zu (vgl. *Collectio Avellana*, *Epistula* 91, 3 [CSEL 35/1, 343, 13f.]; dazu auch *Bringmann*, *Imperium*, 71) – was ihn freilich nicht daran hinderte, Justinian für das im Brief an Papst Johannes II. formulierte Glaubensbekenntnis (*Collectio Avellana*, *Epistula* 84 = *Codex Iustinianus* 1,1,8; s.o. im Text) in höchsten Tönen zu loben.

mehr mit quasi-papaler Amtsvollmacht ausgestattet, die Bischöfe mit der Durchsetzung des neuchalkedonensischen Bekenntnisses auf dem Weg der Katechese und Predigt beauftragte.<sup>63</sup>

Im Westen scheint sich der westgotische König Rekkared bei seinem Übertritt zum Katholizismus auf dem Dritten Konzil von Toledo (589) an dem Vorbild Justinians orientiert zu haben: Er legte ein trinitarisches Bekenntnis ab, welches an Konstantinopel orientiert war und schrieb dieses sodann seinen Untertanen vor.<sup>64</sup>

Im Zuge der konfessionellen Homogenisierung des Abendlandes bzw. der weitgehenden territorialen Ausgrenzung religiösen Dissenses im Byzantinischen Reich sowie der persönlichen Aneignung des Bekenntnisses in Taufe und Gottesdienst durch die Gesamtbevölkerung bedurfte es legislativer Maßnahmen seitens der säkularen Herrscher nicht mehr. Der Bekenntnisstand war nunmehr unstrittig. Nun ging es nur noch darum, Abweichung zu ahnden. Aber das ist eine andere Geschichte.

## Zusammenfassung

Beginnend mit Konstantin dem Großen haben sich die römischen Kaiser in ihrer Gesetzgebung zunehmend zu Fragen des christlichen Glaubens geäußert und später selbst Gesetze in der Form von Bekenntnissen (Symbolen) erlassen. Dabei kann man drei Phasen beobachten: (1) Bis zu Theodosius haben die Kaiser auf eigene Stellungnahmen zum Bekenntnisinhalt weitgehend verzichtet und versucht, eine kirchliche Befriedung auf der Basis bestehender synodaler Formeln zu erreichen. (2) Ab 380 werden Glaubensinhalte in den Gesetzestexten zunehmend inhaltlich beschrieben und in einer noch relativ unspezifischen Form verbindlich gemacht. (3) Das *Henotikon* (482) ist das erste Gesetz, das sich als persönliches Bekenntnis des Kaisers selbst gibt, der nun in der Definition von Symbolformeln in Konkurrenz zu den Synoden

---

63 Zur Sakralisierung Justinians vgl. auch *Dvornik*, *Philosophy* (wie Anm. 52), 815–839; *Uthemann*, *Kaiser* (wie Anm. 35); *Mischa Meier*, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (Hypomnemata, 147.)* Göttingen 2004, 608–641; *Hartmut Leppin*, *Justinian. Das christliche Experiment.* Stuttgart 2011, 286–288. Zur späteren Zeit auch *Otto Treitinger*, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell.* Jena 1938 (Ndr. Darmstadt 1956), bes. 124–157 mit der Kritik in *Brehier*, *ΤΕΡΕΥΣ* (wie Anm. 52).

64 Vgl. *Gonzalo Martínez Díez/Félix Rodríguez*, *La colección canónica Hispana. Vol. 5: Concilios Hispanos. Segunda Parte. (Monumenta Hispaniae Sacra, 5.)* Madrid 1992, 54–73.

tritt. Diese Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt in den zahlreichen Bekenntnissen Justinians und setzt sich noch bis zur *Ekthesis* des Herakleios (638) fort. Der Artikel beschreibt diesen Vorgang und diskutiert die Besonderheiten der einschlägigen Gesetze und ihre Bedeutung für das kaiserliche Selbstverständnis in kirchenpolitischen Fragen.

---

Der Text ist die leicht erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 10. Oktober 2014 auf dem 4. Bonner Humboldt-Preisträger-Forum „Herrschaft in der Antike – Praktiken und Diskurse“ der Alexander von Humboldt-Stiftung gehalten wurde. Er entstand im Rahmen meiner Arbeiten an einer Monographie über die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die durch die VolkswagenStiftung gefördert werden. Für die Hilfe bei der Literaturbeschaffung und den Korrekturen danke ich Claudia Kampmann und Gregor Wiebe.

Prof. Dr. *Wolfram Kinzig*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Evangelisch-Theologisches Seminar, Abt. Kirchengeschichte, Am Hof 1, 53113 Bonn