

Konstantinische Wende

1. Das Interesse an der Konstantinischen Wende

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. repräsentierte das Christentum das religiöse Leben der späten Antike so, dass es als kulturell bedeutsam und bald auch führend angesehen werden konnte. Zahlreiche Aspekte der spätantiken Kultur, von der Architektur bis zu den außenpolitischen Beziehungen, durchliefen einen Prozess der Christianisierung. Davor war das Christentum eine heterogene Ansammlung kultischer Praktiken, das sich über den Mittelmeerraum erstreckte und in engen Beziehungen zum Judentum und verschiedenen Formen römischer Religiosität stand. Besonders bedeutsam für den Wandel des Christentums von kultureller Belanglosigkeit und in mancher Hinsicht auch Unterdrückung zu kultureller Bedeutsamkeit waren Leben und Herrschaft Kaiser Konstantins d. Gr. (272–337 n. Chr.).

Seit der späteren Hälfte des 4. Jahrhunderts haben Historiker und Theologen kontroverse Deutungen des Lebens und der Karriere Konstantins vorgelegt. Einige sahen in Konstantin das Symbol für eine erfolgreiche Christianisierung der Welt und andere für die Verweltlichung der Kirche. Diese Kontroverse dauert immer noch an. Heute wird der Begriff „Konstantinische Wende“ auf eine Reihe wirtschaftlicher, sozialer, politischer, militärischer und theologischer Veränderungen in der spätantiken Welt bezogen, die die Legalisierung und schließlich die Vorherrschaft des Christentums begleiteten. Es ist vor allem der Begriff der „Konstantinischen Wende“, der ein theologisches Interesse an diesen Veränderungen für die spätere Christenheit bezeichnet. Diese Diskussion konzentriert sich auf zwei miteinander verbundene Fragen: Wie sind die Veränderungen zu beschreiben und wie weit war Kaiser Konstantin in diese Veränderungen verwickelt?

Was über die „Konstantinische Wende“ in Erfahrung zu bringen ist, hängt von den zur Verfügung stehenden Quellen ab. Zu Konstantin selbst existiert eine Vielfalt ausgezeichneter Quellen (nach dem Standard antiker Geschichte), auf die zurückgegriffen werden kann. Dazu gehören Artefakte (Inschriften, Münzen, der Konstantinbogen, Manuskripte usw.), Texte, die von Schreibern, Herausgebern und anderen Kopisten überliefert wurden (einige dieser Texte geben Konstantins eigene Worte wieder und andere die Worte zeitgenössischer Autoren), und schließlich Texte aus späterer Zeit, in denen das Leben und Zeitalter dieses Kaisers für nachgeborene Generationen aufgeschrieben wurden.

2. Die Bekehrung Kaiser Konstantins zum Christentum

Trotz solcher Quellen stehen die Historiker vor einer ganzen Reihe von Herausforderungen, wenn sie bestimmte Ereignisse oder Bereiche im Leben Konstantins darstellen wollen, vor allem aber, wenn es gilt, die Unterstützung zu beschreiben, die er dem Christentum zukommen ließ. Besonders betrifft das die Frage nach der Bedeutung, die Konstantins Bekehrung zum Christentum hatte, und nach seiner persönlichen Beziehung zu den religiösen Reformgesetzen, die während seiner Regierungszeit erlassen wurden.

Die Fragen, die sich auf Konstantins Bekehrung zum Christentum beziehen, sind kompliziert. Im Großen und Ganzen haben die Historiker sich in den letzten dreißig Jahren mit Äußerungen zurückgehalten, die mit der schwer zu beantwortenden Frage nach der „Aufrichtigkeit“ seiner Bekehrung zu tun hatten. Immerhin beschäftigten sie sich aber mit drei Fragen, die sich auf die Bekehrung beziehen: 1. Hat Konstantin sich in einem plötzlichen Akt vor der Schlacht an der Milvischen Brücke 312 zum Christentum bekehrt? 2. Wenn Konstantin sich zum Christentum bekehrt haben sollte, zu welcher Art oder Richtung des Christentums kann das gewesen sein? 3. In welchem Umfang und wie lange schien Konstantin das Christentum, zu dem er sich bekehrt haben mochte, mit

Elementen römischer Religiosität vereinbar gewesen zu sein?

Zum Verhältnis zwischen der Person des Kaisers und der religiösen Reformgesetzgebung während seiner Regierungszeit stellen Historiker immer noch folgende Fragen. 1. Die vielen Gesetze und Edikte, die Konstantin erlassen hatte, wurden später in eigenen Sammlungen und geschichtlichen Darstellungen zusammengetragen und erhielten nur auf diese Weise die ihnen gebührende Aufmerksamkeit. So stellt sich die Frage, in welchem Maße diese Gesetze bereits zur Regierungszeit Konstantins auf den Weg gebracht worden waren. 2. Einige Gesetze finden sich in Inschriften, erscheinen aber in späteren Sammlungen in einer anderen Form. Hier stellt sich die Frage, ob das Abänderungen eines ursprünglichen Gesetzestextes sind oder ob die frühen Inschriften nur lokal begrenzte Versionen eines allgemeinen und weiter verbreiteten Gesetzestextes gewesen sein könnten. 3. In welchem Maße kann aus dem Erlass dieser Reformgesetze auf ein konsistentes und umfassendes Programm solcher Reformen im Reich Konstantins geschlossen werden?

Während die Antworten auf diese Fragen im Einzelnen noch umstritten bleiben, haben sich die historischen Urteile heute auf einer breiten Front geändert, vor allem durch die Beschäftigung mit Quellen, wie sie oben erwähnt wurden. So ist für das Verständnis der „Konstantinischen Wende“ u. a. die neuerliche Einschätzung der Geschichtsschreibung des Eusebius von Caesarea wichtig geworden. Als Jacob Burckhardt diesen Autor den „ersten ganz und gar unredlichen Historiker“ nannte, spielte er darauf an, dass Eusebius Dokumente erfunden habe, die seiner polemischen Zielsetzung dienten, nämlich die Gunst Konstantins gegenüber den Christen zu erweisen. Doch bereits vor der Entdeckung unabhängiger Bezeugung solcher Dokumente, wie Eusebius sie geschaffen hatte, hat die moderne Geschichtsschreibung Burckhardts Untersuchung als unfair und ungenau kritisiert. Hatte Eusebius Quellen erfunden, wäre er unter keinen Umständen der erste Autor in der Antike gewesen, der sich hätte vorstellen können, was die Gestalt, die er darstellen wollte, bei dieser oder jener Gelegenheit gesagt oder geschrieben haben könnte. Im Gegenteil, die Konventionen spätantiker Rhetorik und Historie verlangten von den Autoren, ihre Quellen auf gerade jene Weise auszuschnücken, die Burckhardt an Eusebius rügte.

Doch seit der Entdeckung der Handschriften, die auf unabhängige Weise die Quellen bestätigen, auf die sich Eusebius stützte, meinen einige Historiker, dass dieser Kirchenvater die hellenistische Praxis wiederbelebt habe, unveränderte und nicht erweiterte Dokumente in die eigenen Texte zu übernehmen. Wer sich dem weiteren historischen Milieu der Zeit Konstantins zuwendet, stößt auf eine Fülle dramatischer Gesellschaftsveränderungen in der spätantiken Welt: besonders auf Veränderungen in der Wirtschaft und in der Organisation des Heereswesens im römischen Reich.

Während der Regierungszeit Konstantins und unmittelbar danach wurde eine schwache Wirtschaft wiederbelebt. Konstantin unterstützte eine standardisierte Goldwährung (den „Solidus“), welche schwankende lokale Währungen ersetzte und das Währungssystem des Reiches stabilisierte. Doch der Wechsel zum „Solidus“ war gegen Ende des 4. Jahrhunderts teilweise auch für die sich weitende Schere zwischen einer reichen Minderheit und den armen Massen der Bevölkerung verantwortlich, was weitere soziale und wirtschaftliche Folgen mit sich brachte, z. B. den Wechsel von einer Wirtschaft, die größtenteils von der Arbeit fremder Sklaven abhing, zu einer Wirtschaft, die sich auf die bäuerliche Bevölkerung des Reiches zu stützen begann.

Im Hinblick auf die Veränderungen im Heereswesen denken Historiker nicht mehr daran, dass Konstantins Unterstützung des Christentums etwas mit einem massiven Eindringen der Christen in das römische Heer zu tun gehabt hätte. Bis spät ins 4. Jahrhundert hinein blieb die Mehrheit der römischen Söldner heidnisch, auch wenn die Beratungen der christlichen Bischöfe auf dem Konzil von Arles (314 n. Chr.) sowohl auf die Präsenz von Christen in der Armee als auch auf die kirchliche Akzeptanz des Kriegsdienstes relativ früh, bald nach Regierungsantritt Kaiser Konstantins hinweisen. Konstantin verordnete Reformen, die zu einer beweglicheren Armee als in den Jahrzehnten zuvor führten. Diese Reformen wirkten sich so aus, dass sie die stehenden Heere an den Grenzen des Reiches schwächten und die wirtschaftliche Abhängigkeit vom „Solidus“ verstärkten, einer transportablen Währung, die den Wohlstand in der spätantiken Welt weiterhin festigte und deren soziale Infrastruktur schwächte.

So kann nicht geleugnet werden, dass die Herrschaft Konstantins dem sozialen und kulturellen Milieu

des spätantiken Christentums eine neue Gestalt verlieh. Zahlreiche Theologen und Historiker haben sogar gemeint, dass seine Herrschaft auch für die dramatischen Veränderungen in der christlichen Theologie und Ekklesiologie des 4. Jahrhunderts direkt verantwortlich gewesen sei. Die theologische Beurteilung dieser nachhaltigen Veränderungen macht das Studium der sogenannten Konstantinischen Wende aus. Die Arbeit an den Quellen, die von dieser Wende berichten, ist bezeichnenderweise stärker mit den ideologisch geprägten Perspektiven der Forscher belastet als die Erforschung der oben angedeuteten Faktoren politischer, wirtschaftlicher und kultureller Veränderung. Das hat viel mit der jeweiligen kirchlichen Zugehörigkeit der Forscher zu tun, die Konstantin und das Erbe seiner Herrschaft untersuchen.

3. Historische und theologische Deutung der Konstantinischen Wende

Keine Untersuchung der Konstantinischen Wende kann an der Untersuchung des niederländischen Theologen Hendrik Berkhof vorbeigehen. In *De kerk en de Keizer* arbeitete er zwei unterschiedliche Einstellungen heraus, wie sie sich zum Verhältnis zwischen der Kirche und dem Römischen Reich während des 4. Jahrhunderts herausgebildet hatten, eine „theokratische“ Haltung im Westen und eine „byzantinistische“ im Osten (Hendrik Berkhof, *De kerk en de Keizer*, 1946). Die theokratische Haltung des Westens sah Berkhof am ehesten in der verbindlichen Antwort des Ambrosius von Mailand an Theodosius I. nach dem Massaker an 7000 Soldaten in Thessalonich unter kaiserlichem Befehl im Jahr 390 n. Chr. veranschaulicht (Ambrosius, Ep. 51). Ambrosius weigerte sich, die Messe in der Gegenwart des Kaisers zu zelebrieren, und forderte stattdessen Zeichen der Buße und Versöhnung von ihm, eine Forderung, der sich der Kaiser nach anfänglichem Zögern schließlich fügte. Berkhof sah darin eine lang währende Spannung zwischen kirchlicher und weltlicher Autorität im Westen, die wohl am besten in dem Kommentar des Papstes Gelasius d. I. zum Ausdruck kam: „Zwei sind es, die diese Welt regieren: die geweihte Hierarchie des Klerus und die Macht des Kaisers“ (Gelasius d. I. an Kaiser Anastasius, in: Oliver O'Donovan (Hg.), *From Irenaeus to Grotius*, 179). Nach Berkhofs Abhandlung war der „byzantinistische“ Osten dabei, die Beziehung zwischen Kirche und Reich viel enger zu gestalten als der Westen, so dass hier die Spannungen, die den theokratischen Westen charakterisierten, kaum zu beobachten sind. Berkhofs Untersuchung wurde für nachfolgende Theologen und Kirchenhistoriker, die sich mit der Konstantinischen Wende beschäftigten, trotz der polemischen Spitzen hinsichtlich der Bedrohung Europas durch das nationalsozialistische Dritte Reich richtungweisend.

Eine besondere Aufmerksamkeit hat George H. Williams 1951 mit zwei Grundannahmen erlangt: „1. Die meisten Christen hatten in der Zeit vor dem Konzil von Nicäa den römischen Staat als Schöpfungsordnung akzeptiert, jedoch nicht als Ordnung der Erlösung. 2. Im 4. Jahrhundert schien der Staat mit einem christlichen Kaiser Bedeutung als Verbündeter der Kirche oder sogar als ein zweites Werkzeug der Erlösung erhalten zu haben, indem er das Christentum förderte, ja, schließlich sogar seine Durchsetzung erzwang“ (George H. Williams, *Christology and Church-State-Relations*, 20, 3, 4). Williams entfaltete diese Grundannahmen in einer komplexen Argumentation über die Beziehung zwischen „Arianismus und Caesaropapismus auf der einen Seite und der Orthodoxie Nicäas und der Wiederentdeckung einer gewissen Unabhängigkeit der Kirche auf der anderen“ (ebd., 10). Diese Auffassung hatte einen breiten Konsens unter Kirchenhistorikern gefunden und führte zu der Beobachtung, dass sich die Arianer im 4. Jahrhundert wiederholt mit den Interessen des Reiches verbunden hatten, teilweise indem sie eine kosmologische Hierarchie propagierten und den Kaiser als einen irdischen Spiegel des göttlichen Christus beschrieben. Im Gegensatz dazu hätten sich die Christen von Nicäa zunehmend von der kaiserlichen Autorität nach 325 n. Chr. distanziert, als sie sich um eine rechthgläubige Christologie bemühten. Insgesamt argumentierte Williams, dass die Kirche ausgerechnet im Zuge des arianischen Streits, besonders die Kirche im Westen, ein Gespür für die Bedeutung der Freiheit als Schutz für die erlösende Wahrheit zurück gewann“ (ebd., 20, 4, 20).

Der mennonitische Theologe John Howard →Yoder nahm Argumente von Berkhof, Williams und vielen anderen auf und meinte, dass sich der Konstantinianismus „auf das Konzept eines Christentums bezieht, das in dem Jahrhundert zwischen dem Edikt von Mailand und der Augustins *Civitas Dei*

Gestalt annahm“ (John Howard Yoder, *The Royal Priesthood*, 153 f.). Yoders vornehmliches Interesse war, weder die aktuellen politischen Maßnahmen zu katalogisieren, die Konstantin in die Wege geleitet hatte, noch die Variante des Christentums zu dokumentieren, zu der Konstantin sich bekehrt hatte. Er wollte vielmehr die Bedeutung der Wende verstehen, die Konstantin für die gesellschaftliche Stellung des Christentums herbeigeführt hatte: „Die Wende ist, was zählt. Dass sie sich ereignet und eine weitreichende Wirkung entfaltet hatte und vieles an der konkreten gesellschaftlichen Wirkung des Christentums änderte, darin stimmen alle Historiker überein“ (ebd., 245). Nach Yoder hatte die Konstantinische Wende weitreichende und erhebliche Folgen für die christliche Ethik und Eschatologie. Vor der Wende, meinte er, glaubten die Christen, dass Gott die Welt regiert, nachdem sich die Wende vollzogen hatte, wurde die Herrschaft Gottes über die Welt in der Person des christlichen Herrschers sichtbar. Vor der Wende hätten die Christen die Kirche als das konkrete, wenn auch im Untergrund lebende Volk Gottes angesehen, das sich zum bedingungslosen Gehorsam in der Nachfolge Christi verpflichtet wusste. War die Wende vollzogen, mit der weitreichenden und unaufrichtigen Bekehrung des Kaisers zum Christentum, mussten die Christen an die Existenz der Kirche als einer sichtbaren und konkreten glauben, sondern jetzt an eine Kirche, die unsichtbar über die ganze Welt verbreitet Kirche war (*ecclesia invisibilis*). Im Zuge der Wende wurde die christliche Ethik eher zu einer Angelegenheit frommer Innerlichkeit und des Gehorsams gegenüber den zeitlichen Gewalten, als dass sie wie früher einen Lebensstil im Sinne Jesu Christi forderte (John Howard Yoder, *Priestly Kingdom*, 136–139). In der Auffassung von Moral, wie sie mit der Konstantinischen Wende einherging, sah Yoder ein neues Anliegen zum Ausdruck gebracht, nämlich eine Ethik universalen Zuschnitts, die nicht nur für überzeugte Christen, sondern für jeden Menschen gelten sollte. So wird im konstantinischen Christentum zwischen Handlungen unterschieden, die über das notwendige Maß hinaus erbracht werden („evangelischen Räte“), oder Vorschriften, die nur von solchen erfüllt werden, die dazu besonders berufen sind, und moralischen Regeln, die grundsätzlich für jeden gelten. Da moralisches Verhalten und Handeln nach der Wende von jedem zu fordern sei, war das eigentliche Kriterium, an dem moralische Vernunft gemessen wurde, nicht mehr der Glaubensgehorsam, sondern die „Effektivität“ moralischen Handelns in der Gesellschaft (ebd., 139 f.). Yoder sah darin einen Rückfall in den Zustand der gefallenen Schöpfung. Die Konstantinische Wende wurde zu einer Grundbefindlichkeit aller mit Staat und Gesellschaft verbundenen Kirchen bis in die Gegenwart hinein und „Konstantinianismus“ zu einem Merkmal der Kirchen, die, gemessen am biblischen Ursprung, keine Kirchen mehr waren.

Diese Beschreibung der Konstantinischen Wende hat Stanley Hauerwas aufgenommen und in aller Deutlichkeit zum Kriterium entwickelt, das vor allem für die Beurteilung der Kirchen in der Gegenwart bedeutsam ist, sofern sie sich die Auffassung von sozialer Ordnung im Liberalismus zu eigen gemacht haben (Stanley Hauerwas, *Remembering as a Moral Task*, 337). Entschieden wandte er sich gegen den Versuch der Christen, wenn schon nicht die Regierung, so doch das Ethos Amerikas zu formen und zu beherrschen (Stanley Hauerwas, *A Christian Critique*, 476). Sowohl Yoder als auch Hauerwas stellten die Historizität der Konstantinischen Wende in den Dienst einer normativen Ekklesiologie, die es in politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen der nordatlantischen Welt zu entwickeln galt.

Noch entschiedener setzte Cornel West in *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism* (2004) den Hinweis auf die Historizität der Konstantinischen Wende ein, um die „tiefe demokratische Tradition in Amerika“ wiederherzustellen. Er prangerte die „schlimmsten Verletzungen der Liebe und Gerechtigkeit durch die Kirche“ an – „von den barbarischen Kreuzzügen gegen Juden und Muslims, zu den Schrecken der Inquisition und der hässlichen Bigotterie im Hinblick auf Frauen, Farbige, Homosexuelle und Lesben“ (Cornel West, *Democracy Matters*, 148 f.). War die Frage der Konstantinischen Wende bei Yoder und Hauerwas auf einen ekklesiologischen Ansatz ausgerichtet, bezog West sie auf die politische Öffentlichkeit und nutzte das prophetische Erbe Jesu Christi, „des großen Opfers des römischen Reiches“, zu Kritik und Widerstand gegen „die imperiale Macht Amerikas“ (ebd., 150 f.). Für diese Theologen waren die konkreten historischen Entwicklungen des Römischen Reiches weniger wichtig als die theologische Redeweise von der Konstantinischen Wende, die ihnen half eine Ekklesiologie zu kritisieren, die angeblich in den Dienst einer konservativen neo-kapitalistischen Politik gestellt worden war.

Die Rede von der Konstantinischen Wende ist neuerdings vor allem auf die Kritik Peter J. Leitharts in

Defending Constantine (2010) gestoßen. Er hat herausgestellt, dass Kaiser Konstantin eine „Atmosphäre“ der Toleranz gegenüber Juden und Heiden geschaffen und die Bekehrung zum Christentum nicht durch Zwang oder Gleichgültigkeit, sondern durch sein Beispiel und seine Fürsorglichkeit herbeigeführt habe (Peter J. Leithart, *Defending Constantine*, 129 ff., 146). Leithart bemühte sich um ein historisch zu verantwortendes Bild von Konstantin und behauptete, dass Konstantins Position sicherlich in sich politisch und theologisch geschlossener gewesen sei, als sie von frühneuzeitlichen Befürwortern religiöser Toleranz gezeichnet wurde. Auch lag ihm viel daran, die Zäsur zwischen der ursprünglich glaubenstreuen Kirche und der sich angeblich dem römischen Staat anbietenden Kirche zu verwischen, um die Theorie vom Verfall der Kirche als theologische Konstruktion zu verwerfen und dem theologischen Argument Yoders jede historische Legitimität abzuspochen. So sehr Leithart kritisierte, dass Yoder das theologische Argument vom Abfall der Kirche historisch zu begründen versuchte, die Geschichte aber von der Theologie her gründlich verzeichnete, war letztlich auch sein eigener Zugang zur Konstantinischen Wende theologisch bzw. ideologisch belastet. Er nutzte ihn, um einen „purified Constantinianism“ für die Politik der Gegenwart zu empfehlen (ebd., 342). So suchte er einen Weg, Frieden unter den Bedingungen christlicher Politik in der Gegenwart zu fördern, und verwarf einen nicht konstantinianischen Pazifismus. Seine Kriterien politischer und theologischer Kohärenz entsprachen den Bedingungen der Moderne, aber nicht den Verhältnissen im 4. Jahrhundert n. Chr. (J. Alexander Sider, *Review*, 586–588).

Einen anderen Zugang zur Konstantinischen Wende suchte Alan Kreider. Er vermied die theologisch oder ekklesiologisch bestimmten Ansätze von Yoder bis Leithart, verzichtete auf den Begriff der „Konstantinischen Wende“ und konzentrierte sich auf die Quellen, die einen Wandel in den Praktiken der Bekehrung im Übergang von der alten Kirche zur mittelalterlichen Christenheit zum Ausdruck brachten (Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom*, 91). Im Grunde ähnelt die Beschreibung, die Kreider von den Grundzügen der christianisierten Gesellschaften gibt, den Merkmalen, die Yoder von den Folgen der Konstantinischen Wende zusammengestellt hatte. Methodisch allerdings unterschieden sich beide grundlegend voneinander. Kreider sucht die Kriterien, die über die Rechtmäßigkeit der Glaubensvorstellungen und der Praxis der Christen entschieden, nicht außerhalb der Gesellschaft, die er beschrieb, und zeigte auf diese Weise, wie das theologische Urteil über die konstantinische Wende korrigiert werden könne: Er wies theologische Urteile nicht per se ab, sondern unterstrich, dass theologische Urteile einfach nur „historische“ Urteile über die Vergangenheit seien und gleichzeitig zeitgenössische Kommentare zur Zukunft des christlichen Glaubens darstellten. Damit versuchte er, die theologisch aufgeladene Interpretation der Konstantinischen Wende zu entspannen. Doch die historische und theologische Kontroverse um die Konstantinische Wende ist, wie die Diskussion in der Oktoberausgabe von *Mennonite Quarterly Review* 2011 zeigt, noch nicht beendet.

Bibliografie (Auswahl)

Lewis Ayres und Gareth Jones (Hg.), *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, London 1998. - Roland H. Bainton, *Christendom: A Short History of Christianity and Its Impact on Western Civilization Bd. 1*, New York 1964. - Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA, 1981. - Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, 2. Aufl., Oxford 2003. - Hendrik Berkhof, *De kerk en de Keizer: een stude over het ontstaan van de Byzantinistische en de theocratische staatsgedachte in de vierde eeuw*, Amsterdam 1946. - Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*. Ithaca, NY, 2000. - Hermann Dörries, *Konstantin der Große*, 2. Aufl., Stuttgart 1967. - Hal A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore, MD, 2000. - Stanley Hauerwas, *A Christian Critique of Christian America*, in: John Berkman und Michael Cartwright (Hg.), *The Hauerwas Reader*, Durham, NC, 2001. - Ders., *Remembering as a Moral Task*, ebd., 2001. - Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom*, Harrisburg, PA, 1999; Eugene, OR, 2006. - Ders. (Hg.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburg 2001. - Peter J. Leithart, *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove, IL, 2010. - Noel Lenski (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006. - Samuel N. C. Lieu und Dominic Montserrat

(Hg.), *Constantine: History, Historiography, and Legend*, London 1998. - *Mennonite Quarterly Review* 85, 4, 2011, 551- 655. - Christine Mühlenkamp, „Nicht wie die Heiden“. Studien zur Grenze zwischen Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit, Münster 2008. - Oliver O'Donovan und Joan Lockwood O'Donovan (Hg.), *From Irenaeus to Grotius: Sourcebook in Christian Political Thought*, Grand Rapids, MI, 1999. - J. Alexander Sider, *To See History Doxologically: History and Holiness in John Howard Yoder's Ecclesiology*, Grand Rapids, MI, 2011. - Ders., Review in: *The Journal of Ecclesiastical History* 63, 2012, 586-588. - Cornel West, *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*, New York 2004. - George H. Williams, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, in: *Church History* 20, 3, 1951. - John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*, Scottdale, PA, 1977. - Ders., *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, IN, 1984. - Ders., *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, hg. von Michael G. Cartwright, Grand Rapids, MI, 1994.

J. Alexander Sider