

Analecta Gregoriana

Die Christologie  
des  
Hilarius von Poitiers

**LUIS F. LADARIA SJ**

**VERLAGSBUCHHANDLUNG DER PÄPSTLICHEN UNIVERSITÄT GREGORIANA**

**ROM 1989**

IMPRIMI POTES

Romae die 7 Maii 1989

R.P. GILLES PELLAND SJ  
*Rector Universitatis*

IMPRIMATUR

Weihbischof GIOVANNI MARRA

Generalvikariat in Rom, 3. Oktober 1989

© 1989 – E.P.U.G. - Rom

*Die vorliegende deutsche Ausgabe (2022) wurde erstellt von:  
Regina Einig (Übersetzung aus dem Spanischen) und  
Georg Thurn (Übersetzung der lateinischen Hilarius-Zitate)*

---

VERLAGSBUCHHANDLUNG DER PÄPSTLICHEN UNIVERSITÄT GREGORIANA  
VERLAGSBUCHHANDLUNG DES PÄPSTLICHEN BIBELINSTITUTS  
Piazza della Pilotta 35 - 00187 Rom, Italien

# INHALTSVERZEICHNIS

|  |            |
|--|------------|
| <u>EINLEITUNG.....</u>   | <u>5</u>   |
| <u>ABKÜRZUNGEN.....</u>  | <u>8</u>   |
| <br>   |            |
| <u>Kap. I    DER SOHN IN DER HEILSÖKONOMIE DES<br/>          ALTEN TESTAMENTS.....</u> | <u>9</u>   |
| 1. Die Schöpfung innerhalb der Heilsordnung .....                                      | 9          |
| 2. Die Theophanien des Alten Testamentes.....  | 18         |
| 3. Das Alte Testament spricht von Christus.....  | 27         |
| 4. Die Präfigurationen Christi im Alten Testament.....                                 | 29         |
| <br>   |            |
| <u>Kap. II   DIE INKARNATION DES WORTES.....</u>                                       | <u>36</u>  |
| 1. Die Inkarnation als Mittelpunkt des Heilsplans des Vaters.....                      | 36         |
| 2. Die Gottheit und Menschheit des Wortes.....   | 40         |
| A. Der Kommentar zum Matthäusevangelium.....   | 40         |
| B. Das Werk <i>de Trinitate</i> .....  | 45         |
| C. Die Psalmentraktate ( <i>Tractatus super Psalmos</i> ).....                         | 58         |
| 3. Die Gottes- und die Knechtsgestalt.....   | 64         |
| 4. Die Irrtümer über die Inkarnation.....  | 72         |
| 5. Die Empfängnis und Geburt Jesu.....   | 73         |
| <br>   |            |
| <u>Kap. III   DIE ANNAHME DER GANZEN MENSCHHEIT.....</u>                               | <u>78</u>  |
| <br>   |            |
| <u>Kap. IV   DIE MYSTERIEN DES ÖFFENTLICHEN LEBENS JESU.....</u>                       | <u>91</u>  |
| 1. Die Taufe und Salbung Jesu.....   | 91         |
| 2. Die Versuchungen Jesu.....  | 101        |
| 3. Die Verklärung.....   | 105        |
| <br>   |            |
| <u>Kap. V    DIE GEGENWART DES REICHS GOTTES IN JESUS.....</u>                         | <u>110</u> |
| 1. Jesus und das Gottesreich im Matthäuskommentar .....                                | 110        |
| 2. Die Wunder Jesu.....  | 113        |
| 3. Das Gottesreich und die Apostel.....  | 120        |
| 4. Jesus und der Vater.....  | 123        |

|  |            |
|--|------------|
| <u>A. Jesus ist die Offenbarung des Vaters und der Weg, um zu ihm<br/>        zu gelangen.....</u> | <u>123</u> |
| <u>B. Der Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater.....</u>   | <u>129</u> |
| <u>C. „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28).....</u>  | <u>130</u> |
| <br>   |            |
| <u>Kap. VI DIE PASSION JESU.....</u>   | <u>135</u> |
| <u>1. Das Leiden Jesu.....</u>   | <u>135</u> |
| <u>A. Der Kommentar zum Matthäusevangelium.....</u>  | <u>135</u> |
| <u>B. Das Werk <i>de Trinitate</i>.....</u>  | <u>137</u> |
| <u>C. Die Psalmentraktate.....</u>   | <u>147</u> |
| <u>2. Die theologische Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu.....</u>                            | <u>153</u> |
| <u>A. Der Matthäuskommentar.....</u>   | <u>153</u> |
| <u>B. Das Werk <i>de Trinitate</i>.....</u>  | <u>157</u> |
| <u>C. Die Psalmentraktate (<i>Tractatus super Psalmos</i>).....</u>                                | <u>164</u> |
| <u>3. Die Höllenfahrt Jesu.....</u>  | <u>176</u> |
| <br>   |            |
| <u>Kap. VII DIE AUFERSTEHUNG DES HERRN.....</u>  | <u>180</u> |
| <u>1. Der Matthäuskommentar.....</u>   | <u>180</u> |
| <u>2. Das Werk <i>de Trinitate</i>.....</u>  | <u>183</u> |
| <u>3. Die Psalmentraktate (<i>Tractatus super Psalmos</i>).....</u>                                | <u>197</u> |
| <br>   |            |
| <u>Kap. VIII DIE PARUSIE DES HERRN UND DIE ENDGÜLTIGE<br/>    VOLLENDUNG.....</u>                  | <u>217</u> |
| <u>1. Der Matthäuskommentar.....</u>   | <u>217</u> |
| <u>2. Das Buch <i>de Trinitate</i>.....</u>  | <u>220</u> |
| <u>3. Die Psalmentraktate.....</u>   | <u>228</u> |
| <br>   |            |
| <u>SCHLUSSBEMERKUNG.....</u>   | <u>237</u> |
| <br>   |            |
| <u>Bibliographie.....</u>  | <u>241</u> |
| <u>Register der Bibelstellen.....</u>  | <u>249</u> |
| <u>Register der Hilariuszitate.....</u>  | <u>259</u> |
| <u>Autorenregister.....</u>  | <u>275</u> |

## EINLEITUNG

Die Christologie des heiligen Hilarius ist bereits unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt worden – entweder auf der Grundlage der klassischen Bilder und Darstellungen der dogmatischen Christologie<sup>1</sup> oder aus einem breiteren Blickwinkel einschließlich der Soteriologie, der Theologie der Herrlichkeit<sup>2</sup>, etc. Insgesamt kann man allerdings sagen, dass die Wissenschaftler den im engeren Sinne trinitarischen Themen – die Wesenseinheit und die Unterscheidung von Vater und Sohn, die Konsubstantialität, etc. – mehr Aufmerksamkeit geschenkt haben als Themen mit Bezug auf das Mysterium des inkarnierten Wortes und dessen Heilswerk für die Menschen. Ein flüchtiger Blick auf die Bibliografie, besonders die Publikationen älteren Datums, bestätigt diese Einschätzung zur Genüge. Daran ist nichts Verwunderliches: Hilarius lebte zur Zeit der arianischen Häresie, der sein Hauptaugenmerk galt. Die Fragen um den nizänischen *homousios* und Kontroversen jedweder Art haben nach dem ersten ökumenischen Konzil nicht nur das Werk des Hilarius, sondern auch sein Leben völlig beansprucht. Der Name Hilarius ist wie der des Athanasius untrennbar mit dem antiarianischen Kampf verbunden. Zu Recht hat man deswegen Trinitätsthemen – insbesondere diejenigen, die die Konsubstantialität und Unterscheidung der Person des Sohnes vom Vater betreffen – als wesentlich für den Platz des Kirchenlehrers von Poitiers in der dogmatischen und theologischen Entwicklung erachtet. Andererseits ist eindeutig, dass viele der in seinem Werk angeschnittenen christologischen Themen dem trinitarischen Dogma entsprechend analysiert werden – insbesondere im Werk *de Trinitate*. Die im engen Sinne christologischen Auseinandersetzungen sollten erst später erscheinen.

Das heißt aber nicht, dass die dogmatische Christologie des Hilarius nicht von Interesse wäre. Auch hier ist es hilfreich, noch einmal die Bibliografie durchzugehen; vornehmlich die zuletzt erschienenen Titel. Außer den in Anmerkung 1 und 2 erwähnten Werken findet man Studien über verschiedene Mysterien des Lebens Christi und über eng mit der Christologie verbundene biblische Themen, die bei Hilarius vorkommen<sup>3</sup>. Dagegen scheint kein besonderes Interesse an einer Untersuchung der klassischen Themen der Inkarnationstheologie bestanden zu haben. Gerade weil die Zeit für Diskussionen über die einschlägigen Themen – speziell die Personseinheit Christi in der Verschiedenheit der Naturen – noch nicht gekommen war, hat Hilarius bei der Behandlung vieler Fragen mehr Spielraum. Nicht, dass die Punkte, die später Gegenstand der Diskussion und sogar lehrmäßig definiert werden, in den Schriften des Hilarius wirklich die Hauptsache darstellen, wenngleich er sie bedenkt. Auf den ersten Blick erscheinen zudem die angebotenen Lösungen nicht immer zufriedenstellend, weil Hilarius unter anderem noch keine präzise Terminologie zur Verfügung steht. Andere Aspekte wie die Kenose, die Verherrlichung oder die Interpretation der Mysterien des Lebens Christi sind fraglos interessanter.

Auf den folgenden Seiten habe ich versucht, die Grundzüge der Christologie des Hilarius in ihrer Gesamtheit zu analysieren. Darüber findet man keine Arbeit in der angegebenen Bibliografie. Die vorhandenen Studien fokussieren entweder konkrete Fragen oder sie beziehen sich exklusiv oder vornehmlich auf ein Werk des Hilarius<sup>4</sup>. Angesichts der Rede von der Christologie im Ganzen erweist sich eine Abgrenzung zu anderen Themen der Theologie aber als unumgänglich. Zunächst möchte ich klarstellen, dass meine Studie einen ganzen Fragenkreis ausklammert, der im weitesten

---

1 Vgl. z.B. BALTZER, *Die Christologie*; FAVRE, *La communication des idiomes*; McMAHON, *De Christo mediatore*.

2 Vgl. z.B. BURNS, *Christology*; FIERRO, *Sobre la gloria*, besonders 121-180; LADARIA, *El Espíritu Santo*, 89-162; ORAZZO, *La salvezza*, 27-139.

3 Vgl. z.B. über die Taufe DOIGNON, *La scène évangélique du baptême*; die Verklärung DRISCOLL, *The Transfiguration*; die Übergabe des Reichs durch Christus an den Vater PELLAND, „*La subiectio*“; *Le thème biblique du Règne*, etc. Wenig beschäftigt hat man sich mit dem Thema der Leidensunfähigkeit Jesu, das wegen der verblüffenden Position des Hilarius in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts viel Beachtung fand.

4 Das ist eindeutig der Fall bei BURNS, *Christology*. Er bezieht sich lediglich auf den Matthäuskommentar.

Sinn unter Christologie fallen könnte, das heißt: Fragen bezüglich der Gottheit des Wortes, seinem Bezug zum Vater, etc.; mit anderen Worten: reine Trinitätsthemen. Neben den Büchern und Artikeln über konkrete Aspekte der Trinitätslehre gibt es ja zumindest einen Versuch, die reinen Trinitätsthemen umfassend anzugehen: das Werk *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers* von P. Smulders, das bereits ein Klassiker ist. Ich beschränke mich deswegen auf den Rahmen des Heilsplans: auf das Mysterium des menschengewordenen Wortes und das Leben des Herrn von der Inkarnation bis zur Auferstehung. Wenn aber diese Mysterien die Achse und den Mittelpunkt des Heilsplans bilden, darf man zwei weitere Aspekte desselben nicht übergehen: zum einen die endgültige Vollendung und die Wiederkunft Christi. Sie stellt zweifellos ein Kernthema der Christologie dar, ohne das die Heilsgeschichte unvollständig bleibt. Der andere Aspekt ist die Verkündigung und die Präfiguration der Inkarnation im Alten Testament. Im hilarianischen Denken dauert die *dispensatio* vom Anfang bis zum Ende der Geschichte. Ihr Bezugspunkt ist vom ersten bis zum letzten Augenblick das Leben Christi. Ist dagegen von der Inkarnation als Achse dieser „*historia salutis*“ die Rede, kommt man nicht umhin, die Heilsgeschichte im Ganzen zu betrachten. Sonst gewinnt man kein umfassendes Bild des Christusgeheimnisses, das, wie man an vielen Stellen des Werks sehen wird, im Wesentlichen ein Heilsgeheimnis ist. Christologie und Soteriologie sind für Hilarius praktisch noch dasselbe. Aufgrund dieser Überlegung ist die vorliegende Arbeit zweitens präzise einzugrenzen: Das Heil, das Christus uns bringt, zeigt sich im Leben der Kirche. Es hat Folgen für den Menschen und sogar für die Welt im Ganzen. Ich habe auf diese Fragen als solche nicht unmittelbar eingehen wollen, obwohl es sich an einem gewissen Punkt nicht umgehen ließ, sie zu erwähnen. Glücklicherweise gibt es auch darüber fundierte Studien<sup>5</sup>. Im Übrigen hätte eine einschlägige Untersuchung dieses Werk übermäßig ausgedehnt.

Ich habe oben die Grundzüge der Christologie des Hilarius und den Versuch erwähnt, letztere insgesamt anzugehen. Das ist eine von unzähligen weiteren Eingrenzungen der vorliegenden Arbeit. Mit Grundzügen meine ich nicht, dass ich mich auf die Synthese des Denkens von Hilarius beschränke. Im Gegenteil: Die Analyse der Grundtexte ist eines der angestrebten Ziele. Es handelt sich eher um eine Themenauswahl innerhalb der Christologie des Hilarius. Es werden weder alle Fragen analysiert noch fällt die Analyse gleichermaßen umfangreich oder ausführlich aus. Da es viele Monografien über konkrete Themen gibt, können manche Punkte zügig behandelt werden. Zugleich werden in manchen Fällen Wiederholungen notwendig. Mit Gesamtstudie ist keine Studiensynthese gemeint, aber auch keine umfassende Untersuchung.

Ich habe versucht, mich auf die Analyse des Denkens von Hilarius zu konzentrieren und überlasse es anderen, die Einflüsse und Inspirationsquellen zu untersuchen. Dessen ungeachtet habe ich in den Anmerkungen versucht, Hilarius im Denken seiner Zeit einzuordnen und insbesondere sein Verhältnis zur lateinischen Tradition vor ihm (und mitunter auch nach ihm) aufzuzeigen. Doch am meisten interessierte mich, die innere Kohärenz des christologischen Denkens von Hilarius hervorzuheben. Hilarius ist ein Theologe mit starker Persönlichkeit und kann deswegen als solcher Gegenstand einer Studie sein, ohne dass sich seine Welt übergehen lässt.

Kontinuität und Weiterentwicklung sind zwei charakteristische Merkmale des Denkens des Kirchenlehrers von Poitiers. Daher habe ich versucht, aufzuzeigen, wie sich sein Denken im Lauf seines Lebens weiterentwickelt hat. In den meisten Kapiteln werden die Fragen in chronologischer Reihenfolge behandelt. Seine Gedanken sollen lediglich im Rahmen der verschiedenen Werke systematisiert werden. Eine abschließende Synthese fällt nicht schwer: Der Leser wird ihre explizite Darlegung an vielen Stellen finden. Ich halte die genetische Methode in diesem Fall für besonders geeignet, da die Werke des Hilarius unterschiedlichen literarischen Gattungen angehören und er die Themen in den verschiedenen Phasen seines bewegten Lebens sehr facettenreich angeht.

---

5 Zur Ekklesiologie vgl. vor allem FIGURA, *Kirchenverständnis*; zu anthropologischen Fragen zählt die Monografie von FIERRO, *Sobre la gloria* bereits zu den Klassikern. Material in Hülle und Fülle, vor allem mit Blick auf das Ende der Zeiten, findet man bei DURST, *Eschatologie*.

Ich kann nicht schließen, ohne zu danken: Pater Gilles Pelland SJ, Rektor der Päpstlichen Universität Gregoriana, für sein Interesse an der Veröffentlichung dieses Bandes sowie Pater Antonio Orbe SJ für seinen Rat und seine Ermutigung während der Abfassung des Werks.

## ABKÜRZUNGEN

|        |  |
|--------|--|
| Aug    | <i>Augustinianum</i> , Rom.  |
| BAC    | <i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , Madrid.  |
| CCL    | <i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout.   |
| CSEL   | <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien.                                    |
| DT     | <i>Divus Thomas</i> , Piacenza.  |
| EE     | <i>Estudios Eclesiásticos</i> , Madrid.  |
| GCS    | <i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig.    |
| Gr     | <i>Gregorianum</i> , Rom.  |
| NRTh   | <i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Louvain.   |
| PG     | <i>Patrologia Graeca</i> , Paris.  |
| PL     | <i>Patrologia Latina</i> , Paris.  |
| RB     | <i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous.  |
| REA    | <i>Revue des études augustiniennes</i> , Paris.  |
| RHE    | <i>Revue d'histoire ecclésiastique</i> , Louvain.  |
| RSLR   | <i>Rivista di Storia e Letteratura Religiosa</i> , Florenz.                                    |
| RSPHTH | <i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , Paris.                              |
| RSR    | <i>Recherches de science religieuse</i> , Paris.   |
| ScCat  | <i>La Scuola Cattolica</i> , Mailand.  |
| SCh    | <i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.  |
| TD     | <i>Textus et Documenta</i> , Romae.  |
| ThQ    | <i>Theologische Quartalsschrift</i> , Stuttgart.   |
| TU     | <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Leipzig-Berlin. |
| VChr   | <i>Vigiliae Christianae</i> , Amsterdam.   |
| VetChr | <i>Vetera Christianorum</i> , Bari.  |
| ZKTh   | <i>Zeitschrift für katholische Theologie</i> , Wien.   |

## Kapitel I

### Der Sohn in der Heilsökonomie des Alten Testaments

Im menschengewordenen, gestorbenen und auferstandenen Christus hat die Heilsökonomie nicht nur ihre ganze Fülle, sondern auch den Schlüssel für ihre Sinnhaftigkeit. Alles, was das Alte Testament berichtet, ist Vorbereitung und auch Präfiguration dessen, was sich in der Inkarnation und der menschlichen Geschichte des Wortes ereignen wird. Daher kann eine Untersuchung der Heilsordnung nicht vollständig sein, wenn man nicht ihren Anfang berücksichtigt. An mehreren Stellen stellt Hilarius die ewige Natur Gottes der Heilsordnung (*dispensatio*) *ad extra* gegenüber. Diese Heilsordnung, die mit der Ankunft Christi in die Welt zu ihrem Höhepunkt gelangt, beginnt Hilarius zufolge in eben dieser Schöpfung selbst.<sup>1</sup> Daher sehen wir uns erst einmal an, inwieweit bereits die Schöpfung auf die Menschwerdung des Sohnes – den Auszug Gottes in die Welt *par excellence* – hin angelegt ist.

#### 1. Die Schöpfung innerhalb der Heilsordnung

Hilarius betrachtet Christus als Schöpfungsmittler und folgt dabei den eindeutigen Aussagen des Neuen Testaments (vgl. Joh 1,3.10; 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2). Man beachte, welche konkreten Merkmale diese Mittlerschaft für ihn hat.

Im Matthäuskommentar wird Jesus bei der Erklärung des *logion* von Mt 11,19 mit der schöpferischen Weisheit gleichgesetzt: *Et iustificata est sapientia a filiis suis*<sup>2</sup>. „Kinder“ der Weisheit sind diejenigen, die bekennen, dass diese ihre Wirkung entfaltet hat, als sie den Gläubigen ihre Gunst erwies und sie den Ungläubigen entzog<sup>3</sup>. Dieser Punkt interessiert uns jetzt aber nicht. Wichtiger ist die Gleichsetzung des Herrn mit der Weisheit selbst. Diese scheint für Hilarius die göttliche Natur selbst zu bedeuten.

*Et iustificata est Sapientia, de se utique locutus est. Est enim ipse Sapientia non ex efficientiis, sed ex natura... Plures enim eludere dictum apostolicum, quo ait Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam (1 Kor 1,24), his modis solent, quod in eo ex uirgine creando efficax Dei sapientia et uirtus exsisterit, ut in natiuitate eius diuinae prudentiae et potestatis opus intelligatur sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae. Quorum ne quid tale intelligi posset, ipsum se Sapientiam nuncupauit eam in se, non quae eius sunt ostendens. Est enim Sapientiae opus, fides, caritas, spes, pudicitia, ieiunium, continentia, humilitas, humanitas; sed haec naturae opera sunt, non ipsa natura et non in his quae fiunt consistit res ipsa quae faciat cur Apostolus Dei uirtutem et Dei sapientiam dixerit, quia ex ea Sapientia quae erat creata Sapientia est? In Mt. 11,9,6-24 (262-264).*

„Doch die Weisheit hat sich als gerecht erwiesen“, hat er gewiss in Bezug auf sich gesagt. Denn er selbst ist die Weisheit, nicht aufgrund von Wirkungen, sondern von Natur aus; [...] Denn mehrere pflegen den Ausspruch des Apostels, worin er Christus *Gottes Kraft und Gottes Weisheit* nennt (1 Kor 1,24), auf folgende Weise zu entleeren, indem sie sagen, in ihm sei bei seiner Erschaffung aus der Jungfrau Gottes Weisheit und Kraft wirksam gewesen, so dass man in seiner Geburt ein Werk der göttlichen Weisheit und Macht erkenne und in ihm eher die Wirkung als die Natur der Weisheit sei. Damit man aber nichts von dem [, was von diesen

1 Vgl. L.F. LADARIA, „*Dispensatio*“ en San Hilario de Poitiers, bes. 431-433.

2 Zitiert in *In Mt. 11,9,1* (262).

3 Vgl. ebd. 3-5.

behauptet wird,] als solches erkenntnismäßig annehmen könnte, hat er sich selbst die Weisheit genannt, indem er auf sie bei sich, nicht auf das, was zu ihr gehört [d. i. ihre Werke], hinwies. Ein Werk der Weisheit ist nämlich der Glaube, die Liebe, die Hoffnung, die Keuschheit, das Fasten, die Enthaltbarkeit, die Demut und die Menschenfreundlichkeit; aber dies sind Werke der Natur, nicht die Natur selbst; und es besteht nicht in dem, was gemacht wird, die Sache selbst, welche macht. Warum sollte ihn der Apostel Gottes Kraft und Gottes Weisheit genannt haben, wenn es so ist, dass aus derjenigen Weisheit, welche war, die Weisheit erschaffen worden ist? *In Mt.* 11, 9, 6-24 (262-264).

Jesus ist also von der Weisheit nicht hervorgebracht worden, sondern die Weisheit selbst. Er ist nicht das Ergebnis ihrer Wirksamkeit, sondern Gottes Kraft und Weisheit selbst<sup>4</sup>. Die Erwähnung der geschaffenen Weisheit am Ende des Textes ist lediglich ein Hinweis auf Spr 8,22<sup>5</sup>. Nur indirekt ist hier die Rede von der schöpferischen Wirksamkeit des Sohnes, insofern sie mit der Weisheit selbst gleichgesetzt wird und nicht bloß eine Wirkung von ihr ist. Zugleich werden die Wirkungen dieser schöpferischen Weisheit erwähnt, die nicht mit der Weisheit selbst gleichzusetzen sind. Diese Wirkungen erinnern auffallend an die Früchte des Geistes in Gal 5,22<sup>6</sup>. Das wirksame Handeln der Weisheit wird hier eher in Beziehung zur Heiligung des Menschen gesetzt und nicht direkt zum Schöpfungswerk.<sup>7</sup>

Doch nicht nur diese indirekte Anspielung auf die schöpferische Weisheit berechtigt uns dazu, von der Mitwirkung des Sohnes bei der Erschaffung der Welt im Kommentar zum ersten Evangelium zu sprechen. Im Kommentar zur Versuchung Jesu wird dieser als „Schöpfer“ aller Dinge vorgestellt<sup>8</sup>. Darin liegt das Paradox der Versuchung: Was Jesus angeboten wird, gehört ihm kraft seines eigenen Schöpfungswerkes. Diese Schöpfungsmacht Jesu findet in den Wundern ihren konkreten und sichtbaren Ausdruck:

Inhonoratur Dominus a suis; quamquam et docendi prudentia et operandi uirtus admirationem commoueret, infidelitas tamen eorum ueritatem iudicii non recepit (cf. Mt 13,54-58). Non enim credunt haec in homine Deum agere<sup>9</sup>; quin etiam patrem ipsius matrem fratresque nuncupant et paternae artis quodam opprobrio lacesunt. Sed plane hic fabri erat filius ferrum igne uincens, omnem saeculi uirtutem iudicio decoquentis massamque formantis in omne opus utilitatis humanae, informem scilicet corporum nostrorum materiam in diuersa membrorum ministeria et ad omnia aeternae uitae opera fingentis. *In Mt.* 14,2,3-13 (10-12).

Der Herr wurde von den Seinigen nicht geehrt. Obgleich sowohl die Weisheit seiner Lehre als auch die Kraft seines Wirkens Bewunderung erregten, so nahm doch ihr Unglaube die Wahrheit des Urteils nicht an (vgl. Mt 13,54-58). Denn sie glaubten nicht, dass Gott dies in dem Menschen wirke; ja sogar seinen Vater, seine Mutter und seine Brüder nannten sie namentlich und neckten ihn gleichsam durch den Vorwurf des väterlichen Handwerkes. Aber dieser war allerdings der Sohn eines Künstlers, der das Eisen durch Feuer besiegt, alle Macht

4 Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen 1 Kor 1,24 und Lk 1,35. Auf letzteren Text scheint er hier indirekt anzuspielen: „ut in eo ex uirgine creando...“. Wir kommen später darauf zurück.

5 Vgl. J. DOIGNON, in SCh 254, S. 265, Anm. 16; wir kommen später in *Trin.* auf dieses Thema zurück.

6 Vgl. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 399-400.

7 Man beachte, dass in *In Mt.* 11,23,12,-14 (292), die Weisheit über Jesus die sieben Gaben von Jes 11,2 ausgeteilt hat. Handelt es sich um den Vater oder um die Gottheit des Sohnes, soweit diese eins mit dem Vater ist? Darin dürfte genau genommen kein großer Unterschied bestehen. Vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 116-124. Hier besteht keinerlei Bezug zur Schöpfung.

8 *In Mt.* 3,5,8-10 (118): „Igitur aduersus Dominum tota iam saeculi potestate pugnatur et creatori suo possessio huius universitatis offertur (cf. Mt 4,8)“.

9 In *In Mt.* verwendeter Ausdruck, um, wie man mit der Zeit sehen wird, auf die Kausalität von Wundern einzugehen.

der Welt durch das Gericht hinschmelzen lässt und die Masse zu jeglichem Werk formt, das für die Menschen von Nutzen ist, das heißt [der Sohn] dessen, der die ungestaltete Materie unserer Leiber zu verschiedenen Diensten der Glieder und zu allen Werken des ewigen Lebens gestaltet. *In Mt.* 14, 2, 3-13 (10-12).

Ganz offensichtlich wird die Schöpfungsmacht des Vaters hervorgehoben, an der Jesus teilhat und die sich in seinen Wundertaten zeigt. Jesus ist nicht nur der Sohn des Handwerkers Josef (es scheint, dass Hilarius sich diesen als Schmied vorstellt) –, der folglich keine Vollmacht besitzt, um Wunder zu wirken –, sondern der Sohn des ewigen Vaters, der die Macht hat, zu erschaffen und zu richten. Das Besondere am schöpferischen Mitwirken Christi neben jenem des Vaters wird nicht näher ausgeführt.

In *de Trinitate* tritt Jesu Handeln bei der Schöpfung klarer zutage. Hier zeigt sich der unmittelbare Einfluss einiger der soeben erwähnten neutestamentlichen Stellen – zunächst aus dem ungefähr zu Beginn des Werks ausführlich zitierten Johannesprolog<sup>10</sup>. Auch jetzt wird Christus – wie zuvor im Matthäuskommentar – schlicht als „Schöpfer“ bezeichnet. „Creatorem enim suum Deum ex Deo discit. Verbum Deum et apud Deum in principio esse audit“. *Trin* I 10,23-25 (10). Der Schöpfer ist nicht der Demiurg, sondern Gott von Gott, das Wort Gottes, das von Anfang an bei Gott ist. Hilarius interpretiert den Johannesprolog im Licht der nizänischen Formel. Doch im Unterschied zu letzterer verwendet er den Titel „Erschaffer“ direkt für das Wort – gerade deshalb, weil dieser Schöpfer aus Gott geboren ist: „(sperasse) in Deo creatore ex Deo nato“. *Trin* I 17,5 (17); „... quia nascebatur creator Deus“. *Trin.* II 20,5-6 (55). In seinem schöpferischen Wirken ist der Sohn Gott wie der Vater: Das ist der einzige Punkt, dessen Verteidigung gegen die Arianer Hilarius interessiert. Der Sohn existierte schon von Anfang an, als das in Gen 1,1<sup>11</sup> berichtete Schöpfungswerk begann. Im *erat* von Joh 1,1 sieht Hilarius einen Ausdruck dafür, dass der Logos keinen zeitlichen Anfang hat und daher göttlichen Wesens ist<sup>12</sup>. Es genügt aber nicht, über die Funktion oder Schöpfermacht des Wortes undifferenziert zu reden. Man muss die Relation beachten, in der das Handeln des Wortes zum Handeln des Vaters steht. Hilarius schneidet dieses Thema – auch vom Johannesprolog ausgehend – in mehreren nicht leicht zu interpretierenden Textabschnitten an<sup>13</sup>:

*Omnia per eum facta sunt* (Io 1,3). Ergo si nihil sine illo est per quem uniuersa coeperunt, et infinitum est per quem quod est omne sit factum... Et cum ab eo omnia, res nulla non ab eo: et idcirco et tempus ab eo est. *Trin.* II 17,5-10 (53-54).

„*Alles ist durch ihn geworden*“ (Joh 1,3). Wenn also nichts ohne jenen existiert, durch den alles seinen Anfang nahm, so ist derjenige auch ein unendliches Wesen, durch den alles, was existiert, geworden ist. [...] Und da alles von ihm stammt, so ist kein Ding nicht von ihm: und darum stammt auch die Zeit von ihm. *Trin.* II 17, 5-10 (53-54).

Alles ist durch das Wort geworden – selbst die Zeit, der es nicht unterworfen ist<sup>14</sup>. Die universale Mittlerschaft ist für Hilarius ein Beweis für die Unendlichkeit des Sohnes. Festzustellen ist, dass die Begriffe *per eum* und *ab eo* in diesem Fragment anscheinend dasselbe bedeuten. Der Mittler wird einfachhin zum Handelnden. Weiter heißt es im uns hier interessierenden Abschnitt des Kommentars:

10 Insbesondere Joh 1,1-14, zitiert in *Trin* I 10,17-22 (9-10).

11 Vgl. *Trin.* II 13,7-18 (50-51).

12 Vgl. *Trin.* II 17,3-5: „Quod erat, non potuit non fuisse: „erat“ enim non habet in tempore non fuisse“. Vgl. auch *Trin.* II 13-16 (50-53). Die rein trinitarischen Fragestellungen werden hier nicht behandelt.

13 Vgl. MEIJERING, *Hilary of Poitiers*, 99-103.

14 Vgl. über die Universalität des Handelns des Wortes, *Trin.* II 18,1-5 (54).

*Et sine eo factum est nihil* (Io 1,3). Reddidisti auctorem, cum socium es professus. Cum enim nihil sine eo, intelligo non solum; quia alius est per quem, alius sine quo; quo utroque discernitur significatio et interuenientis et agentis. *Trin* II 18,6-10 (54).

„Und ohne ihn ist nichts geworden“ (Joh 1,3). Den Schöpfergott hast du [hier] deutlich werden lassen, indem du seinen Mitgott bekannt hast. Da nämlich „nichts ohne ihn“ [geworden ist], so erkenne ich, dass er nicht allein ist; denn einer ist es, durch den [alles geworden ist; *das heißt Gott-Sohn als Schöpfungsmittler*], ein anderer, ohne den [nichts geworden ist; *das heißt Gott-Vater als letztursächlich handelnder Schöpfer*]; durch diese beiden wird unterschieden zwischen der Bezeichnung des Mittlers und derjenigen des Handelnden. *Trin.* II 18,6-10 (54)

Das Handeln des Sohnes in der Schöpfung wird hier in Relation zum Handeln des Vaters gesehen. Auf Letzteren bezieht sich Hilarius zweifelsohne, wenn er von *auctor*<sup>15</sup> spricht. Das „ohne ihn“ schließt für Hilarius die Anspielung auf einen Begleiter ein. Zwei Personen wirken bei der Schöpfung mit. Hilarius sieht das angedeutet im *per quem* und im *sine eo*; eine eigenartige Interpretation des biblischen Textes. Die zwei Formulierungen beziehen sich auf zwei verschiedene Personen, die später als der Vermittelnde und der Handelnde bezeichnet werden. Wer ist der eine? Und wer der andere? Es scheint, als bedeute *per quem* den Vater<sup>16</sup> (eine eigenartige Interpretation von Joh 1,3, die an keiner anderen Stelle des hilarianischen Werks auftaucht), während der Sohn derjenige wäre, ohne den nichts geworden ist. Ohne den literarischen Parallelismus zu beachten, wäre der Vater unmittelbar darauf der „Handelnde“, während der Sohn bei der Schöpfung „mitwirke“. Das geht aus dem folgenden Text hervor. Hilarius sorgt sich darum, dass die Erschaffung aller Dinge durch den Vater die universale Kausalität des Sohnes schmälere.

Est ergo aliquid per alterum factum, quod tamen non sit sine eo factum; et si aliquid per alterum, licet non sine eo, iam non per eum omnia: quia aliud est fecisse, aliud interuenisse facienti. *Trin* II 19,4-7 (55)<sup>17</sup>.

Es ist also etwas durch einen anderen geworden, was jedoch nicht ohne ihn geworden ist; und wenn etwas durch einen anderen [geworden ist], mag es auch nicht ohne ihn [geworden sein], so ist doch nicht alles durch ihn [geworden]. Denn erschaffen zu haben ist das eine, für den Schöpfer Mittler gewesen zu sein ein anderes. *Trin.* II 19, 4-7 (55).

Wie bereits in *Trin* II 17 ist die Kausalität *per quem* auch hier nicht einfach dem Mittler eigen, sondern dem Handelnden. Dort wird sie auf den Sohn angewandt, hier auf den Vater. Um die Schöpfermacht des Sohnes zu zeigen (und die dahinterstehende göttliche Natur, der das eigentliche Interesse des Hilarius gilt), genügt es daher nicht, dass nichts ohne den Sohn geschaffen worden ist, denn das ergibt nur ein sehr unscharfes Bild des „Mitwirkens“. Der paulinische Text Kol 1,16 befreit Hilarius aus der Verlegenheit, in die er sich selbst gebracht hat. Alles ist durch ihn und in ihm geschaffen. Deswegen ist das nicht ohne ihn Geschaffene auch in und durch ihn geschaffen worden<sup>18</sup>. In diesem Zusammenhang kommt der hilarianischen Lesart von Joh 1,3-4 Bedeutung zu: *Quod factum est in eo, uita est*<sup>19</sup>.

15 Vgl. *Trin.* II 1,14 (38) und in diesem Zusammenhang II 19,1 (54): „Sed sollicito de auctore qui unus inginitus est“.

16 Interessanterweise bezieht der heilige Athanasius in *De inc. Verbi*, 2,6 (SCh 199,268) beide Formulierungen auf den Vater.

17 Vgl. *Trin.* II 1-4 (54-55). Ein anderes, auf den Sohn bezogenes Zitat aus Joh 1,3 in *Trin.* II 23,12 (59).

18 Vgl. *Trin.* II 19,9-20,5 (55).

19 Zitiert in *Trin.* I 10,9-10 (10); II 20,2 (55); vgl. A. ORBE, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I 26,3-27,2*: Gr 36 (1955) 410-448.

Das Wort ist schon bei seiner Geburt Leben geworden, das heißt: Es hat seine vollkommene Gottheit erhalten. Der biblische Text wird nicht nur auf das göttliche Handeln *ad extra* angewandt, sondern auch auf die ewige Zeugung. Und diese Zeugung als Gott und als Leben ermöglicht es, aller Schöpfung in ihm neuen Sinn zu geben. Sie kann bedeuten, dass gleich mit der Zeugung des Sohnes das Fundament oder die Voraussetzung der Schöpfung gelegt wird.

In ipso autem creata, quia nascebatur creator Deus. Sed etiam ex hoc sine eo nihil factum est quod in eo factum est, quia nascens Deus uita erat; et qui uita erat non postea quam est natus effectus est uita: non enim in eo aliud est quod natum est et aliud est quod natus accepit. *Trin.* II 20,5-9 (55)<sup>20</sup>.

In ihm selbst aber [ist alles] erschaffen, weil er als Schöpfergott geboren wurde. Aber auch aus dem Grunde ist nichts ohne ihn geworden, was in ihm geworden ist, weil Gott [schon] bei seiner Geburt das Leben war und er, der das Leben war, nicht erst nach seiner Geburt das Leben geworden ist; denn in ihm ist nicht eines dasjenige, als was er geboren wurde, und ein anderes dasjenige, was er durch seine Geburt angenommen hat. *Trin.* II 20,5-9 (55).

Alles ist nach Kol 1,16 im Sohn geschaffen. An anderer Stelle bedeutet das, dass er selbst die Schöpfung von Beginn an zur Vollendung geführt hat – sowohl die sichtbare wie die unsichtbare Welt (ohne dass der Vater im Kontext als Schöpfer erwähnt wird):

Et laudant (archangeli et dominatus...) quia ipse inuisibilis Dei imago (cf. Col 1,15) omnes in se creauerit, saecula fecerit, caelum firmauerit, astra distrinxerit, terram fundauerit, abyssos demerserit (cf. Prv 8,23-29) ipse deinceps homo natus sit, mortem uicerit... *Trin.* III 7,11-15 (78)<sup>21</sup>.

Und sie [sc. die Erzengel, Herrschaften, Fürsten und Gewalten] loben ihn darum, weil er selbst als das Bild des unsichtbaren Gottes (vgl. Kol 1,15) alle Dinge in sich geschaffen, die Zeitalter heraufgeführt, den Himmel als Feste angelegt, die Gestirne verteilt, die Erde gegründet und die Tiefen hinabgesenkt hat (vgl. Spr 8,23-29), [weil] er hernach als Mensch geboren worden ist, den Tod besiegt hat [...]. *Trin.* III 7,11-15 (78).

Auch 1 Kor 8,6 dient Hilarius als Grundlage für viele Aussagen über die Mittlerschaft Christi in der Schöpfung<sup>22</sup>. Diese paulinische Stelle wird im Einzelnen in Buch IV und Buch V von *de Trinitate* zum Interpretationsschlüssel für die Schöpfungsberichte von Gen 1. Ausgehend von 1 Kor 8,6 kann

20 Vgl. die Fortsetzung des Textes, 10-12 (56) zur trinitarischen Frage, die hier nicht behandelt wird; vgl. MEIJERING, *Hilary of Poitiers*, 101-103. In *Trin.* II 24,9-12 (60) heißt es: „Ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit conderentur, ita rursum in omnes per id quod eius est inuisibile referretur“. GIAMBERARDINI, *De praedestinatione*, 291, sieht in diesem Text einen Beweis dafür, dass im Wort alles geschaffen ist, was Fleisch werden soll. Ordnet man eher die Menschwerdung und ihre universalen Auswirkungen in den Kontext ein, gibt er das anscheinend nicht her. Wir kommen in Kapitel 3 auf den Text zurück. Auf derselben Linie möchte ANYANWU, *Christological Anthropology*, 170-171, einen Bezug zum „incarnatus“ in *Tr. Ps.* 91,8 (351,20-352,2) sehen. Ich persönlich kann mich zwar mit diesem Gedanken anfreunden, erkenne ihn aber nicht deutlich in Hilarius' Texten; vgl. den in Anm. 33 zitierten Text. Vgl. auch TERTULLIAN, *Monog.* V 2-3 (CCL 2.1234); CANTALAMESSA, *Cristologia*, 67-69.

21 *Frag. hist.* B II 11,2-3 (CSEL 56,152,20-27), zitiert in Anm. 33.

22 Der Abschnitt ist von II 1,14-20 (38) an wichtig, ein grundlegender trinitarischer Text, der hier nicht analysiert wird, vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 282-283; *El Espíritu Santo* (1983), 244; J. MOINGT, *La théologie trinitaire de saint Hilaire*, in *Hilaire et son temps*, 171-173. Verweis auf 1 Kor 8,6 auch in *Trin.* II 29,24 (65). Ferner vage Anspielungen auf die universale Mittlerschaft Christi in den ersten drei Büchern über die Trinität in *Trin.* II 22,26-27 (58); 25, 5-6 (61); III 3,2-3 (74); 7,6 (78); 13,30 (85); 22,14 (94); insbesondere bei der Erschaffung des Menschen, II 25,13-14 (61); III 23,25-26 (96). Zum Hintergrund des Gebrauchs von 1 Kor 8,6, vgl. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 254.

Hilarius das Handeln des Vaters und des Sohnes bei der Erschaffung der Welt voneinander unterscheiden.

Nouit enim (ecclesia) unum Deum *ex quo omnia*, nouit et unum Dominum nostrum Iesum Christum *per quem omnia* (I Cor 8,6), unum ex quo et unum per quem, ab uno uniuersorum originem, per unum cunctorum creationem. In uno ex quo auctoritatem innascibilitatis intellegit, in uno per quem potestatem nihil differentem ab auctore ueneratur: cum ex quo et per quem ad id quod creatur in his quae creata sunt communis auctoritas sit. *Trin.* IV 6,4-11 (105)<sup>23</sup>.

Denn sie [sc. die Kirche] kennt [nur] den einen Gott, *aus dem alles* [sein Dasein hat]; sie kennt auch [nur] unseren einen Herrn Jesus Christus, *durch den alles* [erschaffen ist] (1 Kor 8,6); einen, aus dem [alles ist], und einen, durch den [alles ist]; [sie kennt] den Ursprung des Alls von nur einem und die Erschaffung aller Dinge durch nur einen. In dem einen, aus dem [alles sein Dasein hat], erkennt sie die Bedeutung des Ungezeugtseins; in dem einen, durch den [alles erschaffen ist], verehrt sie die Macht, die sich mitnichten von derjenigen des Urhebers unterscheidet, eignet doch demjenigen, aus dem [alles ist], und demjenigen, durch den [alles ist], im Hinblick auf das, was erschaffen wird, eine gemeinsame Machtvollkommenheit in dem, was erschaffen wurde. *Trin.* IV 6, 4-11 (105).

Die Einheit von Vater und Sohn in der göttlichen Natur findet ihren Ausdruck in dem einen Prinzip der Geschöpfe, der einen *auctoritas*. Vorrangiges Ziel von Hilarius ist es, das *homousious* zu verteidigen. Doch in dieser Einheit unterscheiden sich der Gott *ex quo* – der Vater – und der Gott *per quem* – der Sohn. Vom Vater stammt der Ursprung aller Geschöpfe, vom Sohn „die Erschaffung“. Sie ist im Licht des Folgenden zu verstehen: als direkte und unmittelbare Umsetzung der Pläne des Vaters, aus dem alles hervorgeht. Hilarius zufolge hat schon Mose diesen Unterschied gekannt, wenn er in Gen 1,6-7 sagt, dass Gott „sprach“ und „machte“. Subjekt des ersten Verbs ist der Vater, Subjekt des zweiten Verbs der Sohn.

Habes ergo Deum ex quo, habes Deum per quem. Aut si id negabis, necesse est id quod factum est per quem factum sit doceas; aut certe naturam ipsam creandorum Deo oboedientem esse demonstres, quae ad id quod dictum est *Fiat firmamentum* se ipsa Dei uerbo iussa firmauerit. Sed haec diuinae scripturae ratio non recipit... Quod ergo dictum est *Fiat firmamentum*, in eo quod Pater sit locutus ostenditur. Quod autem adicitur, *Et factum est sic* et quod fecisse Deus dicitur, in eo persona efficientis est intelligenda quia faciat... Dicit ergo fieri Deus *ex quo omnia* sunt, et facit Deus *per quem omnia*, eodem parique nomine et in dicentis significatione et in efficientis operatione confesso. *Trin.* IV 16,8-32 (117-118)<sup>24</sup>.

Da hast du also [einerseits] den Gott, aus dem [alles seinen Ursprung hat], und du hast [andererseits] den Gott, durch den [alles geschaffen ist]. Wenn du das leugnest, dann musst du uns entweder darüber belehren, durch wen das geworden ist, was geworden ist, oder zumindest aufzeigen, dass gerade die Natur der zu erschaffenden Dinge Gott gegenüber gehorsam ist, da sie nach dem Geheiß durch Gottes Wort sich auf seinen Ausspruch hin „Es werde das Feste“ gefestigt hat. Doch dies [sc. eine solche Auslegung] lässt der Sinn der Heiligen Schrift nicht zu. [...] Wenn also gesagt wurde „Es werde das Feste“, so zeigt sich darin, dass dies der Vater gesprochen hat. Wenn aber hinzugefügt wird „Und so geschah es“ und von Gottes Tun die Rede ist, so ist darin die Person des Bewirkenden zu erkennen, der es umsetzt. [...] Es ordnet also Gott, aus dem alles sein Dasein hat, das Werden an, und

23 Vgl. auch *Ad Const.* II 11 (CSEL 65, 204,22-205,1) .

24 Vgl. TERTULLIAN, *Prax.*, XII 4-XIII 1 (CCL 2, 1173-1174); XIX 1-5 (1184-1185); ATHANASIUS, *Contra Ar.* II 31 (PG 26, 213 AB).

[derjenige] Gott, durch den alles [da ist], führt es aus, wobei derselbe und gleiche Name [sc. Gott] sowohl zur Bezeichnung dessen, der spricht, als auch bei der Betätigung dessen, der es bewirkt, bekannt wird. *Trin.* IV 16,8-32 (117-118).

Die Aufgaben von Vater und Sohn bei der Schöpfung erweisen sich als vollkommen unterschiedlich. Der Vater ordnet an, der Sohn führt es aus. So ist der Vater derjenige, aus dem alles hervorgeht und der Sohn derjenige, durch den alles geschaffen wurde. Diese Unterscheidung ist auch an anderen Stellen beibehalten, die zugleich die universale Mittlerschaft Christi herausstellen<sup>25</sup>.

Hilarius verwendet einen weiteren Text, um die schöpferische Mittlerschaft des Sohnes zu behandeln: den Weisheitshymnus von Spr 8,22-31. Der Überlieferung gemäß wird die Weisheit mit Christus gleichgesetzt. 1 Kor 8,6 führt erneut das Interpretationsschema des alttestamentlichen Textes an, um daraus das unterschiedliche Handeln von Vater und Sohn im Schöpfungswerk abzuleiten<sup>26</sup>. Die Macht des Sohnes zur Ausführung des vom Vater Gebotenen zeigt seine Gottheit, die Wahrheit seiner göttlichen Natur<sup>27</sup>.

Hilarius unterstreicht das Mitwirken des Sohnes nicht nur bei der Erschaffung der Welt im Allgemeinen, sondern auch bei der des Menschen im Besonderen. Der Satz aus dem Buch Genesis: *Lasset uns den Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei* (Gen 1,26) ist nicht als Aussage eines einsamen Gottes zu verstehen, denn er setzt einen Gesprächspartner voraus. Andererseits kann sich dieser Gesprächspartner nicht dem Wesen nach vom Sprecher unterscheiden, weil in diesem Fall das *unser* keinen Sinn ergäbe: Es wäre absurd, dass der Mensch zugleich Abbild zweier Personen wäre, die nicht dieselbe Natur haben. Diese Worte spricht der Vater zum Sohn. Folglich ist der Sohn Gott und mit dem Vater ein einziger Gott<sup>28</sup>. Das Handeln des Sohnes bei der Erschaffung des Menschen besteht gemäß dem bereits bekannten Schema auch darin, auszuführen, was der Vater befiehlt:

Namque per id quod dictum est *faciamus hominem* ex eo origo est ex quo coepit et sermo; in eo uero quod Deus *ad imaginem Dei* fecit significatur etiam is per quem consummatur operatio. *Trin.* IV 20,7-10 (123).

---

25 Vgl. unter anderem *Trin.* V 4,4-5 (154); nach Kol 1,16; 5,1-35 (154-156); VI 9,16-18 (204); VII 7,16-18 (267), der Sohn ist „saeculi creatorem“; VIII 40,5-11 (353); IX 59,5-6 (437); erneut bei Kol 1,16; X 41,8 (494), Jesus - Schöpfer der Engel; XII 3-5 (580-583); bes. 4,13 und 5,1.6 (582), der Sohn erneut als Schöpfer; XII 56,18-21 (626), erneutes Zitat aus Kol 1,16. Über die schöpferische Mittlerschaft Christi, vgl. ATHANASIUS, *Contra Ar.* I 17-20 (PG 26,47-53).

26 *Trin.* IV 21,8-12 (123): „Adest ergo Deo genita ante saecula sapientia. Neque solum adest, sed etiam componit. Est ergo componens apud ipsum (vgl. Spr 8,30 LXX). Intellige compositionis officium, Pater enim in eo quod loquitur efficit, Filius in eo quod operatur quae fieri sunt dicta componit“; vgl. über die Weisheit, unter anderem *Trin.* II 4,12 (40); 10,6 (47); VII 11,3.19 (270); VIII 6,1 (319); 11,12 (322); IX 12,15-18 (383-384); XII 20,10 (593); 34-49 (604-620). *Trin.* IV 21,27-29 (124): „Non ergo in fabricatione mundi solitarius Pater sibi loquitur, sapientia sua secum et cooperante et consummata cooperatione gaudente“; über den einsamen Gott vgl. ZANI, *Cristologia*, 62ff; TERTULLIAN, *Prax.* V 2 (CCL 2,1163); vgl. auch *Trin.* I 35,4-17 (34-35); XII 39-40 (608-612).

27 Vgl. *Trin.* V 5,10-35 (155-156); vgl. McMAHON, *De Christo mediatore*, 19.

28 Vgl. *Trin.* IV 17-20 (119-123); V 7-9 (157-159); *In Const.* 20,5-13 (Sch 334, 206); 21, 20-23 (210); vgl. *Syn.* 38 (509B-510B); 49 (517A). Diese hilarianische Interpretation des *faciamus* steht in einer langen Tradition; sie findet sich bereits im *Barnabasbrief* 5,5 (Sch 172, 108); bei THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, *Ad. Aut.* II 18 (Sch 20, 144-146); JUSTINUS, *Dial.* 62,2-4 (Otto II,216-218); IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 20,1 (Sch 100, 626); 38,3 (954), für den sich die Worte an den Logos und an die Sophia richten; TERTULLIAN, *Prax.* XII 1 (CCL 2, 1172); NOVATIAN, *Trin.* XVII 5-6 (CCL 4, 42-43); XXVI 3 (62).

Denn auf Grund dieses Ausspruches „*Lasset uns den Menschen machen*“ liegt dessen Ursprung in demjenigen, von dem auch dieses Wort seinen Anfang nahm; damit aber, dass Gott „*nach dem Bilde Gottes*“ erschaffen hat, wird auch derjenige bezeichnet, durch den die Tätigkeit vollzogen wird. Trin. IV 20, 7-10 (123).

Auf derselben Linie liegen zahlreiche Aussagen in den Psalmentraktaten, mit denen die göttliche Natur des Sohnes verteidigt wird. Sie bieten nichts Neues in Bezug auf das, was wir in *de Trinitate* gesehen haben. Es handelt sich im Allgemeinen um beiläufige Aussagen, die keinen Anlass für große systematische Entwürfe bieten; sie beruhen auf denselben biblischen Texten wie die zuvor erwähnten, jedoch mit einer Neuerung<sup>29</sup>: Ein Abschnitt fasst die hilarianische Lehre über diesen Punkt synthetisch zusammen:

Dei iussu facta esse omnia, non per se extitisse, tamquam ipsa illa materia oboedientiae uitalis existeret, cum esse ac subsistere iuberetur; sed omnia ex mandato creata esse, et dictum fuisse ab eo, qui dicebat, ut fierent. ita enim Genesis est locuta: *et dixit deus... et fecit deus* (Gn 1,6f). et nunc propheta ait: *dixit, et facta sunt* (Ps 148,5). non enim sibi praecepit, ut fierent, sed sunt facta cum dixit. Facta autem sunt per eum, de quo euangelista testatus est: *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Io 1,3) et apostolus ait: *qui est imago Dei inuisibilis...* (Col 1,15-16). et Sapientia ita de se locuta est: *ego eram apud illum...* (Prv 8,30). cessat itaque ambiguitas intellegentiae et noui et ueteris testamenti auctoritate conuicta, patri filium ante saecula manentem in creandi mundi exordio adtissime. *Tr. Ps. 148,4* (861,14-862,4)<sup>30</sup>.

[In diesem Ausspruch wird auch gelehrt,] dass auf Gottes Geheiß hin alles geworden und nicht von sich aus entstanden sei, so als ob jene Materie selbst kraft des Gehorsams als solche entstände, weil sie zu sein und zu bestehen den Befehl erhielt; dass aber alle Dinge aufgrund eines Gebotes erschaffen worden seien und dass von demjenigen, der da redete, gesagt worden sei, dass sie werden sollten. So nämlich drückte sich die Genesis aus: „*Und Gott sagte, ... und Gott machte*“ (Gen 1,6f). Und jetzt sagt der Prophet [David]: „*Er sprach, und es ist geworden*“ (Ps 148,5). Denn er befahl nicht sich, dass sie [sc. alle Dinge] werden sollten, sondern sie sind dadurch geworden, dass er sprach. Sie sind aber durch denjenigen geworden, von dem der Evangelist bezeugt hat: „*Alles ist durch ihn selbst geworden, und ohne ihn selbst ist nichts geworden*“ (Joh 1,3) und von dem der Apostel sagt: „*Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes [...]*“ (Kol 1,15-16). Und die Weisheit hat folgendermaßen von sich gesprochen: „*Ich war bei jenem [...]*“ (Spr 8,30). Darum hört der Zweifel über das

29 Vgl. unter anderem mit Bezug auf Kol 1,15-18, *Tr. Ps.* 1,13 (21,21-24); 2,14 (47,4-13); 67,2 (277,7-13); 91,4 (348,18-19); 91,8 (351,14-17). Verweise auf Spr 8,22-31 finden sich in 1,13 (21,21-24); 1,14 (29,7-9); 91,8 (351,20-352,2); 118, Nun 10 (480,16-18); 135,13 (721,11-15). Bei anderen Stellen beruhen die Identifikation Christi mit der Weisheit und seine Schöpfermacht unmittelbar auf 1 Kor 1,24: 65,10 (231,14-20); 118, Kaf 10 (456,18,10); Tet 9 (438,23-24); 137,15 (743,8). 1 Kor 8,6 in 118, Lamed 12 (464,9-10); 131,12 (671,23-24); 134,8 (698,29-699,2). Auf die Erschaffung des Menschen nach Gen 1,26f wird in 118, Jod 8 (443,22-23) angespielt; auf Joh 1,3 in 143,7 (817,19). Vgl. auch 123,9 (596,2-3); 138,1 (745,6). Über die Mittlerschaft Christi in der Schöpfung vgl. McMAHON, *De Christo mediatore*, 16-26. Besonders interessant ist 143,14 (822,12-14), wo Jesus Hand Gottes genannt wird, weil durch ihn alles geschaffen wurde. Der Gedanke findet sich auch bei Athanasius, *Contra Ar.* II 21 (PG 26, 212C); II 71 (297BC). Andere hilarianische Erwähnungen der Hände Gottes haben keine trinitarische Bedeutung; vgl. *Tr. Ps.* 118, Jod 3-5 (440,23-442,10), wo lediglich von der größeren Würde des Menschen die Rede ist. Schwer zu sagen, ob die bekannte Theologie des Irenäus nachklingt; vgl. *Adv. Haer.* IV 20,1,16-19 (Sch 100,626); V 6,1 (Sch 153,72); 28,4 (360); vgl. J. MAMBRINO, *Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*: NRTh 79 (1957) 355-370; A. ORBE, *Teología de San Ireneo* I,270-271; *Antropología de San Ireneo*, 42-47; *Introducción a la teología* I, 230-238.

30 Vgl. *Myst.* II 13-14 (158-160). Der Heilige Geist wird bei Hilarius im Schöpfungswerk nicht erwähnt; vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 45-46; ZANI, *Cristologia*; 176; ORBE, *La unción del Verbo*.

Verständnis auf, wurde er doch durch die Autorität sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments besiegt, [wenn diese bekräftigen], dass der Sohn, der vor den Zeiten beim Vater weilte, im Anbeginn der Erschaffung der Welt dem Vater zur Seite gestanden habe. *Tr. Ps.* 148, 4 (861, 14 - 862, 4).

Die schöpferische Mitterschaft ist nichts anderes als der Beginn der universalen Mitterschaft Christi beim Erlösungswerk. Die Schöpfung wird so zum ersten Akt der Heilsgeschichte, die in der Inkarnation gipfeln soll. Auf diese Weise bleibt das Schöpfungswerk in einer inneren Beziehung mit der Erlösung, die Christus uns bringt. So formuliert Hilarius am Ende des vierten Buchs von *de Trinitate*:

*Unus est enim mediator Dei et hominum* (I Tim 2,5), Deus et homo, et in legis latione et in corporis adsumptione mediator... Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra, per quem tempora et saecula facta sunt. Totum enim quidquid est ex eius operatione subsistit.

Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Istrahel, manens in profetis, per uirginem natus ex Spiritu, aduersantes nobis inimicasque uirtutes ligno passionis adfigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectione confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens. *Trin.* IV 42,22-34 (148)<sup>31</sup>.

Denn es gibt nur *einen Mittler zwischen Gott und den Menschen* (1 Tim 2,5), [er ist] Gott und Mensch und sowohl bei der Gesetzgebung als auch bei der Annahme des Leibes Mittler. [...] Denn als einziger ist dieser als Gott aus Gott geboren worden, durch den alles im Himmel und auf Erden erschaffen ist, durch den die Zeiten und Zeitalter geworden sind. Denn alles, was ist, hat auf Grund seines [sc. des Sohnes Gottes] Wirkens seinen Bestand.

Dieser eine also ist es, der Abraham gegenüber seine Anweisung trifft, zu Moses spricht, gegenüber Israel bezeugt, in den Propheten wohnt, durch die Jungfrau aus dem [Hl.] Geist geboren wurde, die uns widrigen und feindlichen Kräfte ans Holz des Leidens heftet, den Tod in der Unterwelt vernichtet, den Glauben an unsere Hoffnung durch seine Auferstehung bekräftigt, die Vergänglichkeit des menschlichen Fleisches durch die Herrlichkeit seines Leibes gänzlich beseitigt. *Trin.* IV 42, 22-34 (148).

Hilarius gibt uns an dieser Stelle eine Synthese der ganz von Jesus geprägten Heilsgeschichte. Er ist aufgrund seiner Eigenschaft als Gottmensch der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Was in der Schöpfung neu beginnt, soll im Lauf der Zeiten weitergehen. Diese Geschichte müssen wir im Laufe unserer Untersuchung weiter verfolgen. In den Psalmentraktaten wird diese Linie ausgezogen: Derjenige, der die Welt und den Menschen erschaffen hat, ist derselbe, der von den Sünden rein gewaschen und uns die Glorie der Unsterblichkeit geschenkt hat<sup>32</sup>. Insbesondere zeigt Hilarius im Sinne von Kol 1,15.18 einen strikten Parallelismus auf zwischen der Erstgeburt der Schöpfung und der der Entschlafenen. Die Bedeutung der ersten dieser Erstgeburten ist nicht ganz klar<sup>33</sup>. Vom Wirken des Sohnes in der Schöpfung ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

31 Vgl. *Trin* IV 16,28-30 (118); VII 6,23-28 (266), der Text ist dem zuvor zitierten ähnlich, kommt aber von den Arianern; und vor allem *Tr. Ps.* 63,10 (231,14-21); ebenfalls wichtig *Trin.* XI 10,9-10 (568): „secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Deique mediator“. Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 15,3 (Sch 211,284); TERTULLIAN, *Marc.* II 27,3 (CCL 1, 506); PHOEBADIUS VON AGEN, *De fide ort.* VI (PL 20 42D-43D); ANYANWU, *Christological Anthropology*, 42-47.

32 *Tr. Ps.* 65,10 (231, 14-20): „...ipsum esse Verbum (vgl. Joh 1,1), uirtutem, sapientiam Dei (vgl. 1 Kor 1,24); hunc mundi opificem fuisse, hunc et hominem conditorem; hunc prima mundi crimina in diluio abluisse... hunc in corpore resurgentem caducae carni claritatem spiritualis gloriae intulisse“; 138,26 (761,28): „dum (Christus) eum, quem ad imaginem suam fecerat, redimit“.

33 In *Frag.* B II 11 (CSEL 65,152,20-27) wird die Bedeutung jedoch klar: „Idcirco 'primogenitus omnis

Jedenfalls ist die Relation zwischen Schöpfung und Auferstehung, Beginn und Vollendung von Gottes Werk durch Christus offensichtlich:

Est enim primogenitus ex mortuis, qui erat primogenitus creaturae (cf. Kol 1,15.18): idcirco primogenitus ex mortuis, ut maneret primogenitus creaturae. idem est enim primogenitus ex mortuis qui erat primogenitus creaturae. *Tr. Ps. 2,28 (58,25-59,3)*<sup>34</sup>.

Denn Erstgeborener aus den Toten ist derjenige, der Erstgeborener der Schöpfung war (vgl. Kol 1,15.18); deshalb ist er der Erstgeborene aus den Toten, damit er der Erstgeborene der Schöpfung bleibe. Denn derselbe ist der Erstgeborene aus den Toten, welcher der Erstgeborene der Schöpfung war. *Tr. Ps. 2, 28 (58, 25 – 59, 3)*.

Im Folgenden sollen wir sehen, wie die Mittlerschaft Christi, die in der Inkarnation ihren Gipfel erreichen wird, in alttestamentlicher Zeit weiter gewirkt hat.

## 2. Die Theophanien des Alten Testaments

Alle Kundgebungen Gottes im Alten Testament sind Hilarius zufolge Kundgebungen des Sohnes<sup>35</sup>. Vom ersten Augenblick seines literarischen Schaffens an knüpft Hilarius an die Traditionslinie vor ihm an. Die von den Ureltern im Paradies vernommene Stimme Gottes (vgl. Gen 3,7) ist bereits die Stimme des Sohnes: Adam und Eva verstecken sich vor der Ankunft – *aduentus* – des Herrn<sup>36</sup>. Dieser Begriff spielt eine eigene Rolle, denn er bezeichnet die Menschwerdung Christi und seine glorreiche Wiederkehr am Ende der Zeiten<sup>37</sup>.

Es handelt sich infolgedessen in gewisser Weise um eine Vorwegnahme des Kommens Jesu. Dasselbe Wort wird in Bezug auf die Theophanie von Ex 19,16-21 verwendet:

Ipse (Dominus) enim sacrificantem diis alienis populum Iudaicum maiestatis sua aduentu et toto praesentis potestatis terrore corripuit. *In Mt. 18,7,6-8 (82)*<sup>38</sup>.

---

creaturae' quia in eodem iam a principio omnium, quae effecturus erat, omnia generationum initia constiterunt. atque non in ordine creaturarum, quae in ordine constitutae sunt, primus in numero est, sed ipse 'imago dei inuisibilis' (Kol 1,15), manens per uirtutem efficiendi semper in ipso, se primogenitum habuerit eorum, quae per ipsum in caelo et in terra uisibilia et inuisibilia crearentur extantia“. TERTULLIAN, *Prax.* VII 1 (CCL 2,1165): „... factus est primogenitus ut ante omnia genitus et unigenitus, ut solus ex Deo genitus“; mit Bezug auf Spr 8,22.27.

34 Vgl. *Myst.* I 6 (86); *Trin.* VIII 50-51 (362-364); *Contra Aux.* 6 (PL 10,612), auch die Engel sind von Christus geschaffen worden; vgl. SIMONETTI, *Kol 1,15a*, 181; interessantes Verzeichnis der Erstgeburten bei HIPPOLYT, *In Dan.* IV 11,5 (Sch 14,284); ZANI, *Cristologia*, 151.

35 Vgl. die Ausführungen in *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, 170, Anm. 34. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 4-6; 506-511; über die frühere Tradition und die spätere Entwicklung in der Sache. Vgl. darüber hinaus im einzelnen THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, *Aut.* II 22 (Sch 20, 154); IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 5,2 (Sch 100, 425-430); 20,7 (646); 20,11 (660); TERTULLIAN, *Praesc.* XIII 2-3 (CCL 1,197); *Marc.* III 6,7; 7,1 (515-516); *Prax.* XIV (CCL 2,1176-1178); XVI 4 (1181); NOVATIAN, *Trin.* IX 1-9 (CCL 4, 25-26); XVIII 7-XIX 1 (44-50); mit Beispielen, die Hilarius wiederholt; ATHANASIUS, *Contra Ar.* 1 29 (PG 26, 92C); III 8 (337AC); III 16 (356C-357A); GAIUS MARIUS VICTORINUS, *Adv. Ar.* IV 32 (Sch 68,596), GREGOR VON ELVIRA, *De fide*, 80-87 (CCL 69, 242-244).

36 *In Mt.* 21,9,7-10 (134): „Et quidem iam in exordio Genesis in huius rei formam pudorem suum Adam atque Eua huius arboris foliis texerunt (die Stelle bezieht sich auf den Feigenbaum von Mt 21,20, in dem Hilarius die unfruchtbare Synagoge sieht), cum se ipsos ad aduentum Domini uocantis occulerent“. Vgl. auch 19,2,5-11 (88) und 26,2,9-11 (194).

37 Vgl. DURST, *Eschatologie*, 224f., Liste der einschlägigen Begriffsverwendung bei Hilarius.

38 Vgl. ebd. 9-17, mit zwei weiteren Verwendungen des Wortes *aduentus*.

Das jüdische Volk, das fremden Göttern opferte [Ex 20,18f], wies er selbst [sc. der Herr] nämlich durch die Ankunft seiner Herrlichkeit und durch den ganzen Schrecken seiner gegenwärtigen Macht zurecht. *In Mt.* 18, 7, 6-8 (82).

Die Interpretation des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (vgl. Mt 20,1-7) bietet erneut Gelegenheit, Jesu Wirken in der gesamten Geschichte Israels zu betrachten: Er sendet die Propheten und ist in den großen Gestalten gegenwärtig – bei allen mit jedem von ihnen und seinem Volk geschlossenen Bündnissen. Das geht so weit, dass Jesus Christus der Hausvater im Gleichnis ist.<sup>39</sup> Der Gang zum Marktplatz zu unterschiedlichen Tageszeiten entspricht den verschiedenen Bundesschlüssen des Alten Testaments:

In prima igitur hora tempus constituti testamenti ad Noe ex matutini significatione noscendum est, tertia autem hora ad Abraham, sexta ad Moysen, nona ad Daudid et prophetas ... In undecima autem hora corporei aduentus tempus ostendit. *In Mt.* 20,6,1-7 (108)<sup>40</sup>.

Unter der ersten Stunde also hat man aufgrund des Hinweises auf die Morgenfrühe die Zeit des Bundesschlusses mit Noe, unter der dritten Stunde aber die [des Bundesschlusses] mit Abraham, unter der sechsten die [des Bundesschlusses] mit Moses, unter der neunten die [des Bundesschlusses] mit David und den Propheten zu verstehen. [...] Durch die elfte Stunde aber weist er auf die Zeit der leibhaftigen Ankunft [des Herrn] hin. *In Mt.* 20, 6, 1-7 (108).

Von Ankunft – *aduentus* – ist hier lediglich in Bezug auf Christus, der ins Fleisch gekommen ist, die Rede. Das ist ein Hinweis darauf, dass die anderen Erscheinungen auf gerade dieses Kommen ausgerichtet sind. Nicht, dass das Alte und das Neue Testament deswegen einander vollständig gleichgestellt wären – das werden wir im Folgenden noch sehen. Es ist aber offensichtlich, dass für Hilarius die gesamte Heilsgeschichte vom ersten Augenblick an von der Sorge des Wortes um die von ihm erschaffenen Menschen beherrscht wird. Der Sohn selbst ist seit der Zeit im Paradies bei verschiedenen Gelegenheiten in der Welt zugegen gewesen.

In *de Trinitate* wird nicht nur dasselbe Prinzip verfolgt, die Gotteserscheinungen des Alten Testaments auf den Sohn zu beziehen, sondern wir erhalten gewissermaßen eine umfassende Interpretation vom Sinn dieser Theophanien: wie sie sich auf die Menschwerdung beziehen und wie sie sich davon unterscheiden.

Auf die hilarianische Interpretation von Spr 8,22-31 wurde im Kontext der Mittlerschaft Christi in der Schöpfung bereits Bezug genommen. Schauen wir uns diesen Text noch einmal unter einem anderen Gesichtspunkt an: In welchem Sinn ist die Weisheit „geschaffen als Anfang seiner Wege“? Tatsächlich bestreiten die Arianer nicht die Mitwirkung der Weisheit an der Schöpfung. Sie stützen sich jedoch für ihre Behauptung, die Weisheit selbst sei ein Geschöpf Gottes, auf Spr 8,22: *Dominus creauit me*. Da die Gleichsetzung der Weisheit mit dem Sohn nicht zur Diskussion steht, wird so die Gottheit des Sohnes geleugnet.

Hilarius lässt sich zunächst auf die Diskussion über die „Erschaffung“ der Weisheit auf der Grundlage von Spr 8,22 ein. Er fügt jedoch hinzu, dass diese Schöpfung dem Schrifttext zufolge *in*

---

39 *In Mt.* 20,5,4-7 (106): „Paterfamilias hunc Dominum nostrum Iesum Christum existimari necesse est, qui totius humani generis curam habens omni tempore uniuersos ad culturam legis vocari“. *In Mt.* 20,5,4-7 (106); Christus ist erneut der Hausvater in 27,6,7 (210) als Kommentar zu Mt 25,14. Hingegen ist er in 22,1,7-8 (142) der Vater (vgl. Mt 21,33-42, Gleichnis von den bösen Winzern). Auch für Irenäus ist in *Adv. Haer.* IV 9,1 (SCH 100,480) das Wort der Hausvater. Er ist es auch, der sich in *Adv. Haer.* III 16,6 (SCH 211, 312) um das Menschengeschlecht sorgt: „Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest“; vgl. ebd. 18,1 (342).

40 Vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 198. Vgl. *In Mt.* 14,14,3-6 (28), Anm. 4 in Kap. VIII. Auch IRENÄUS spricht in *Adv. Haer.* III 11,8 (SCH 211, 168-170) von Adam, Noah, Mose und Christus; ORIGENES, *Com Mt.* 15,32-34 (Origenes Werke 10, 446-450) nimmt auch Adam und Eva in die Reihe der Bundesschlüsse auf.

*initium uiarum suarum* – am Anfang der Wege des Herrn ist. Es handelt sich nicht um eine Schöpfung im absoluten Sinn – daher ist sie nicht gleichzusetzen mit der ewigen Zeugung des Wortes. Diese steht an erster Stelle, sie ist vor aller Zeit. Die Weisheit selbst hat ihre „Grundlegung“ vor der Zeit ausgesagt (vgl. Spr 8,23), während die Schöpfung als Anfang der Wege des Herrn zeitlich nachgeordnet ist<sup>41</sup>. Mit demselben Bibeltext lässt sich mühelos zwischen der ewigen Zeugung oder Geburt des Sohnes und der „Erschaffung“ für die Wege des Herrn unterscheiden: In der Tat wird die ewige Zeugung oder Geburt des Sohnes nicht begründet – sie geht jeder denkbaren vorhergehenden „Ursache“ voraus. Der Grund der „Erschaffung“ wird jedoch mitgeteilt: gerade die Wege und Werke Gottes<sup>42</sup>. Oder es handelt sich – was dasselbe ist – im ersten Fall um die Ewigkeit Gottes und im zweiten um den in der Zeit beginnenden Heilsplan<sup>43</sup>. Jesus selbst erschließt uns den Sinn dieser „Schöpfung“ für die Wege Gottes: Es geht um die Annahme der geschaffenen Wirklichkeit. Sie gipfelt in der Inkarnation, hat jedoch (mit den noch näher zu betrachtenden Unterschieden) bereits im Paradies begonnen.

Sed in uiarum initium et in opera Dei creatur, quia et uia est et deducit ad Patrem (cf. Io 14,6). Sed creationis huius, quae a saeculis est, ratio quaerenda est. Nam ultimae dispensationis sacramentum est, quo etiam creatus in corpore uiam se Dei operum est professus. Creatus autem est in uias Dei a saeculo, cum ad conspicabilem speciem subditus creaturae habitum creationis adsumpsit. *Trin.* XII 45,11-17 (616)<sup>44</sup>.

Aber sie [sc. die Weisheit] wird zum Beginn der Wege und mit Blick auf Gottes Werke erschaffen; denn sie ist der Weg und führt auch zum Vater hin (vgl. Joh 14,6). Doch es gilt, nach dem Grund dieser Erschaffung zu fragen, die vom Beginn aller Zeitlichkeit an statthat. Denn es ist das Geheimnis letzter Heilsfügung, wodurch er [sc. Christus], auch im Leib erschaffen, sich als den Weg der Werke Gottes bekannt hat. Erschaffen aber wurde er mit Blick auf die Wege Gottes vom Beginn der Zeit an, als er sich der sichtbaren Gestalt eines Geschöpfes unterwarf und die äußere Erscheinungsweise der Geschöpflichkeit annahm. *Trin.* XII 45, 11-17 (616).

Die letzten Zeilen erschließen uns den Sinn der Schöpfung für Gottes Wege: Der Sohn hat sich sichtbar gemacht und ist somit auch „geschaffen“ worden, als er die Seinsweise der Geschöpfe und sichtbare Gestalt annahm. Kapitel 2 veranschaulicht, wie das Verb *adsumo* und seine Ableitungen – ebenso wie *habitus* – typischerweise zum Vokabular der Inkarnation gehören<sup>45</sup>. Diese Begriffe werden hier in einem weiteren Sinn gefasst bis hin zum „creatus in corpore“ für die eigentliche Inkarnation. Von Anfang an ist das Wort sichtbar geworden, um Weg sein zu können und die Menschen zu Gott zu führen (was auf überragende Weise und endgültig geschieht, als es Mensch wird). Vom ersten Augenblick an hat Gott sich den Menschen durch den Sohn zu erkennen gegeben.

41 *Trin.* XII 36,15-21 (606-607): „Ut dum aliud est in uiarum initium et in opera creari et aliud est ante saecula fundari, anterior intellegeret esse creatione fundatio, et hoc ipsum quod fundata in opera ante saeculum est sacramentum creationis ostenderet: quia fundatio ante saeculum, et creatio in uiarum initium adque in opera post saeculum sit“; vgl. auch XII 42,9-10 (612); I 35,10-15 (34); XII 38-41 (608-612) handelt von der Gegenwart der Weisheit bei der Erschaffung der Welt; das heißt: von dem, was „zwischen“ der ewigen Geburt und der Schöpfung angesiedelt wird für die Werke Gottes, die wir uns noch genauer ansehen. Vgl. TERTULLIAN, *Hermog.* XVIII-XX (CCL 1, 411-414); *Prax.* VI 1-VII 3 (CCL 2, 1165-1167).

42 *Trin.* XII 42,3-7 (612): „Non enim potest natiuitas pro creatione accipi, cum natiuitas ante causam sit, creatio uero per causam. Ante praeparationem enim caeli erat et ante saeculum fundatus, qui *in initium uiarum* Dei et *opera* est creatus“.

43 Vgl. *Trin.* XII 44,34-37 (615); 45,1-5 (615); vgl. LADARIA, „*Dispensatio*“, 432-433.

44 Vgl. für die Interpretation des Textes bei ATHANASIUS, *Contra Ar.* I 64 (PG 26, 115BC); II 9-12 (164-172); 44-48 (240-248), etc. Ein anderer Gedanke bei PHOEBADIUS, *De fide ort.* 20 (PL 20,38C): „Creatura est ergo Sapientia, immo genita, non sibi quae semper erat, sed his quae ab ea fieri oportebat“.

45 Vgl. auch den Gebrauch dieser Begriffe in XII 46,4.13.17.18; 47,6.16 (616-618).

Die Inkarnation dient als Muster, um jede weitere Offenbarung Gottes an die Menschen auszulegen. Darin liegt der Sinn der „Erschaffung“ des ewigen, aus dem Vater vor aller Zeit gezeugten Sohnes für die Wege Gottes.

Videamus itaque in quas Dei vias et in quae opera a saeculis creata sit nata ante saecula sapientia. Vocem deambulantis in paradiso Adam audiuit (cf. Gn 3,8). Putasne deambulantis incessum nisi in specie adsumptae creationis auditum, ut in aliqua creatione consisteret qui in ambulantis fuerit auditus? *Trin.* XII 46,1-6 (616)<sup>46</sup>.

Schauen wir daher, für welche Wege Gottes und für welche seiner Werke die vor Zeitbeginn [aus Gott] geborene Weisheit von Zeitbeginn an erschaffen wurde! Adam hörte die Stimme dessen, der im Paradies umherwandelte (vgl. Gen 3,8). Denkst du, das Einerschreiten dessen, der da umherwandelte, sei nur aufgrund der Gestalt angenommener Geschöpflichkeit vernommen worden, so dass in einer gewissen Geschöpflichkeit bestünde, der als Wandelnder vernommen wurde? *Trin.* XII 46,1-6 (616).

Das Vokabular der Inkarnation ist uns schon bekannt, so etwa, dass die Stimme im Paradies dem Sohn bereits im Matthäuskommentar 21,9,7-10 (134) zugeschrieben wird. Hilarius fügt unmittelbar danach eine Übersicht weiterer alttestamentlicher Theophanien an, die ebenfalls dem Sohn zugeschrieben werden: Kain und Abel (vgl. Gen 4,6; vgl. auch 6,13; 5,24), Hagar (Gen 16,8.13), Abraham (Gen 18,2), Jakob (Gen 32,24.30), Mose (Ex 3,2)<sup>47</sup>.

Wichtiger als eine bloße Aufzählung sind sicher Überlegungen über die Begriffe, die Hilarius verwendet, um zu erklären, worin diese „Erschaffung“ im Gegensatz zur ewigen Gottheit des Sohnes besteht. Im zitierten Text taucht der Ausdruck „species adsumptae creationis“ auf; *creatio* bedeutet offensichtlich Geschöpf. Die sichtbare Gestalt, die vom Sohn angenommene *species* ist geschaffen – sie gehört nicht zur göttlichen Natur. Der Gegensatz zwischen *species* und *natura* taucht in diesem Zusammenhang viermal auf<sup>48</sup>. Das angenommene Erscheinungsbild des Sohnes ist nicht zu verwechseln mit der Wirklichkeit des göttlichen Wesens des Sohnes. Dass sich der Sohn den Menschen in unterschiedlichen äußeren Gestalten offenbart (als Engel, als Mensch, als Feuer), berührt seine Gottheit nicht und gefährdet sie auch nicht.

... ceterisque aliis quibus se in habitu uariae creationis ingressit, in vias Dei et in opera Dei (cf. Prv 8,22), ad cognitionem scilicet Dei et nostrae aeternitatis profectum. *Trin.* XII 47,5-8 (617)<sup>49</sup>.

[...] und noch weiteren Personen, denen er sich in der äußeren Erscheinungsweise mannigfacher Geschöpflichkeit darbot, für die Wege Gottes und für die Werke Gottes (vgl. Spr 8,22), zur Erkenntnis Gottes nämlich und zur Förderung unserer [Vollendung für die] Ewigkeit. *Trin.* XII 47, 5-8 (617).

---

46 Vgl. ATHANASIUS, *Contra Ar.* III 50 (428C-429A).

47 Vgl. *Trin.* XII 46,6-26 (616-617). Ein ähnliches Verzeichnis bei PHOEBADIUS, *De fide ort.* VIII (PL 20, 45-47).

48 Vgl. *Trin.* XII 46,8-11 (616) 15-16.20-23 (617); so heißt es im letzten dieser Texte: „Sed idem postea et Moysi esse ignis ostenditur, ut naturae creatae tum potius ad speciem quam ad substantiam naturae fidem disceres“. Es ist klar, dass *natura* sich bei der zweiten Stelle auf die göttliche Natur bezieht; die erste meint jene des Feuers, der geschaffenen Natur. Die *species* wird auch der *substantia* gegenübergestellt.

49 Vgl. unmittelbar zuvor ebd. 1-5 ein weiteres Verzeichnis von Theophanien, die nicht im Pentateuch auftauchen, sondern in anderen Büchern des A.T., im Einzelnen Jos 1,1; Jes 6,1; Ez 37,1-14; Dan 7,13-14.

Die Vielfalt der äußeren „Erscheinungsweisen“<sup>50</sup> deckt sich mit jener der *species*. In beiden Fällen geht es hier um das Wandelbare, nicht zum unveränderlichen Wesen Gottes Gehörende. Die Annahme dieser verschiedenen Erscheinungsbilder hat, wie gesagt, kein anderes Ziel, als dass Gott sich den Menschen offenbart. Er vermittelt uns diese Erkenntnis und bewirkt zugleich unsere Erlösung, unser „Erwerben“ der Ewigkeit oder – was dasselbe ist – die Gemeinschaft mit Gott<sup>51</sup>. Die Geburt des Sohnes in der Ewigkeit Gottes ist daher nicht zu verwechseln mit der Erschaffung der Weisheit, das heißt, mit der Annahme sichtbarer Gestalten, um sich den Menschen zu offenbaren. Die Schuld derer, die das tun, wiegt umso schwerer, als sie Gottes Güte gegen ihn selbst ausspielen: sein Herabsteigen zu den Menschen, das ihn geschaffene Wirklichkeit annehmen lässt, um für uns zugänglich zu werden<sup>52</sup>. Des weiteren – und das gilt nur für die Theophanien des Alten Testaments –, dient die Macht Gottes, kraft derer der Sohn geschaffene Wirklichkeit annimmt, dem Sohn auch dazu, sich von dieser loszulösen<sup>53</sup>. Die in den Theophanien angenommenen *species* sind vergänglich. Das stellt einen fundamentalen Unterschied dar in Bezug auf die Inkarnation. Wenn von ihr die Rede ist, stehen im selben Kontext *species* und *natura* nicht im Gegensatz zueinander<sup>54</sup>. Die gesamte Heilsordnung gehört daher zur „Schöpfungs“-Ebene der Weisheit, jedoch mit qualifizierten Unterschieden, auf die noch näher einzugehen ist.

Hilarius hat sich bereits in *Trin.* IV und V ausführlich zum Erscheinen des Sohnes im Alten Testament geäußert, um von Mose und den Propheten ausgehend seine göttliche Natur unter Beweis zu stellen<sup>55</sup>. Vieles, was zusammenfassend in Buch XII gesagt worden ist, wird in *Trin.* IV und V breiter dargelegt, wenn auch das Problem der Unterscheidung von Zeugung und Schöpfung theologisch nicht klar gefasst wird. Die Theophanien, über die Hilarius nachdenkt, sind – mit einer geringfügigen Abweichung – dieselben, mit denen er sich in den bereits erwähnten Texten befasst hat<sup>56</sup>. Es geht dabei nicht nur darum, dass sich Gott – genauer gesagt: Gottes Sohn – zu erkennen gibt, sondern dass die künftige Inkarnation der genaue Gegenstand der Offenbarung ist: „Virum enim scilicet conspectum, Abraham tamen Dominum adoravit, sacramentum scilicet futurae corporationis agnoscens“ *Trin.* IV 27,9-11 (131). Das menschliche Gestalt annehmende Wort nimmt daher die Inkarnation – die *corporatio* – vorweg. Der theologische Grund dafür, dass in diesen Theophanien der Sohn und nicht der Vater erscheint, ist in Joh 1,18 zu suchen: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn hat ihn verkündigt“<sup>57</sup>. Nur der Sohn kann den Vater sehen; Jesus verkündigt ihn: „Deus certe noster est et visibilis in homine et contrectabilis Deus“. *Trin.* IV 42,14-15 (147). Der Sohn ist „im Menschen“ sichtbar: Diesen für die Inkarnationstheologie wichtigen

50 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 215-217.

51 Vgl. über den *profectus*, FIERRO, ebd. 205-208; der Begriff ergibt auch auf die Christologie angewandt Sinn.

52 Vgl. *Trin.* XII 47,9-10 (617); in *Trin.* wird den Arianern häufig vorgeworfen, Gebrauch von der *dispensatio* zu machen, um die Gottheit Christi zu leugnen; vgl. LADARIA, „*Dispensatio*“, 435.

53 *Trin.* XII 47,14-17 (618): „In his enim omnibus Deus, qui ignis consumens est (vgl. Dtn 4,24); ita creatus inest, ut creationem ea uirtute qua adsumpsit absumeret, potens abolere rursum quod tantum ad causam contemplationis extiterat“.

54 *Trin.* XII 48,1-4 (618): „Beatam autem illam et ueram conceptae intra uirginem carnis natiuitatem, quia tum creaturae nostrae et natura et species nascebatur, creaturam et facturam apostolus nominavit (vgl. Gal 4,4)“. Dass die menschliche Natur Christi geschöpft ist, bereitet keine Schwierigkeit.

55 Vgl. SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 117-123.

56 Vgl. *Trin.* IV 23-24 (125-127), Erscheinungen widerfuhren Hagar (vgl. Gen 16,9-10.13; 21,17-18); Abraham (vgl. Gen 17,19-20; 18,2-10; 18,20; 21,1-2); *Trin.* IV 25-28 (128-132); V 15-17 (164-167) Lot (vgl. Gen 19,1-2) in IV 28 (132-133); Jakob (vgl. Gen 28,12-15) in IV 30-31 (133-135); V 19-20 (169-172); Mose (vgl. Ex 3,2.4-6) in IV 32 (135-136); V 21-23 (172-175); andere Texte, insbesondere prophetische in IV 35-42 (138-148); Ps 44,8, in IV 35; Jes 43,10 in IV 35-36; Jes 43,11-16 in IV 38-41 und V 38 (193); Bar 3,36-38 in IV 42 und V 39 (194); Jes 65,13-16 in V 26-31 (178-184); Jes 65,1-2 in V 31 (183-184). Vgl. auch *Syn.* 38 (509-512); 49 (517A). Vgl. ARMSTRONG, *Genesis Theophanies*.

57 Vgl. *Trin.* IV 42,9-11 (147); vgl. auch *Trin.* V 34,9-10 (188); VI 28,10 (229); VII 35,11-12 (302); der Vater ist zu keinem Heilsplan „herabgekommen“, *Tr. Ps.* 2,12 (45,7-8); *Trin.* IX 51, 16-19 (429).

Ausdruck muss man von nun an festhalten. Bei diesen Theophanien ist auch zwischen der stets vom Sohn ausgeübten Funktion (*officium*) und seiner eigenen Natur zu unterscheiden. Äußere Erscheinungsbilder, die nur in Zusammenhang mit dem Heilsplan stehen, sind daher nicht mit der Natur des Sohnes zu verwechseln<sup>58</sup>. Jedenfalls ist klar, dass die Inkarnation das „*analogatum princeps*“ der Mitteilung Gottes an die Menschen ist und dass Gottes Kundgebungen im Alten Testament von der Inkarnation her als deren unvollkommene Vorwegnahme zu verstehen sind. Es lohnt sich, die hierzu relevanteste Stelle vollständig zu zitieren:

Non perimunt naturae ueritatem caelestis misericordiae sacramenta. Sed nec sanctorum fides species, quae ad fidei uisionem coaptatur, eludit. Sacramenta enim legis mysterium dispensationis euangelica praefigurat, ut patriarcha uideat et credat quod apostolus contempletur et praedicet. Namque cum lex *umbra* sit *futurorum* (Col 2,17; Hbr 10,1), ueritatem corporis umbrae species expressit. Et Deus in homine et uidetur et creditur et adoratur, qui secundum plenitudinem temporis esset in homine gignendus. Namque ad uisum species praefiguratae ueritatis adsumitur. Visus est autem tum tantum Deus in homine, non natus est; mox etiam hoc quod est uisus, et natus est. Ad ueritatem uero nascendi familiaritas proficit adsumptae ad contemplandum formae. Species illic homo per Deum secundum naturae nostrae infirmitatem uidendus adsumitur, hic pro naturae nostrae infirmitate nascitur quod erat uisum. Accipit umbra corpus, et species ueritatem, et uisio naturam. Non tamen Deus a se demutatur, cum in homine nobis aut uidetur aut nascitur, familiari inter se proprietate et natiuitatis et uisus: ut quod natum est uisum sit, et quod uisum est nasceretur. *Trin.* V 17,1-20 (166-167)<sup>59</sup>.

Die Geheimnisse himmlischen Erbarmens [*sc. der Inkarnation*] zerstören nicht die Wirklichkeit der Natur; aber auch die sichtbare Manifestation heiliger Wesen [*in atl. Theophanien*], die sich in die Glaubensschau einfügt, untergräbt nicht den Glauben. Die Geheimnisse des Gesetzes nämlich deuten voraus auf das Geheimnis der Heilswaltung in den Evangelien, so dass der Patriarch sieht und glaubt, was der Apostel schaut und verkündet. Denn da das Gesetz der *Schatten der zukünftigen Dinge* (Kol 2,17; Hebr 10,1) ist, so war das Schattenbild Ausdruck einer leibhaftigen Wirklichkeit. Und Gott, der in der Fülle der Zeit [vgl. Gal 4,4] als Mensch geboren werden sollte, wird in Menschengestalt geschaut, geglaubt und angebetet. Denn zum Zweck der Anschauung wird die Gestalt der vorbildhaft angedeuteten Wirklichkeit angenommen. Damals aber ist Gott in Menschengestalt nur erschienen, nicht aber geboren worden; bald ist er als das, als was er erschienen ist, auch geboren worden. Der Wirklichkeit seiner Geburt aber kommt die Vertrautheit mit der Gestalt entgegen, die er zum Zweck der Anschauung angenommen hat. Dort nimmt Gott als sichtbare Manifestation den Menschen an, um so in der Schwachheit unserer Natur zu erscheinen; hier wird gemäß der Schwachheit unserer Natur geboren, was [zuvor] erschienen ist. Der Schatten nimmt einen Leib, die sichtbare Manifestation die Wirklichkeit und die Schau die Natur an. Gleichwohl erleidet Gott von sich aus keine Veränderung, wenn er bei enger Beziehung zwischen seiner Eigentümlichkeit in der Geburt und in einer Erscheinung uns in Menschengestalt erscheint oder für uns als Mensch geboren wird, so dass, was geboren wurde, [bereits] erschienen ist und, was erschienen ist, geboren werden sollte. *Trin.* V 17, 1-20 (166-167).

58 Vgl. im Einzelnen über die Hagar widerfahrene Erscheinung als „Engel“ in Gen 16,7.13, *Trin.* V 11,18-21 (161): „Significationem enim officii testatur in nuntio, naturae autem ueritatis confirmat in nomine, cum Deus dixit. Hic autem nunc dispensationis est ordo, non generis.“; vgl. auch IV 23,13 (125); 26,10-11 (130); V 11,8-9 (161); 13,1-2 (162); 22,2-3 (173). Vgl. *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, 200, Anm. 20; RUSCH, *Observations*.

59 Vgl. *In Mt.* 19,6,13-15 (96); auch TERTULLIAN, *Marc.* V 19,9 (CCL 1, 723); GREGOR VON ELVIRA, *Tract. Orig.* III 1-2 (CCL 69,20).

Der Heilsplan wird als Mysterium der Barmherzigkeit Gottes betrachtet. Diese bringt keine Aufhebung der göttlichen Natur mit sich: Vielmehr ist festzustellen, dass die Erlösung, die Gott schenkt, nur in dieser göttlichen Natur ihre Grundlage haben kann<sup>60</sup>. Hinsichtlich der vom Sohn in den alttestamentlichen Theophanien angenommenen Gestalt ist erneut von *species* die Rede. Diese alttestamentlichen Theophanien sind Präfigurationen der *dispensatio euangelica*, das heißt: der Inkarnation<sup>61</sup>. Durch die *species* glaubt und sieht der Patriarch, was der Apostel unmittelbar in Wahrheit anschauen wird. Der Schatten des Zukünftigen – das Gesetz – verbindet sich hier mit dem Erscheinungsbild der *species* gegenüber der Wahrheit des „Leibes“. Dieser Begriff weist zum einen auf die Inkarnation hin, zum anderen auf die Wirklichkeit gegenüber dem Vorausschatten. Der Leib des menschengewordenen Herrn ist als solcher das, was dauerhaft Bestand hat gegenüber dem Schatten der flüchtigen Erscheinungen<sup>62</sup>. Der Ausdruck „(Deus) in homine“ kommt zwei Mal vor und bezieht sich auf die Erscheinungen und die Inkarnation. Allerdings wird nur in Bezug auf die Inkarnation auf die menschliche Zeugung des Sohnes angespielt, die auf ihre Weise mit der ewigen Zeugung vergleichbar ist<sup>63</sup>. Zwischen *uisus* und *natus* besteht ein fundamentaler Unterschied: Während der Zeit des Alten Testaments wurde Jesus lediglich „gesehen“, nun ist er wahrhaft als Mensch geboren<sup>64</sup>. Zweck der Erscheinung ist es, der präfigurierten Wahrheit den Weg zu ebnet und mit dem „vertraut“ zu werden, der Mensch werden soll<sup>65</sup>. Hier wird der Gesichtspunkt der Vorbereitung darauf, den menschengewordenen Jesus wiederzuerkennen, stärker berücksichtigt als jener der eigentlichen Offenbarung dieser Theophanien. Man könnte sagen, dass sie in sich selbst nur insofern Offenbarungscharakter tragen, als sie der Inkarnation den Weg ebnet. Allerdings fehlt ihnen auch nicht die Funktion der Offenbarung für die Gegenwart, denn sie ermöglichen es, Gott als „secundum naturae nostrae infirmitatem“ zu sehen. Gleichzeitig wird jedoch hervorgehoben, dass nur die Inkarnation in sich heilsrelevant ist: Nur die Geburt als Mensch ist „pro naturae nostrae infirmitate“. Zwischen Erscheinung und Geburt besteht also in ihrer inneren Beziehung ein qualitativer Unterschied. Die Erscheinung ist ganz und gar auf die Geburt hingeordnet. Was zuvor Vision oder ihre Entsprechungen war – Vorausschatten und Erscheinungsbild – verwandelt sich in Leib, das heißt der Wahrheit und der Natur nach. Der Begriff „Natur“ unterstreicht die dauerhafte Beschaffenheit der Menschheit des fleischgewordenen Gottessohns gegenüber der Zerbrechlichkeit der zuvor angenommenen Gestalten. Festzuhalten ist die Stärke des Wortes *natura*, wengleich unklar bleibt, ob es im engen Sinne der von Gott angenommenen menschlichen Natur interpretiert werden muss. Man bedenke, dass bei allem, was in diesem Kontext von „Natur“ gesagt worden ist (in Bezug auf die göttliche Natur), es dem Erscheinungsbild und der Vision genau entgegengesetzt wird. Wenn es hier deshalb heißt, die *uisio* erhalte eine *natura*, tritt der Qualitätssprung zwischen Theophanien und der Fleischwerdung des Wortes deutlich zutage – und somit die Beschaffenheit und Wirklichkeit der Menschheit Jesu. Daneben ist die Frage zweitrangig, was „Natur“ genau bedeutet.

Im Kommentar zu Jakobs Traum (vgl. Gen 28,10-19; 35,1) finden sich weitere Elemente, die die Beziehung und den Unterschied zwischen Inkarnation und Theophanien veranschaulichen. Die

60 Vgl. *Trin.* XI 9,53-57 (538-539).

61 Vgl. *Trin.* IX 34,6-8 (385); die Inkarnation ist *dispensatio par excellence*, vgl. LADARIA, „Dispensatio“, 436. Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 17,4 (Sch 211,338); 18,2 (344); V 18,2; 19,2; 20,1 (vgl. ORBE, *Teologia* II, 230.284.304); TERTULLIAN, *Prax.* XXIII 4 (CCL 2, 1192). Vgl. ZANI, *Cristologia*, 92.

62 Vgl. *In Mt.* 10,4,8 (220); 23,6,8-9 (158); 24,1,4 (164), wo vom fleischgewordenen Christus als *ueritas* die Rede ist, gegenüber der *imago* der Präfigurationen; in *Tr. Ps.* 131,26 (682,14-15) wird eine ähnliche Unterscheidung getroffen zwischen der gegenwärtigen Lage und der Freude der Erwählten im Paradies. Vgl. TERTULLIAN, *Marc.* III 9 (CCL 1, 519-521).

63 Vgl. *Trin.* XII 50 (620-621).

64 *Trin.* V 17,23-25 (167): „Probaturo enim postea ex euangeliis uerum Dei Filium natum in homine fuisse, nunc uisum interim patriarchis in specie hominis Dei Filium Deum uerum doceamus ex lege“; ähnliche Äußerungen finden sich bei Hippolyt, ZANI, *Cristologia*, 183.

65 Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 14,2 (Sch 100, 542-544); 21,3 (684).

Begriffe „Fleisch“ und „Geist“ – sie entsprechen in der Christologie des Hilarius der Menschheit und Gottheit<sup>66</sup> – tauchen schon jetzt als Bezeichnung der beiden „Naturen“ auf. Sie sind im Traum bereits in irgendeiner Form präsent:

Subditur tibi secundum carnem homo ad mysterium passionis in carne; Deum in carnis infirmitate non nescis ad sacramentum benedictionis in Spiritu. *Trin.* V 19,15-18 (170)<sup>67</sup>.

Dir [*sc. Jakob*] unterwirft sich dem Fleische nach ein Mensch im Hinblick auf das Geheimnis des Leidens im Fleische [*Gottes Niederlage gegen Jakob als Typus des Leidens Christi*]; Gott in der Schwachheit seines Fleisches bleibt dir nicht unbekannt mit Blick auf das Geheimnis des Segens im Geist. *Trin.* V 19, 15-18 (170).

Den Vater durch den Sohn zu erkennen (vgl. Joh 14,6-7) ist ein Prinzip neutestamentlicher Theologie. Es wird auch angewandt, um Jakobs Traum zu interpretieren:

Si euangelica fides per Deum Filium ad Deum Patrem habet aditum et non potest Deus nisi per Deum intellegi, nunc Deus qui honorem Deo incumbenti in scalam caeli postulat, docete unde non uerus sit.... Non potest Deus nisi per Deum intellegi<sup>68</sup>, sicuti nec honorem a nobis Deus nisi per Deum accipit. Nam honorandus esse non intellegitur, nisi iste docuerit honorandum, nec Deus scietur, nisi hic Deus scitus sit. Habet dispensatio sacramentorum suum ordinem: ad Dei honorem per Deum docemur. *Trin.* V 20,14-24 (171)<sup>69</sup>.

Wenn der Glaube der Evangelien [nur] durch Gott-Sohn Zugang zu Gott-Vater hat und wenn Gott nur durch Gott erkannt werden kann, so gebt jetzt Auskunft darüber, warum derjenige nicht wahrer Gott sein soll, der Ehre für den Gott fordert, der über der Himmelsleiter thront. [...] Gott kann nur durch Gott erkannt werden, so wie Gott nur durch Gott Ehrerbietung von uns entgegennimmt. Denn dass er verehrungswürdig ist, wird man nicht erkennen, wenn dieser ihn nicht als verehrungswürdig gelehrt hätte; noch wird jener als Gott erkannt werden, wenn dieser nicht [zuvor] als Gott erkannt worden wäre. Die Fügung der Geheimnisse hat ihre Reihenfolge. Zur Ehre Gottes werden wir durch Gott belehrt. *Trin.* V 20,14-24 (171).

Man kann fragen, ob Hilarius immer treu an diesem Grundsatz festgehalten hat, demzufolge in allen alttestamentlichen Theophanien das Wort erscheint, spricht, usw., da ja niemand den Vater je gesehen hat (Joh 1,18). Im Kontext der Diskussion über das *logion* vom Nichtwissen Christi (vgl. Mk 13,32) – ein von den Arianern gegen seine Gottheit angeführtes Argument (das Thema wird ausführlich behandelt in *Trin.* IX 58-75 (436-457)<sup>70</sup>, erklärt Hilarius: Dieses Nichtwissen sei nicht im absoluten Sinne zu verstehen, sondern auf den Augenblick zu beziehen, in dem das Gewusste mitgeteilt wird. Im Alten Testament gibt es auf das vermeintliche „Nichtwissen“ Gottes bezogene Stellen, die hier offensichtlich nicht wörtlich interpretiert werden dürfen. Unter den angeführten Beispielen stehen Stellen, die in den früheren Büchern Gegenstand der Erörterung gewesen sind: Gen 18,20f und Gen 22,12<sup>71</sup>. Allerdings ist hier von ihnen ohne jeden Bezug auf den Sohn die Rede und gelegentlich scheint es klar, dass der Gott, der spricht und Nichtwissen vortäuscht, der Vater ist.

66 Vgl. LADARIA, *El Espiritu Santo*, 99-111.

67 Man kann das ganze Kap. 19 (169-170) anschauen.

68 IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 6,4 (Sch 100, 446): „.... Deum scire nemo potest nisi Deo docente“.

69 Wieder einmal geht es darum, die göttliche Natur des Sohnes abzusichern; vgl. auch *Trin.* V 33,11-12 (187): „Vidit (Jesaja; vgl. Jes 64,4) enim gloriam Dei, cuius praenuntiauerat mysterium corporationis ex uirgine“. Über die „gloria“ der Theophanien vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 107-112. Niemand hat den Vater je gesehen, vgl. V 34,9-10 (188).

70 Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 11,1 (Sch 100, 498); ATHANASIUS *Contra Ar.* III 42-49 (PG 26, 412-425).

71 Vgl. *Trin.* IX 63-64 (442-444).

Si enim tum cognouisse Deus dicitur amari se ab Abraham (cf. Gn 22,12), cum hoc non celauit Abrahæ, necesse est ut et Pater diem ob id scire dicatur, quia non celauerit Filium, Deo scientiam non de repentina cognitione sumentem, sed in tempore protestante. *Trin.* IX 71,13-17 (452)<sup>72</sup>.

Wenn es nämlich von Gott heißt, er habe damals erkannt, dass er von Abraham geliebt werde (vgl. Gn 22,12), als er dies dem Abraham nicht verheimlichte, so muss man auch sagen, der Vater kenne darum den Tag, weil er ihn vor dem Sohn nicht geheim gehalten hat, da Gott sein Wissen nicht aus einer plötzlichen Erkenntnis bezieht, sondern in der Zeit bekundet. *Trin.* IX 71,13-17 (452).

Wir wollen das Thema des Nichtwissens Christi<sup>73</sup> jetzt nicht erschöpfend behandeln. Es sei lediglich darauf aufmerksam gemacht, dass Hilarius die im Zusammenhang mit Theophanien angeführten Grundsätze in seinem Gesamtwerk nicht ganz konsequent anwendet. Hier wird derjenige, der spricht, gesehen und gibt sich zu erkennen. In dem angeführten außergewöhnlichen Text ist derjenige, der spricht, der gesehen wird, der sich zu erkennen gibt, „Gott“, und dabei deutet alles auf den Vater hin. In Wirklichkeit konnte es gar nicht anders sein, wenn man den Grund berücksichtigt, aus dem diese Stellen hier angeführt werden. Es geht darum, zu zeigen, dass der Sohn nicht unwissend ist. Dazu wird eine ganze Reihe Texte beigezogen, die offenbar aufweisen, dass auch der Vater irgendwann einmal etwas kennt oder weiß, was er zuvor nicht kannte. So lässt sich das Prinzip festlegen, dass Nichtwissen bei Gott auch zur Ordnung der *dispensatio* gehört. Nur wenn man diese Texte auf den Vater anwendet, kann das antiarianische Argument Sinn ergeben. Wendet man sie auf den Sohn an, stützen sie die These des Nichtwissens. So würden sie in Wirklichkeit den Arianern weitere Angriffspunkte bieten.

Ähnliches findet sich jedoch außerhalb dieses Diskussionskontextes in den Psalmentraktaten in Bezug auf andere Bibeltex-te, zum Beispiel Gen 3,9. Dieser Vers wird in früheren Werken<sup>74</sup> eindeutig auf den Sohn bezogen. Jedoch finden sich in diesem Werk dieselben bis dahin vorherrschenden Ideen an anderen Stellen:

Non enim gentes uerbum carnem factum praenuntia sibi lege didicerunt, quod utique his, qui sub lege sunt, etiam ipsis gestis ad speciem futurae ueritatis aptatum est, cum et hominem Abraham adorauit (cf. Gn 18,2) et Iacob in homine deum uidit (cf. Gn 32,30). *Tr: Ps.* 54,13 (156,23-157,1)<sup>75</sup>.

Denn die Heiden erfuhren nicht durch ein ihnen vorkündendes Gesetz, dass das Wort Fleisch geworden ist, was doch zumindest denen, die unter dem Gesetze stehen, sogar durch

---

72 Vgl. insgesamt *Trin.* IX 66,16-20 (446): „Sed ei qui nouit omnia, ea ipsa quae non nescit, dispensatio est aliquando nescire se loqui: dum aut, ut apud Abraham est, scientia dissimulatur in tempus, aut apud stultas uirgines et iniquitatis operarios cognitio negatur indignis (vgl. Mt 25,13; 7,23)“. Die Nebeneinanderstellung von Beispielen aus der Genesis und dem Evangelium zeigt eindeutig, dass Hilarius hier an den Sohn denkt. Aber das ist in diesem ganzen Kontext ein Einzelfall.

73 Traktat in „*Dispensatio*“, 442-44.

74 *Tr: Ps.* 1,24 (36,25-37,4): „Namque Adæ post peccatum dictum est: *ubi es Adam?* (Gen 3,9) non quod deus, quem adhuc in paradiso habebat, in paradiso esse nesciret; sed quod, dum ubi sic interrogatur, indignus cognitione dei per id, quod peccauit, ostenditur (vgl. die bereits zitierte Stelle aus *Trin.* IX 66). Abraham autem diu ignoratus, scilicet ad quem septuagenarium iam dei fuerit sermo, cum se per oblationem Isaac fidelem domino probasset, tali in diuinam familiaritatem dignatione suscipitur... (Gen 22,12)“; vgl. die gesamte Anm. 24 (36,9-37,16). Dagegen führt Gen 3,9 eine Auswahl von alt- und neutestamentlichen Texten an - Gen 4,9; Lk 8,45; Mt 16,13.15 -, in denen alle Fragen offenbar auf den Sohn zurückgeführt werden: 119,11 (551,20-552,2).

75 Vgl. dasselbe in 58,11 (190,1-3); 68,19 (330,2-13); der Sohn wird auch in 120,10 (565,14-18) nicht erwähnt.

Geschehnisse selbst im Hinblick auf die zukünftige Wirklichkeit angedeutet wurde, als Abraham den Menschen angebetet (vgl. Gen 18,2) und auch Jakob in dem Menschen Gott geschaut hat (vgl. Gen 32,30). *Tr. Ps.* 54, 13 (156, 23 – 157,1).

Dabei ist keine große Neuigkeit gegenüber dem, was wir bereits gesehen haben, festzustellen – es sei denn, genau die gedankliche Kontinuität auch in den Psalmentraktaten. Bemerkenswert ist, dass der Begriff *species*<sup>76</sup> wieder auftaucht – und zwar mit der Besonderheit, dass er hier nicht der Wahrheit oder der Natur gegenübergestellt wird, sondern dass es sich um die äußere Form der Wahrheit handelt, die offenbar werden soll. Abermals ist die präfigurierte Inkarnation „deus in homine“<sup>77</sup>.

Befassen wir uns kurz mit der Mittlerschaft Christi bei der Gabe des Gesetzes. Hilarius widmet diesem mit den alttestamentlichen Theophanien offensichtlich in Zusammenhang stehenden Thema eine gewisse Aufmerksamkeit. Schon bei der Aufzählung der unterschiedlichen Aspekte der universalen Mittlerschaft Jesu in *Trin.* IV 42 wird die Gabe des Gesetzes eigens erwähnt. Doch in den Psalmentraktaten finden sich weitere Anspielungen auf dieses Thema<sup>78</sup>. Für Hilarius ist Jesus in solcher Weise Gesetzgeber, dass anscheinend nicht Mose, sondern Jesus selbst das Gesetz von den Engeln (vgl. Gal 3,19; Apg 7,38.53) empfangen hat.

Et hoc illae in Sina ardentis faces conlucentesque ignes, ingrauescentia tronitrua et totius domini aduentus terror ostendit (cf. Ex 19,16.18; Dn 7,9-10), ministeria scilicet angelorum legem in manu mediatoris disponentium adstittisse... et quia mediator dei hominumque sit dominus (cf. I Tim 2,5), in cuius manu per angelos, ut dictum est, lata lex fuerit.... *Tr. Ps.* 67,18 (293,7-13)<sup>79</sup>.

Und dieses deuten jene brennenden Fackeln auf dem Sinai, die leuchtenden Flammen, die grollenden Donner und das Schreckliche der ganzen Ankunft des Herrn an (vgl. Ex 19,16.18; Dan 7,9-10), dass nämlich die Dienste der Engel, die das Gesetz in der Hand des Mittlers ordneten, zur Seite gestanden hätten. [...] Und weil der Herr, in dessen Hand, wie gesagt, durch Engel das Gesetz gegeben wurde, der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. I Tim 2,5), [...] *Tr. Ps.* 67, 18 (293, 7 – 13).

Dagegen folgen andere Stellen näher der neutestamentlichen Lehre, obwohl sie darauf beharren, dass Christus auch der Gesetzgeber und Mittler des Gesetzes ist, das der Weg ist, Christus selbst zu erkennen<sup>80</sup>.

### 3. Das Alte Testament spricht von Christus

Bei diesem Punkt brauchen wir uns nicht allzusehr aufzuhalten. Er ist bereits eingehend unter exegetischen Gesichtspunkten<sup>81</sup> untersucht worden. Uns geht es lediglich darum, welche Aussagen

76 Auch in *Tr. Ps.* 68,19 (330,3).

77 Vgl. die Wiederholung zahlreicher in *Trin.* und *Tr. Ps.* sowie in *Myst.* II 12 (158-160) erwähnter Stellen, ohne nennenswerte neue Informationen für unser Ziel.

78 Vgl. *Tr. Ps.* 1,3 (21,5): „cum lex per dei filium lata sit“; 54,12 (156,4-5); 63,10 (231,17); 67,9 (283,2-3); 67,17 (292,5-7): „cum nos omnia per dominum Iesum Christum, quaecumque praecepta sunt lege, in euangelicam spem adumbrata esse doceamus“; ebda. (292,13-14): „... dominum Iesum Christum, quem et latorem legis habeamus“.

79 Vgl. *Tr. Ps.* 67,17 (292,16-17); 67,19 (294,21-22), über die Erkenntnis Christi durch das Gesetz.

80 *Tr. Ps.* 118, Mem 10 (471,24-472,6): „Ea enim lex, quam Moyses scripserat, paedagoga nobis in Christo fuit (vgl. Gal 3,24 ... haec ergo per dominum nostrum lata est, haec omnem hominem in scientiam dei erudiuit...“; vgl. auch 137,5 (737,5-6): „Legem etiam Moysi in manu mediatoris per angelos fuisse dispositam apostolus docet (vgl. Gal 3,19)“.

81 Vgl. GASTALDI, *Hilario de Poitiers*; Kannengiesser, *L'exégèse d'Hilaire*, in *Hilaire et son temps*, 127-142;

zur Ankündigung des Herrn für die Christologie von Interesse sind. Wir haben bereits den Unterschied zwischen den alttestamentlichen Kundgebungen Gottes und der Fleischwerdung des Wortes festgestellt, welche die Mitte und das Fundament der Botschaft des Neuen Testaments ist. Das Alte Testament, insbesondere das Gesetz, kündigt Christus an und präfiguriert ihn, allerdings noch als Vorausschatten der Wahrheit<sup>82</sup>. Vom Matthäuskommentar an gibt es dazu Aussagen in Hülle und Fülle. Konkret angekündigt wird der *aduentus*, die Ankunft des Herrn<sup>83</sup> (gemeint ist in diesem Kontext die Inkarnation, nicht die Wiederkunft in Herrlichkeit). Das Gesetz und die Propheten kündigen den leidensfähigen Christus<sup>84</sup> an, aber auch seine göttliche Natur<sup>85</sup>. Das Gesetz endet mit Christus, gerade weil seine Sendung darin besteht, ihn zu verkündigen<sup>86</sup>. Diese Ankündigung Christi durch das Gesetz und die Propheten schließt die wichtigsten Mysterien des Lebens Jesu ein. Hilarius wiederholt häufig eine Dreiheit, die für ihn die Synthese des irdischen Lebens Jesu in den unterschiedlichen Phasen seines einzigartigen Mysteriums bildet: Geburt (*corporalitas*), Leiden, Sterben und Auferstehung<sup>87</sup>. Auf dieses Thema wird in *Trin.* nicht eigens eingegangen, sieht man einmal von den bereits erwähnten Abschnitten dieses Kapitels ab. Das Interesse konzentriert sich in *Trin.* darauf, von der Warte des Alten Testaments aus die Existenz des Sohnes zu bestätigen, weniger auf die Ankündigung der Inkarnation<sup>88</sup>. Es ist ein Grundprinzip hilarianischer Exegese in den Psalmentraktaten, dass das Alte Testament von Christus spricht und in seinem Licht zu interpretieren ist. Das geht eindeutig aus mehreren Textstellen hervor, von denen die erste und auffälligste folgende ist:

Non est uero ambigendum, ea, quae in psalmis dicta sunt, secundum euangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illum ad cognitionem aduentus domini nostri Iesu Christi et corporationis et passionis et regni, et resurrectionis nostrae gloriam uirtutemque referatur. *Instr. Ps. 5 (6,1-6)*<sup>89</sup>.

Es ist aber nicht daran zu zweifeln, dass das, was in den Psalmen ausgesagt ist, im Sinne der Verkündigung des Evangeliums verstanden werden muss, so dass, aus welcher Person auch immer der Geist der prophetischen Rede gesprochen haben mag, gleichwohl jenes gänzlich sich auf die Erkenntnis der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus, seiner Leibwerdung, seines Leidens und seines Reiches sowie auf die Herrlichkeit und Kraft unserer Auferstehung bezieht. *Instr. Ps. 5 (6, 1-6)*.

---

M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 254-264; M.J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, I, 145-149; II 323-364, unter anderen.

82 Vgl. *In Mt.* 17,10,5 (70); 13,11-12 (74); *Trin.* V 17,3-9 (166).

83 So in *In Mt.* 9,5,8-9 (208); 12,13,5 (278); vgl. 12,23,5-6 (292); 16,1,11-12 (48); 22,1,7-17 (142); 23,7,8-10 (160); 24,1,4-5 (164); 24,3,5-6 (166); 27,10,4-5.11 (214), Verkündigung der Ankunft Jesu und der Passion; vgl. auch 1,3,1-3 (94); 3,6,2-3 (118); 9,9,9-10 (212); 14,7,2 (16); 21,2,1-7 (122); 24,9,2 (174); 15,3,18-20 (36); 23,8,1-2 (162); 32,3,3-5 (242). Vgl. auch hl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 20,4.6 (SCh 100,234.242); ZANI, *Cristologia*, 293ff.

84 *In Mt.* 18,3,10-11 (78).

85 Vgl. *In Mt.* 16,8,1-2 (54).

86 Vgl. *In Mt.* 11,2,5-10 (252); 24,6,16-17 (170).

87 Vgl. *In Mt.* 4,14,7-10 (132); vgl. auch 6,1,10-12 (170).

88 Vgl. z.B. *Trin.* I 23,5 (21); 27,2-6 (24).

89 Vgl. dasselbe Prinzip in *Tr. Ps.* 138,1 (745,4-8). Festzustellen ist eine Anspielung auf die bereits bekannte Triade Inkarnation-Tod-Auferstehung im zitierten Text. Vgl. in derselben Bedeutung *Tr. Ps.* 2,3.4 (40,6-8.15-17); *Myst.* I 1 (74). Man halte sich vor Augen, dass die Begriffe Prophezeiung, Prophet, etc. bei Hilarius äußerst weit gefasst sind. Prophet ist jeder Autor des Alten Testaments, sofern er das Kommen Jesu in die Welt ankündigt.

Wenn Christus der eigentliche Gegenstand der Prophezeiungen ist und diese nur von ihm ausgehend interpretiert werden können, ist die Aussage konsequent, dass nur im Glauben an ihn die versiegelten Bücher aufgetan werden können (vgl. Jes 29,11-12; Apk 3,7; 5,1-5)<sup>90</sup>. Dasselbe musikalische Instrument – der Psalter – bezieht sich auf das, was der fleischgewordene Jesus sein wird: Geist im Fleisch<sup>91</sup>. Bei diesen Voraussetzungen wird das oben erwähnte Prinzip verständlich, kraft dessen das ganze Alte Testament von Christus spricht. In den Traktaten wird dies häufig wiederholt<sup>92</sup>. Wenn jedoch Christus – des Gesetzes Ende – kommt (vgl. Röm 10,4)<sup>93</sup> gilt es nicht mehr, einen Vorausschatten anzuschauen, sondern den Leib selbst (vgl. Hebr 10,1; Kol 2,17)<sup>94</sup>.

#### 4. Die Präfigurationen Christi im Alten Testament

Prophezeiungen bestehen nicht nur aus Worten, sondern aus Tatsachen, wie Hilarius über David gesagt hat (vgl. Anm. 92). Vor allem der *Tractatus Mysteriorum*, dessen Abfassung gewöhnlich im selben Zeitraum angesiedelt wird wie die der Psalmentraktate, ist von der Überzeugung durchdrungen, dass Christus im Alten Testament nicht nur durch Worte, sondern auch mit den darin berichteten Tatsachen verkündet wird<sup>95</sup>. Wie sich später zeigt, hat Hilarius dieses Kriterium in der Tat schon im Kommentar zum Matthäusevangelium angewandt. Jetzt aber formuliert er das Prinzip ganz klar:

Omne autem opus, quod sacris uoluminibus continetur, aduentum, quo missus a patre ex uirgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis. *Myst.* I 1 (72)<sup>96</sup>.

Jegliches Werk aber, das in den Büchern der Heiligen Schrift enthalten ist, kündigt in Worten die Ankunft, durch die der vom Vater Gesandte durch den Geist aus der Jungfrau als Mensch geboren wurde, drückt sie durch Tatsachen aus und bekräftigt sie durch Beispiele. *Myst.* I 1 (72).

90 Zitiert in *Instr. Ps.* 5 (6,8-14); 6 (7,13-16; 7,26-8,9); vgl. in diesem Kontext auch das Zitat von Lk 11,52 in *Instr. Ps.* 5 (2-4) und Lk 24,14 in *Instr. Ps.* 6 (8,17-19). Vgl. TERTULLIAN, *Praescr.* VIII 5-7 (CCL 1,193-194).

91 *Instr. Ps.* 7 (9,13-17): „Per hunc ergo supernum spiritum deus cantatur in psalmis, in forma dominici corporis, in quo caelestis spiritus est locutus, forma quoque terreni huius et musici et ex supernis concinentis organi comparata“. Vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 65-66. Über den Propheten als „Instrument“, vgl. ZANI, *Cristologia*, 209-10.

92 Vgl. *Tr. Ps.* 2,12 (45,5-46,4); 2,23 (54,11-15), Gott spricht von der Zukunft (Christus), wenn er von der Vergangenheit berichtet. Beispiele dafür, dass die Verkündigung Jesu im Alten Testament bestätigt wird: 13,3 (81,9-31); 51,24 (117,5-24); 66,1 (269,18-21); 67,1 (276,21-277,7); 68,19 (329,7-330,27); 118, Lamed 14 (465,16-19); 118, Mem 5 (469,26-470,2); 118, Samech 5 (490,1-7); 118, Ajin 15 (504,1-5); 131,8 (668,8-10); 138,15 (755,22-25); 134,18 (705,20-26); 138,20 (758,7-10); 139,2 (778,1-3); 141,1 (800,4-6); 141,3 (801,26-28); 142,2 (805,22-24); 143,3 (815,25-28), etc. Von Bedeutung ist insbesondere die Gleichsetzung Davids mit Christus, so dass Davids Psalmen auf Christus verweisen: 53,1-4 (135-137); 54,9 (153,24-25); 55,1,2 (162,20-21; 163,11-12); 56,1,2 (168,25-27); 169,1-4); 57,1 (175,13-14): „ut... sanctus Dauid et dictis prophetet et gestis“; 58,1 (181,17-182,5); 121,10 (576,12-13); 131,2 (662,5-6); 131,17 (675,9-10); 141,1-3 (800,4-6; 801,26-28); 142,2 (805,22-24); 143,3 (815,25-28), etc.

93 Vgl. Zitate oder Anspielungen in *Tr. Ps.* 118, He 4 (401,19-21); 118, Kaf 1 (451,2-3); 118, Lamed 11 (463,12-13); 119,5 (547,4); 129,10 (655,11-12).

94 *Tr. Ps.* 91,1 (345,4-6): „Post legis tempora et cognitionem ueritatis conuenit corpus ipsum potius quam umbram corporis contueri“. Vgl. 91,10 (353,20-21); 118, Gimel 7 (381,8-10); *Myst.* I 8 (90).

95 Über die Charakteristika des Werks und der darin angewandten Typologie vgl. BRISSON, *Introduction*, Sch 19bis, 7-70; SIMONETTI, *Lettera*, 259-261.

96 Daher das ursprüngliche Vorhaben des Werks, *Myst.* I 1 (74): „... uniuersa tractabo ab Adam, ex quo humani generis scientia permittitur, inchoaturus, ut, quod in domino consummatum est, iam ab initio mundi in plurimis praefiguratum esse noscatur“. Vgl. TERTULLIAN, *Marc.* III 18,1-7 (CCL 1,531-533).

Das Prinzip wird im Laufe des Werks mehrfach wiederholt<sup>97</sup>. Die verwendete Terminologie erinnert an jene, die in den Ausführungen über die Theophanien betrachtet worden ist – mit dem Unterschied, dass es sich dort darum handelte, dass Gottes Sohn – wenn auch vorübergehend – die äußere Erscheinung der Geschöpfe annahm, während man es hier mit Personen und Ereignissen zu tun hat, die das präfigurieren, was nachher in Christus verwirklicht werden wird. Daher handelt es sich in diesen Fällen um vorweggenommene „Imitationen“ des künftigen Geschehens<sup>98</sup>.

Die Gegenwart Christi in den „Propheten“ ist eine Konstante in den Werken des Hilarius. Ihr Sinn tritt langsam und immer deutlicher zutage. Bereits im Matthäuskommentar heißt es, Christus habe in Abel und Zacharias<sup>99</sup> gewohnt, gepredigt und gelitten. Konkret erscheinen die Predigten der Propheten immer wieder als Jesu eigenes Werk:

Quamuis enim corporeus haec loquatur et opem uniuersis homo repertus (cf. Phil 2,7) exhibeat, frequenter tamen congregare eos uoluit praedicationibus prophetarum (cf. Mt 23,37). *In Mt.* 24,11-1-3 (176)<sup>100</sup>.

Denn obgleich er, als leibhafter Mensch befunden (vgl. Phil 2,7), dies redet und allen Hilfe gewährt, so wollte er sie doch oft durch die Verkündigungen der Propheten versammeln (vgl. Mt 23,37). *In Mt.* 24, 11, 1-3 (176).

Wir haben vorerst keine Erklärung für diese Gegenwart des Herrn in der Tätigkeit der Propheten. An anderer Stelle ist von der „Präfiguration“ des Todes und der Auferstehung Christi im Zeichen des Propheten Jonas die Rede (vgl. Mt 16,4; 12,39f). Hilarius zufolge ist es der Herr selbst, der Jonas als sein Ebenbild zum Predigen ausgesandt hat – *pari specie* (man beachte wieder, dass dieser Begriff Verwendung findet, obwohl die Ähnlichkeit hier stärker betont wird als der Unterschied) – damit in den drei im Bauch des Meeressäugers zugebrachten Tagen und dem späteren Herauskommen sein Tod und seine Auferstehung präfiguriert werden<sup>101</sup>. Die Kraft der Präfiguration ist es, die Jonas aus dem Meeresungetüm herauskommen lässt: Allem Anschein nach ist die *uirtus* des Herrn bereits am Werk und wird in dem gegenwärtig, der mit demselben äußeren Erscheinungsbild ausgesandt worden ist, das Jesus später innehat. Vielleicht besteht eine innere Relation zwischen der Gegenwart des Herrn in den Propheten und der Präfiguration von Tod und Auferstehung in derselben *species*: Erstere würde die zweitgenannte ermöglichen. Diese Gegenwart ist zweifellos schon aufgrund der Tatsache gegeben, dass der Prophet gesandt worden ist. Aber kann von einer noch innerlicheren Gegenwart Jesu die Rede sein? Kann man der Relation zwischen der Gegenwart des Herrn in den Propheten und in der Inkarnation tiefer auf den Grund gehen?

---

97 Vgl. z.B. *Myst.* II 4 (148); II 14 (160).

98 *Myst.* I 32 (126): „Magnus est in his, quae sub patriarchis gesta sunt, ita rerum effectum contineri, ut nihil sibi in his quae postea in Domino expleta sunt, nec loco nec tempore nec ratione dissideat. In eo enim absolutae ueritatis speciem imitatio praemissa consequitur et tanquam imago eius formae, cuius est aemula comparatur“. Vgl. auch die Fortsetzung des Textes.

99 *In Mt.* 24,10,5-10 (176): „Occiderat enim prophetas et ad se missos lapidauerat Hierusalem (vgl. Mt 23,34) ... Et idcirco Abel sanguis et Zachariae in hanc eorum posteritatem uenturus ostenditur (vgl. Mt 23,35) quia iam in his habitans Christus et praedicans erat passus“.

100 Vgl. ORIGENES, *In Mt. Com ser.* 28 (Orig. Werke 11,53). Über die Präfiguration Christi durch Patriarchen und Propheten in *In Mt.*, vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 328-332.

101 *In Mt.* 16,2 (48,3-11): „Huic (Ionae) se Dominus comparat quem ad futurae passionis effectum in praedicationem paenitentiae ad Ninuias pari specie praemiserat. Namque Ionas uentis desautibus proiectus e naui est et deuoratus a ceto et post triduum uiuus emissus ... sed contra humani corporis naturam integer et illaesus in auras superas uirtute dominicae praefigurationis euadit“; Doignon weist auf einen möglichen Einfluss Tertullians hin, genauer gesagt *Pudic.* 10,4 (CCL 2, 1300); vgl. Sch 258, 48-49. Vgl. auch *In Mt.* 12,20,1-5 (288). Die Sendung der Propheten auch in *Trin.* X 55,16-17 (510).

Aufschlussreiche neue Beiträge zu dieser Frage finden sich in *de Trinitate*. Eine nicht leicht zu interpretierende Stelle kann den Zugang dazu ebnen, um zu verstehen, auf welche Weise Christus in den Propheten gegenwärtig ist.

Non adferunt autem tempora uel aetates Spiritus diuersitatem, ut non idem Christus in corpore sit qui mansit Spiritu in profetis. *Trin.* XI 18,1-3 (547)<sup>102</sup>.

Kurze oder lange Zeiträume bringen aber keine Verschiedenheit für den Geist mit sich, so dass nicht einer und derselbe als Christus im Leib sein könnte, der dem Geist nach in den Propheten wohnte. *Trin.* XI 18, 1-3 (547).

Ich werde hier nicht wiederholen, was über diesen Text<sup>103</sup> bereits an anderer Stelle gesagt worden ist. Eine kurze Zusammenfassung soll genügen. Der Geist ist in der gesamten Heilsgeschichte ein und derselbe: Propheten und Apostel haben denselben Geist. Auf der anderen Seite existiert ein und derselbe menschengewordene Christus (*in corpore*), der sich im Geist in den Propheten befindet. Leib (Fleisch) und Geist sind entsprechend die Menschheit und Gottheit Jesu. Daher wird die Gottheit Jesu – für Hilarius kommt sie einer Gabe des Heiligen Geistes gleich – bereits in den Propheten vorab mitgeteilt. In diesem Sinne gibt es also eine Vorwegnahme der Inkarnation. Man beachte jedoch, dass diese Vorwegnahme ihren Sinn nur aus der künftigen Inkarnation erhält: Es ist der menschengewordene Gottessohn (hier genauer gesagt: der *incarnaturus*) als solcher, der in den Propheten weilt. Die Inkarnation wirkt sich sogar schon aus, bevor sie geschieht. Die dem Propheten „mitgeteilte“ Gottheit Jesu bedeutet, dass Christus in ihm gegenwärtig ist und deswegen durch ihn präfiguriert werden kann.

Jesus spricht durch Davids Mund – daran erinnert unmittelbar darauf die unten zitierte Stelle<sup>104</sup>. Die Aussage kann im Licht des soeben Dargelegten verstanden werden. Man muss jedoch beachten, dass der Gedanke, im Propheten sei Jesu Gottheit gegenwärtig (sein *spiritus* im eigentlichen Sinn) in allen anderen Kapiteln von *Trin.* nicht weiter entfaltet wird<sup>105</sup>.

Der Fall David wurde in den Psalmentraktaten bereits angesprochen. Nicht nur Davids Worte, sondern auch die Ereignisse, auf die in den Psalmen Bezug genommen wird, „prophezeien“ das Kommen des Erlösers.

Auch Isaak hat Christus, seine Gegenwart in der Welt und seinen „Anteil“ an unserer Schwachheit präfiguriert<sup>106</sup>. In den Traktaten findet man auch die bekannte Vorstellung, wonach Jesus in den Propheten gegenwärtig ist und genau genommen selbst aus ihnen spricht<sup>107</sup>, insbesondere darüber, dass er Mensch werden soll<sup>108</sup>. Nicht nur Personen, sondern auch die Materie – wie der Regenbogen

---

102 Vgl. Paralleltex-te von Irenäus, Hippolyt, Clemens von Alexandrien bei ORBE, *Introducción*, 395; man kann sich ganz allgemein die Seiten 379-445 anschauen.

103 Vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 269-270.

104 *Trin.* XI 18,3-4 (547): „Loquens enim per os sancti patriarchae Dauid... (Ps 44,8)“; vgl. XI 19,7-14 (548-549), über das Thema der Salbung der *consortes* Christi: „... ante dispensationem carnis plures ex lege sunt Christi...“, allerdings wird das Problem der Relation Jesu mit diesen „Christussen“ durch das Gesetz nicht geklärt.

105 *Trin.* X 22,9 (475) setzt voraus, dass das Wort in den Propheten gegenwärtig ist – im Unterschied zur Inkarnation. *Trin.* IV 42,30 (148): „manens in profetis“. Über die Relation zwischen der Gegenwart des Wortes und jener des Geistes, *El Espíritu Santo*, 60-71. Interessant hierzu IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 33,10 (SCh 100, 824); 34,4 (860).

106 Vgl. *Tr. Ps.* 54,5 (150,16-20).

107 *Tr. Ps.* 63,10 (231,17-19): „hunc in prophetis fuisse et per eos ingentia illa et corporationis et passionis suae sacramenta cecinisse“; Christus ist „Subjekt“ und zugleich „Objekt“ der Prophezeiung. *Tr. Ps.* 54,2 (147,18-19): „... eum, de quo et per quem omnis prophetia est“.

108 *Tr. Ps.* 118, Dalet 9 (396,21-23): „Sed propheta ex spiritu eius loquitur qui adsumpto corpore postea dicturus erat...“; offenbar ist *spiritus* hier nicht in genau dem Sinne zu interpretieren wie in *Trin.*

als Bundeszeichen – präfigurieren Jesus. Er trägt das ganze Gesetz in sich und vereint Gottheit und Fleisch in sich<sup>109</sup>.

Die *Tractatus Mysteriorum* entfalten, wie gesagt, systematisch die „Präfiguration“ Christi in den Personen und Ereignissen des Alten Testaments. Eine Präfiguration des Herrn im weiten Sinne, die seine Person und die Bedeutung seines Werkes betrifft (dies geht im Übrigen schon aus den zuvor betrachteten Werken hervor, insbesondere, wenn in den *Psalmentraktaten* von der prophetischen Verkündigung die Rede ist)<sup>110</sup>. *Praefiguratio* (*praefigurare*) oder ein ähnliches Wort wird mehrmals verwendet<sup>111</sup>. Es ist nicht eigens von Interesse, alle von Hilarius in verschiedenen Personen entdeckten konkreten Präfigurationen Christi weiter aufzuzählen. Einige werden wir in der Darstellung der Mysterien, auf die sie sich konkret beziehen, näher untersuchen müssen. Wenden wir uns kurz der wichtigsten dieser Präfigurationen zu: der von Adam. Wie keine andere erschließt sie das Thema der universalen Bedeutung Jesu und seiner Gegenwart im Plan Gottes als *incarnaturus* schon in dem Augenblick der Erschaffung des ersten Menschen:

Adam ipso nomine natiuitatem Domini praeformat; nam secundum linguam Hebraicam „Adam“, quod Graece „ge pyrra“, id Latine „terra flammea“ et scriptura humani corporis carnem „terram“ solita est nuncupare<sup>112</sup>. Quae per spiritum in Domino nata de uirgine, in nouam et alienam speciem mutata, conformis effecta est gloriae spiritali secundum apostolum: *Secundus homo de caelo et Adam caelestis* (I Cor 15,47), quia Adam terrestris imago est futuri (cf. Rm 5,14). Tuto ergo auctore tanto etiam Adae nomen non sine aliqua futura meditatione suscipimus. *Myst.* I 2 (76)<sup>113</sup>.

Adam bildet durch seinen Namen selbst die Geburt des Herrn voraus; denn in hebräischer Sprache bedeutet „Adam“, was auf Griechisch „ge pyrra“ [γῆ πυρρά, d. i. feuerfarbene bzw. rot-gelbe Erde] heißt; dies wiederum heißt auf Latein „terra flammea“ [d. i. flammenfarbige Erde]; und die Schrift pflegte das Fleisch des menschlichen Leibes als „Erde“ zu bezeichnen. Was durch den Geist im Herrn von der Jungfrau geboren wurde, verwandelte sich in eine neue und fremde Gestalt und ist der Herrlichkeit des Geistes gleichförmig geworden nach dem Apostelwort: „*Der zweite Mensch stammt vom Himmel und ist der himmlische Adam*“ (1 Kor 15,47), denn der irdische Adam ist ein Bild des zukünftigen (vgl. Röm 5,14). Aufgrund eines so bedeutenden sicheren Bürgen greifen wir also auch den Namen Adams nicht auf, ohne einen gewissen geistigen Blick in die Zukunft zu richten. *Myst.* I 2 (76).

Die Präfiguration Christi beginnt mit dem Namen Adams selbst: glühende Erde, aus Feuer, das heißt, rot, unberührt, nicht schwarz, in der Farbe, die Erde annimmt, nachdem sie gedüngt und bearbeitet wurde. Adam präfiguriert daher Christus, weil schon sein eigener Name auf die jungfräuliche, vom Geist bewirkte Empfängnis verweist<sup>114</sup>. Adams aus unberührter Erde genommenes Fleisch präfiguriert das jungfräulich empfangene Fleisch Christi und ist in eine neue

109 *Tr. Ps.* 131,16 (674,11-14): „Sed haec omnia eius, quod dominus adsumpsit corporis species est, omne in se sacramentum continens legis. nunc et deitatis spiritu et origine carnis unitum...“.

110 Vgl. SIMONETTI, *Lettera*, 262.

111 *Praefiguratio* findet man in *Myst.* I 1 (74); I 6 (84); I 7 (90); I 8 (90); I 17 (106); I 20 (110); I 21 (112); I 27 (120); I 39 (136); II 1 (142); II 11 (156); *praefigurare* in I 1 (74), I 12 (96); I 14 (102); I 18 (108); I 26 (118); II 1 (142); vgl. für andere Begriffe z. B. *praeformare*, *species*, etc., BRISSON, in *SCh* 19bis, 173-174.

112 Dieselbe Auslegung findet man auch an anderen Stellen; vgl. z.B. *Tr. Ps.* 64,13 (244,19-20), zuvor bereits im *Barnabasbrief*, 6,9-12 (*SCh* 172,122).

113 Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III, 21,10 (*SCh* 211,428-430); IV 34,4 (*SCh* 100,858); *Epid.* 32 (*SCh* 62,82-83); TERTULLIAN, *De carne Christi*, 17,1-4 (CCL 2,903-905); *De res. mort.* V 8-VI 5 (927-928); GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Orig.* XX 10 (CCL 69,143): „Sicut et primum Adam de limo terrae formauerat, ita et hunc secundum Adam de matre uirgine quasi de rude terra plasmaretur“; ebenso ZANI, *Christologia*, 264.

114 Vgl. ORBE, „*Terra virgo et flammea*“; *Antropología de san Ireneo*, 87f; *Teología de san Ireneo*, I 112-115; 294-304; PELLAND, *Une exégèse de Gn 2:21-24*. LONGOBARDO, *Trattato sui misteri*, 47.

„fremde“ Gestalt verwandelt worden. Es hat eine neue Seinsweise angenommen und ist der geistlichen Glorie gleichförmig geworden. Die Anspielung auf Christi Auferstehung, in der sein Fleisch selbst „Geist“ wird, scheint klar zu sein. Hilarius sagt nirgends, dass sich dies zu einem anderen Zeitpunkt im Leben Jesu ereigne<sup>115</sup>. Er geht somit vom ersten Adam auf den zweiten über – und bei letzterem von der jungfräulichen Empfängnis zur Herrlichkeit der Auferstehung. In ihr vollendet sich die Inkarnation und gelangt zur Fülle. Interessant ist dennoch, dass aus dem *typos* von Röm 5,14 in der Anspielung des Hilarius *imago* wird. So ist Adam Ebenbild Jesu – und diese Eigenschaft betrifft, wie aus dem Text eindeutig hervorgeht, den Leib, das Fleisch. Dieses von Anfang an vorhandene Ebenbild ist dazu berufen, sich umfassender zu verwirklichen und größere Dichte zu gewinnen<sup>116</sup>. Christus wird also vom Augenblick der Erschaffung des ersten Menschen an präfiguriert. Daher ist Adam letztlich von ihm her zu begreifen. Auf derselben Linie liegen weitere Texte von Hilarius: „... dum eum, quem ad imaginem suam fecit, redemit.“ *Tr. Ps.* 138,26 (761,29)<sup>117</sup>. Aus dem Kontext wird offensichtlich, dass Christus das Subjekt ist, auch wenn streng genommen fraglich bleibt, ob die Rede vom *imago* die Inkarnation berücksichtigt. Außer Frage steht dies hingegen an folgender Stelle:

*Sciant gentes, quoniam homines sunt* (Ps 9,21): id est ex terra genitae et in cognitionem dei<sup>118</sup> ex limo conformatae (cf. Gn 2,7). quod enim antea per ignorationem legis Moysi nesciebant, nunc per praedicationem domini nostri Iesu Christi sciunt; et ut originem suam, id est corporis naturam in nouo latore legis agnoscunt, ita et gloriam noui huius latoris legis expectant, in exordio sui iam ad imaginem et similitudinem dei constituti (cf. Gn 1,26-27). *Tr. Ps.* 118, mem,10 (472,2-8)<sup>119</sup>.

„Mögen die Heiden erkennen, dass sie Menschen sind (Ps 9,21)“, das heißt: aus Erde gezeugt und zur Erkenntnis Gottes aus Lehm geformt (vgl. Gen 2,7). Denn was sie vormals aus Unkenntnis des mosaischen Gesetzes nicht wussten, das wissen sie jetzt durch die Verkündigung unseres Herrn Jesus Christus; und wie sie ihren eigenen Ursprung, das heißt die Natur des Leibes, am neuen Gesetzgeber erkennen, so erwarten sie auch die Herrlichkeit

115 Vgl. die Aussagen in *El Espíritu Santo*, 137; FIERRO, *Sobre la gloria*, 194; PELLAND, *Une exégèse*, 86; FIGURA, *Kirchenverständnis*, 117; Brisson zufolge, Sch 19bis, 76f, Anm. 2 besitzt Christus seit seiner Menschwerdung den der geistlichen Herrlichkeit gleichförmigen Leib. Das Brissons These untermauernde Zitat *Trin. X* 18,5-9 (473) erwähnt in der Tat den himmlischen Leib Christi während seines Lebens als Sterblicher – und zwar gerade in Relation zur jungfräulichen Empfängnis. Allerdings ist hier nicht von der geistlichen Herrlichkeit des Leibes die Rede. Andererseits liegt der von Hilarius kurz zuvor in 17,3 (472) zitierte Verweis auf 1 Kor 15,47 auf der Hand. Doch wird sich noch zeigen, dass Hilarius gerade bei der Interpretation dieses Bibelverses und seines Kontextes merklich schwankt: Manchmal bezieht er ihn auf die Inkarnation, manchmal auf die Auferstehung. In der Erwähnung der „geistlichen Herrlichkeit“ – und nicht in der des himmlischen Menschen – liegt der definitive Grund für die Annahme, dass sich Hilarius hier auf den Auferstandenen bezieht. In genau diesem Kontext I 5 (84) ist der himmlische Adam der Auferstandene.

116 Vgl. auch *Myst. I* 3-5 (76-84) über die Erschaffung Evas, Präfiguration der Kirche, dieser Punkt soll hier nicht analysiert werden.

117 Interessante Parallele mit IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 10,2 (Sch 100, 496): „... qui ab initio condidit et fecit eos Verbum, et in nouissimis temporibus redimens nos et uiuificans“.

118 Hilfreich ist der Vergleich mit *Tr. Ps.* 66,7 (274,23-275,11); 143,8 (819,5-11).

119 ANYANWU, *Christological Anthropology*, 113-114, behauptet, dass sich ebenso an dieser Stelle das Ebenbild auf die menschliche Seele bezieht. Dies ist bekanntlich die bei Hilarius vorherrschende Vorstellung; vgl. Anm. 122. Hier wird jedoch nicht die Seele erwähnt, sondern der Leib. Zudem beziehen sich die Herrlichkeit Jesu und die Verherrlichung des Menschen bei Hilarius vor allem auf den Leib; vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 126-256). Auffallend ist, dass Anyanwu selbst die Präfiguration Christi in Adam an anderen Stellen sieht, die das nicht direkt aussagen, z.B. in *Tr. Ps.* 68,4 (315, 23-24). Dort heißt es lediglich, Christus sei zu dem Lehm herabgestiegen, aus dem Adam geformt wurde; vgl. S. 124; auch 30-31; 111. Ich denke nicht, dass die Idiomenkommunikation dazu berechtigt, so leicht vom präexistenten zum inkarnierten Logos überzugehen.

dieses neuen Gesetzgebers, da sie schon am Anfang ihrer selbst nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes grundgelegt worden sind (vgl. Gen 1,26f). *Tr. Ps.* 118, Mem 10 (472, 2-8).

Die Bedingung des Menschseins wird im Zusammenhang mit der Formung des Menschen aus Erde betrachtet – und deren Ziel ist die Erkenntnis Gottes. Andererseits offenbart sich den Heiden das Wesen des Menschen durch die Verkündigung Christi. Im neuen Gesetzgeber entdecken sie die Natur des von seinem Ursprung her nach Gottes – das heißt: Christi – Ebenbild erschaffenen Leibes. Ebenso erwartet sie die Herrlichkeit Jesu selbst, die noch offenbar werden soll. Wenn wir von Beginn an, als wir aus Lehm geformt wurden, christusförmig geschaffen sind, werden wir auch am Ende wie der Herr verherrlicht. So lässt uns die Verkündigung Christi unseren Ursprung und zugleich unsere endgültige Bestimmung erkennen. Das eine ist mit dem anderen engstens verbunden<sup>120</sup>. Christus ist bereits bei der Erschaffung des Menschen zugegen – als Vorbild, nach dem der Lehm geformt ist, und als Ziel, das es in der vollkommenen Gleichförmigkeit mit seiner Herrlichkeit zu erreichen gilt<sup>121</sup>. Bei diesen Stellen wird klar, dass sich neben dieser bei Hilarius zweifellos überwiegenden<sup>122</sup>, ausschließlich auf die Seele bezogenen Theologie zusammen mit der eher origeneischen Theologie von der Gottesebenbildlichkeit, diese andere, eher irenäische und tertullianisch geprägte Vorstellung findet. Sie schließt den Leib von dieser Bestimmung nicht aus und hat ein betont christologisches Gepräge<sup>123</sup>. Die umfassende, von der Eschatologie des heiligen Hilarius her bedingte christologische Weiterentwicklung steht in Beziehung zu diesen nicht viel mehr als anfanghaften Intuitionen seiner Protologie<sup>124</sup>.

Die anderen Hinweise von *Myst.* auf die Präfiguration Christi im Alten Testament haben nicht diese theologische Relevanz. Die wichtigsten Punkte seien hier kurz dargestellt: So bildet Abel Christus (und die Christen) in der Passion und im Martyrium vor<sup>125</sup>. Ebenso verhält es sich mit Noah, weil die Voraussage seines Vaters Lamech (vgl. Gen 5,28-29) nicht Noah selbst zukommt, sondern Christus<sup>126</sup>; auch mit Abraham und Isaak<sup>127</sup> und ganz besonders mit Mose<sup>128</sup>. In Mose vollzieht sich die Bildlichkeit („Imitation“) dessen, was später die „Vollendung“ werden soll<sup>129</sup>. Vor allem die Ereignisse seiner Geburt und seiner Kindheit präfigurieren gewissermaßen das ganze Leben Christi:

---

120 Der Gedanke ist, wenngleich unschärfer, auch in *In Mt* 10,4,1-6 (218) zu entdecken. Die Feststellung über die Präfiguration Christi in Adam in *Myst.* stellt im Werk des Hilarius keine Ausnahme dar.

121 Vgl. die Fülle der Dokumente über unterschiedliche anthropologische Strömungen in den ersten christlichen Jahrhunderten bei ORBE, *Antropología*, 7-148; *El hombre ideal en la teología de san Ireneo*: Gr 43 (1962) 449-491; *La definición del hombre en la teología del s. II*: Gr 48 (1967) 522-576, etc. PELLAND, *Une exégèse*, 92-93; der irenäische Weg taucht wieder auf bei HIPPOLYT, *In Dan.* II 27,2-8 (Sch 14,166); vgl. ZANI, *Cristologia*, 179; über Justinus beachte man auch AYÁN, *Antropología*, 112-117.

122 Vgl. *Tr. Ps.* 118, Jod 6-8 (442-444); 129,3-7 (649-652); vgl. WILD, *Divinization*, 137-149; FIERRO, *Sobre la gloria*, 7-22; DURST, *Eschatologie*, 29-52; ANYANWU, *Christological Anthropology*, 107-117; LADARIA, *El Espíritu Santo*, 46-55.

123 Interessant ist ein kurzer Text von Gregor von Elvira, *Tract. Orig.* XIV 25, 183-186 (CCL 69,111): „Lutum itaque est, quod de terrae limo (Gen 2,7) diui figuli manus in formam humani corporis expraeserat et ad imaginem dei (Gen 1,26) plasmauerat“, verglichen mit ebd. I 1-20 (3-9), wo die doppelte Schöpfung klar unterschieden wird und nur der Seele die Würde der Gottesebenbildlichkeit zugeschrieben wird.

124 Vgl. bes. *Trin.* XI 23-49 (552-578), vor allem 49 (577-578); *Tr. Ps.* 62,10 (622, 10-22); 67,37 (311-313); 118, Resch 9-10 (534,22-535,5); 138,37 (770,14-28); 141,8 (804,1-27); 150,2 (871,17-872,5), etc.; vgl. RONDEAU, *Remarques sur l'anthropologie*; und vor allem FIERRO, *Sobre la gloria*, 181-327.

125 Vgl. *Myst.* I 7 (90).

126 Vgl. *Myst.* I 12-15 (98-104).

127 Vgl. *Myst.* I 17-19 (106-108).

128 Vgl. das ausführliche einschlägige Kapitel in *Myst.* I 27-42 (120-140): Bedeutsam ist der Anfang I 26 (120): „Editio rerum in Moyse gestarum coeptae quoque iam ab Adam praefigurationis ordinem tenuit. Et dignum hoc misericordia Dei, ut omnium patriarcharum suorum gesta in aliquantum perfectionum eorum, quae in Domino nostro consummanda erant imitarentur“.

129 Erneut in *Myst.* I 29 (124): „Ita consummationem in Deo gratiae consequitur ea, quae in latore legis imitatio est“; vgl. auch I 32 (126).

Mose wurde dank des im Wasser treibenden Kästleins vor dem Hass des Pharaos errettet, um Führer des Volkes Israel zu werden. Auch Jesus wurde vor Herodes gerettet, und durch Holz und Wasser (seinen Tod und unsere Taufe) ist er in die Herrlichkeit des Himmels gerufen und zum König der Nationen eingesetzt worden<sup>130</sup>. Josua ist schon kraft seines Namens eine Voraussage von Jesus<sup>131</sup>. Und unter den Josua betreffenden Ereignissen misst Hilarius konkret der Rahab-Episode (vgl. Jos 2,1-21)<sup>132</sup> besonderen Stellenwert bei. Ebenso bedeuten die sechs Tage vor dem Fall Jerichos (vgl. Jos 6,3) die sechstausend Jahre der verschiedenen Generationen der Menschheit. Im siebten Jahrtausend soll die Welt beim Klang der Trompete vernichtet werden, aber die Kirche wird durch das Bekenntnis der Menschwerdung Gottes gerettet werden: „per Dei in corpore confessionem, per signum cocchini per Hiesum decretum“. *Myst.* II 10 (154-156)<sup>133</sup>.

Verschiedene Episoden im Leben des Herrn sind – so zeigt es sich – im Alten Testament vorgebildet worden. Hingegen steht in *Myst.* nichts von der in den anderen Werken des Hilarius anzutreffenden Vorstellung von der Gegenwart Christi in den Propheten.

Das einzigartige und unwiederholbare Ereignis der Inkarnation ist seit Adam bei verschiedenen Ereignissen des Alten Testaments in Worten und Tatsachen verkündet worden. Der Gott des Alten und Neuen Bundes ist ein und derselbe. Der Geist der Propheten und der Apostel ist ein und derselbe. Daher erkennt man Gott immer durch den Sohn: Der Vater offenbart sich stets durch den Sohn, und der Heilige Geist spricht immer von ihm. Gleichzeitig treten jedoch eindeutige Unterschiede zwischen der Offenbarung Gottes im Alten Testament und der Inkarnation zutage. Sie verhalten sich zueinander wie der Schatten zum Leib, das Bild zur Wirklichkeit, die äußere Erscheinung zur Substanz. Nicht nur, dass der Schatten weniger beständig ist als der Leib oder die Abbildung als das Abgebildete: Allein Letzterer verleiht ihnen ihr Wesen – nur auf ihn bezogen existieren sie. Aus diesem Grund können die Ereignisse des Alten Testaments als Bildlichkeit („Imitation“) Jesu bezeichnet werden, obwohl sie vor seiner Zeit liegen. Nachdem wir die Bedeutung des Vorausschattens und der Erscheinung analysiert haben, konzentrieren wir uns nun auf das Mysterium der Inkarnation und das weitere Leben Jesu.

---

130 *Myst.* I 28 (122): „Moyses etenim natus eo tempore, quo omnes masculini sexus editos Pharaos necari praeceperat, per lignum aquae innatans dux populo reseruatur (vgl. Ex 1,15; 2,10). Odium et metum regis numquid non par atque idem tempore eo, quo Dominus noster secundum hominem est natus exarsit (vgl. Mt 2,16) in eundem nobis hominem, quem adsumpsit per sacramentum ligni atque aquae in se ac sibi ac caelestem gloriam deputato et (in) regem gentium constituto“; vgl. auch I 29 (122-124).

131 *Myst.* II 5 (148-150): „Et in eo quidem, quod sub Hiesu omnia in ea gesta sunt, maxima uirtus est prophetiae. In Hiesu enim cognominato absoluta futuri sacramenti ratio monstrata est... Ad speciem caelestis uisionis iussus Moyses uniuersa disponere (vgl. Ex 25,40), illud duci futuro nomen adiecit, quod erat aeterno duci iam in caelestibus praeparatum (vgl. Num 27,28; 13,16)“; II 6 (150): „Nam ut hic synagogae princeps, ita ille ecclesiae“.

132 *Myst.* II 9 (154): „Hic ordo rerum magnis spiritaliter gerendorum sacramentis conexus est. Duos ab Hiesu missos terrae exploratores meretrix domi suscepit: legem et prophetiam ad explorandam hominum fidem missam peccatrix ecclesia recepit... Post spiritalis eius generationem natiuitatem contestatam corpoream didicit enim in his: *Post hoc in terris uisus est et inter homines conuersatus est* (Bar 3,38). Ab hisdem etiam signum salutis accepit in coccino, colore scilicet pro dignitate regio et pro corporatione sanguineo, quod utrumque in passione conuenit, cum et tali habitu Dominus indutus est et sanguis ei fluxit e latere (vgl. Joh 19,2.34)... Quisque autem de familia extra domum repertus esset, sibi reus est constitutus docens eos, qui extra ecclesiam fuisset, causam sibi mortis futuros“; vgl. über diese Episode auch IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 20,12 (Sch 100,674); ORIGENES, *Hom. in Jos.* III 5 (Orig. Werke 7,306f); CYPRIAN, *De ecclesiae unitate*, VI (CCL 3,253). Ferner wird der Text aus Bar 3,38 auf die prophetische Ankündigung Christi in *Trin.* IV 42,5-6.21-22 (147.148); V 39,5-6 (194) bezogen. Vgl. E. CAVALCANTI, *Osservazioni sull'uso patristico di Baruch 3,36-38*, in *Mémorial Dom JEAN GRIBOMONT (1920-1986)*, Rom 1988, 145-165.

133 Eine Fülle von Parallelen dazu in BRISSON, *Traité des Mystères*, Sch 19bis, 154-157.

## Kapitel II

### Die Inkarnation des Wortes

#### 1. Die Inkarnation als Mittelpunkt des Heilsplans des Vaters

Das ganze Mysterium der Heilsordnung gründet, beginnend mit der Schöpfung, letztendlich auf dem ganz und gar freien Plan des Vaters. Von ihm geht die Initiative zu allem aus. Er ist jenes *ex quo omnia*, das sich an vielen Stellen des vorhergehenden Kapitels gezeigt hat. Die Inkarnation und das ganze Leben Christi erfüllen auf hervorragende Weise in allen Phasen diesen Heilsplan des Vaters.

Lex enim operum posita est et omnia in fidem eorum quae in Christo erant reuelanda (cf. Gal 3,23) conclusit, cuius et doctrina et passio grande et profundum est paternae uoluntatis arbitrium (cf. Eph 1,5). Lex autem sub uelamento uerborum spiritualium natiuitatem Domini nostri Iesu Christi et corporalitatem et passionem et resurrectionem locuta est, atque id ita iam ante tempora saecularia in aetatis nostrae tempus esse dispositum frequens et prophetica et apostolica auctoritas est... Itaque et corporalitas eius et passio uoluntas Dei et salus saeculi est. *In Mt. 4,14,4-17 (132)*<sup>1</sup>.

Das Gesetz ist nämlich [als ein Gesetz] der Werke [sc. Heilswerke] erlassen worden, und es hat zur Beglaubigung dessen, was in Christus offenbart werden sollte (vgl. Gal 3,23), alles in sich eingeschlossen; sowohl dessen Lehre als auch dessen Leiden ist ein großer und tiefer Ratschluss des väterlichen Willens (vgl. Eph 1,5). Das Gesetz aber hat unter der Hülle geistlicher Worte von der Geburt unseres Herrn Jesus Christus, seiner Leiblichkeit, seinem Leiden und seiner Auferstehung gesprochen; und dass dies so bereits vor ewigen Zeiten mit Blick auf unser Zeitalter verfügt wurde, darüber liegt das oftmalige Zeugnis sowohl der Propheten als auch der Apostel vor; [...] Daher ist sowohl seine Leiblichkeit als auch sein Leiden der Wille Gottes und das Heil der Welt. *In Mt. 4, 14, 4-17 (132)*

Nicht alle Aspekte dieser Stelle sind hier gleichermaßen interessant. Die christologische Bedeutung des Gesetzes wurde bereits angesprochen. Es legt alle Geheimnisse des Lebens Christi dar. Alle diese Ereignisse hängen letzten Endes vom Willen des Vaters ab. In ihnen vollzieht sich die Erlösung des Menschen. Zweimal ist hier von der Passion als Teil dieses göttlichen Ratschlusses die Rede: bei der Inkarnation und bei der Doktrin. Letzteres fällt auf, denn dieser Aspekt taucht zumeist nicht in den von Hilarius häufig verfassten kurzen Beschreibungen des Lebens Christi auf<sup>2</sup>. Ein wichtiger Bestandteil dieser Synthesen – die Auferstehung – steht hier nicht in direkter Beziehung zur Erlösung. Dies ist aber offensichtlich kein Grund, sie aus dem Heilsplan des Vaters auszuklammern, da sie aus dem Kontext eindeutig hervorgeht. Die Inkarnation ist der Wille des Vaters und die Rettung der Welt, heißt es im letzten Absatz. So wird klar, dass der Wille des Vaters

---

1 Vgl. über die Beziehung zwischen Inkarnation und Erlösung, ATHANASIUS, *De inc. Verbi*, I 3-4 (Sch 199, 252); TERTULLIAN, *De carne Christi*, IV 3-4 (878-879); auch HIPPOLYT, *Contra Noetum*, 16 (Nautin, 261); vgl. ZANI, *Cristologia*, 309.

2 Ein weiterer zusammenfassender Text, neben den aus *Frag. Hist. B II 11, 15 (CSEL 65, 154)* bekannten: „Quod autem descendit, incarnatus est, homo factus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos, uenturus iudicare uiuos et mortuos, sacramenta salutis nostrae in his continentur“; scheint vom Nizänischen Glaubensbekenntnis inspiriert worden zu sein. Der Plan des Vaters wird hier nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht.

genau dieses Heil ist. Beide Vorstellungen fügen sich an anderen Stellen zusammen<sup>3</sup>. Jesu Kommen in die Welt „von“ Ewigkeit her ergibt sich aus der Sendung des Vaters und bedeutet, dass all das verwirklicht wird, was Gott gefällt: „missum enim uenerat et ex aeternitate<sup>4</sup> deductus his quae erant Deo placita (vgl. Joh 8,29) perfungebatur“: *In Mt.* 23,6,17-18 (160). In der Sendung des Vaters und im Gehorsam des Sohnes lassen sich daher zwei eng miteinander verbundene „Stationen“ unterscheiden: die Inkarnation als solche und der konkrete Lebensweg Jesu in allen seinen Momenten. Auch hier liegt die Struktur vor, die schon auf die Schöpfung angewandt wurde: Der Vater erteilt Anweisungen, der Sohn führt sie aus. Das „paternae uoluntatis arbitrium“ des Matthäuskommentars verwandelt sich in *Trin.* in „dispensatio uoluntatis paternae“. Es schließt auch hier alle Stationen des Lebens Jesu ein und zielt ausschließlich auf die Erlösung des Menschen ab:

Iam in ceteris<sup>5</sup> dispensatio uoluntatis paternae est. Virgo, partus et corpus, postque crux mors inferi, salus nostra est. Humani generis causa Dei Filius natus ex uirgine est... *Trin.* II 24,1-4 (60)

Bereits in [allem] übrigen liegt die Fügung des väterlichen Willens. Jungfrau, Geburt und Leib und später Kreuz, Tod und Unterwelt sind Momente unseres Heils. Denn um des Menschengeschlechtes willen wurde Gottes Sohn aus der Jungfrau geboren [...]. *Trin.* II 24, 1-4 (60).

Abermals fällt auf, dass die Auferstehung hier unter den unmittelbar angesprochenen Lebensstationen Jesu nicht vorkommt. Dagegen kommt der Abstieg Jesu in die Unterwelt als Bestandteil der Heilsordnung vor<sup>6</sup>. Eine Erläuterung der soteriologischen Bedeutung jedes einzelnen Mysteriums unterbleibt vorerst. Im Lauf der Studie werden die Mysterien eigens untersucht. Jetzt genügt die Feststellung, dass *Trin.* und die anderen Bücher des Hilarius<sup>7</sup> zahlreiche Hinweise auf die Mission des Vaters und den Gehorsam Christi beim Erlösungswerk enthalten.

Quod autem infirmitates nostras ad salutem generis humani ex paterna uoluntate suscepit, quia non uoluntatem suam facturus uenerit, sed uoluntatem eius, qui se miserit, patris (cf. Io 6,38). *Tr. Ps.* 68,9 (320,13-15)<sup>8</sup>.

- 
- 3 Vgl. *In Mt.* 15,4,6-8 (38); *Tr. Ps.* 118, Taw 7 (541,1); vgl. auch *In Mt.* 2,1,18-20 (102); 22,2,8 (142), Inkarnation und Passion werden abermals erwähnt; 27,10,3-4 (214); in all diesen Fällen geht es um die „Sendung“ des Sohnes. Dass die Erlösung das Ziel ist, unterstreicht auch *In Mt.* 12,7,6 (274); 17,11-16 (284); 16,9,10-13 (56); vgl. 21,4,4,8 (138); 33,2,9 (250).
- 4 Die trinitarischen Fragen nach der Gottheit des Sohnes in seiner Beziehung zum Vater, der Präexistenz Christi, etc. werden nicht direkt behandelt. Vgl. die Hinweise von Anm. 31.
- 5 Hilarius hat sich im Vorausgehenden mit der ewigen Gottheit befasst; vgl. *Trin.* II 22-23 (57-60).
- 6 Vgl. DURST, *Eschatologie*, 177-189; vgl. weiter unten Kap. 8.
- 7 Vgl. unter anderem, *Trin.* III 9,1-21 (80); 12,4-5 (83); 13,33 (85); 14,5-13 (85); 15,5 (86); 16,8-10 (87): „dum ad salutem nostram Filium suum etiam ex uirgine natum esse hominem uoluit“; V 11,23-24 (161); VI 27,7-9 (227); 30,28 (233); 40,22-24 (245); VII 24,28-29 (289); IX 49,9-10 (426); 53,18 (431); *Syn.* 23 (498B); 27 (501A); 43 (514B); 51 (518B); *Myst.* I 1 (72); *Tr. Ps.* 118, Taw 7 (541,1); 138,12 (754,6); 134,25 (709,28-710,4). Über die Erlösungsmotivation, ohne ausdrückliche Erwähnung des väterlichen Plans, vgl. auch unter anderem, *Trin.* II 31,7-8 (66); III 3,15 (75); 22,31 (94); V 18,4-5 (168); VI 19,21-23 (218); 31,20-22 (234); 43,8-9 (247); VII 33,17-18 (300); VIII 44,11 (357); 50,17 (362); IX 7,1-2 (377); 51,15 (429); 56,1-2 (435); X 71,25-26 (527); *Tr. Ps.* 9,3 (76,28-29); 13,3 (81,14-21); 4 (82,4); 5 (82-83); 51,9 (103,21) 118, Gimel 18 (388,13-14); 118, Taw 5 (542,23-24); 131,1 (660,14); 2 (661,19); 143,11 (821,9-10) etc. Besonders interessant sind die Stellen, die ausdrücklich die Bedeutung des Namens Jesu aufgreifen (vgl. Mt 1,20): *Tr. Ps.* 51,24 (117,11-14); 52,18 (131,21-26); 66,4 (272,13-19); 118, Kaf 1 (451,4-8); Ajin 8 (499,23-24); Schin 7 (539,12-15). Dagegen beachtet Hilarius diesen Punkt an der einschlägigen Stelle in seinem Matthäuskommentar nicht, *In Mt.* 1,3 (94-96).
- 8 *Tr. Ps.* 61,2 (210,14): „quia susceptorem suum saluatoremque cognouit“; die *susceptio* ist gleichbedeutend mit der *adsumptio* (ebd. 17): „adsumptio atque susceptio“.

Dass er aber unsere Schwachheiten zum Heil des Menschengeschlechtes aufgrund des väterlichen Willens auf sich genommen hat, weil er nicht gekommen ist, seinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat, den des Vaters (vgl. Joh 6,38), [gibt er auch hier durch das Folgende zu verstehen]. *Tr. Ps.* 68, 9 (320, 13-15)

Hilarius interpretiert Joh 6,38 hier so, dass Gehorsam gegenüber dem Vater bedeutet, seinen Willen nicht nur im Lauf des irdischen Lebens zu erfüllen, sondern auch im Ereignis der Inkarnation selbst. Den Willen des Vaters zu erfüllen impliziert im Übrigen nicht, dass Jesus nicht tut, was er will<sup>9</sup>. Gehorsam wird die Konstante im Leben Jesu bis zu seinem Tod sein<sup>10</sup>. Auf die Initiative des Vaters bei der Inkarnation und bei allen Lebensstationen des Herrn wird Jesus stets mit Gehorsam antworten.

Bedeutsam, wenn auch zahlenmäßig überschaubar sind die Stellen über den Plan des Vaters in Bezug auf die Inkarnation des Wortes. Zumeist schöpfen diese Aussagen aus Phil 2,6-11 und auch aus Joh 17,5. Inkarnation kann weder ein Hindernis für die Anerkennung der Gottheit und Präexistenz Christi darstellen, noch können Letztere die Bedeutung der Annahme der menschlichen Natur und die Lebensgeschichte Jesu herunterspielen. Darum formuliert Hilarius eine Interpretationsregel für unterschiedliche christologische Aussagen. Sie stützt sich auf die verschiedenen Stadien, die Jesus von seiner Präexistenz im Schoß des Vaters an über die Kenosis oder Selbsterniedrigung der Inkarnation bis zur Herrlichkeit der Auferstehung durchläuft:

Sed si Iesus Christus et homo et Deus, et neque cum homo tum primum Deus, neque tum cum homo tum non etiam et Deus, neque post hominem in Deo non totus homo totus Deus<sup>11</sup> ... Et cum in eo secundum tempus discernis hominem a Deo, Dei tum adque hominis discerne sermonem. Et cum Deum atque hominem in tempore confiteberis, Dei adque hominis in tempora dicta diiudica. *Trin.* IX 6,2-10 (376).

Wenn aber Jesus Christus sowohl Mensch als auch Gott ist und wenn er nicht dann erst Gott ist, wenn er Mensch ist, und wenn er dann, wenn er Mensch ist, sehr wohl zugleich auch Gott ist und wenn er auch nach Annahme des Menschen in Gott [d. h. nach der Inkarnation des Logos] sehr wohl ganz Mensch ist und ganz Gott bleibt, [...] Wenn du in ihm entsprechend der jeweiligen Zeit den Menschen von Gott unterscheidest, so unterscheide dann auch zwischen der Rede Gottes und der des Menschen! Und wenn du den Gott und Menschen in der Zeit bekennt, so halte doch die in die Zeiten hinein getätigten Aussprüche Gottes und des Menschen auseinander! *Trin.* IX 6, 2-10 (376).

Jesu göttliche und menschliche Natur müssen gleichzeitig bekannt werden, doch zugleich ist zu beachten, welche Aussagen sich auf die eine und welche auf die andere beziehen. Dies wiederum ist im Rahmen der drei erwähnten Stadien zu betrachten: Jesu Präexistenz, sein irdisches Leben und das Leben des Auferstandenen. Im ersten Stadium ist Jesus Christus ausschließlich Gott. Im zweiten ist er Gott und Mensch zugleich. Beim dritten fällt dann „post hominem“ auf – als ob Auferstehung das Verschwinden der menschlichen Natur bedeute. Es wird jedoch sogleich klar, dass dem nicht so ist: „totus homo totus Deus“, das heißt: die Menschheit wird von der Gottheit ganz und gar durchdrungen, verschwindet aber nicht<sup>12</sup>. Daher kreuzen sich zwei Themen: erstens die

9 *Trin.* III 9, 2-9 (80): „... ut testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, perque infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmibus et carnalibus praedicaret, uoluntatem in eo Dei Patris efficiens, ut dicit: ... (Joh 6,38). Non quod nolit et ille quod faciat, sed oboedientiam suam sub effectu paternae uoluntatis ostendit, uolens ipse uoluntatem Patris explere“; vgl. auch IX 49,27-35 (427).

10 Vgl. in diesem Kontext *Tr. Ps.* 68,9 (320,21-321,4). Vgl. im selben Kapitel den Absatz über Phil 2,6-8.

11 Über den „Deus totus“, vgl. hl. AUGUSTINUS, *Ad Gal.* I 1-2 (PL 35, 2107-2108).

12 *Trin.* IX 7,11-13 (377): „Haec autem ante conditionem mundi sacramenta sunt caelestium mysteriorum

verschiedenen Stufen, in denen sich das Mysterium Christi von der Präexistenz des Wortes bis zum Gipfel der Inkarnation in der Auferstehung entfaltet (verschiedene Stadien Christi). Zweitens: Hinsichtlich des zeitlich begrenzten Lebens Christi (*in tempore*) ist die Doppelnatur des Herrn als Gott und Mensch zu beachten (Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie)<sup>13</sup>.

Die Permanenz der göttlichen Natur des Wortes in jeder dieser verschiedenen Stufen wird auch an einer Stelle im Psalmenkommentar hervorgehoben – parallel zu den soeben betrachteten:

Nemo autem eorum, qui in studiis doctrinae caelestis demoratur, poterit ambigere deum atque hominem dominum nostrum Iesum Christum confiteri: et hominem quidem in tempore, deum uero semper et ante hominem et post hominem, utrumque uero, deum scilicet atque hominem, tunc tantum, cum in homine fuit. erat enim in forma dei et forma hominis accepit (cf. Phil 2,6.8); et rursus in gloria dei patris (cf. Phil 2,11) est forma uidelicet seruili in gloriam eius, cuius in forma ante manebat, proficiente, corruptionis scilicet natura per profectum incorruptionis absorta. *Tr. Ps.* 138,19 (757,22-758,6).

Niemand aber von denen, die sich mit dem Studium der himmlischen Lehre befassen, wird Bedenken tragen können, unseren Herrn Jesus Christum als Gott und Menschen zu bekennen, und zwar als Menschen in der Zeit, als Gott hingegen stets sowohl vor als auch nach der Annahme des Menschen, als beides aber, nämlich als Gott und als Menschen, nur dann, als er im Menschen gewesen ist. Denn er war in der Gestalt Gottes und hat die Gestalt eines Menschen angenommen (vgl. Phil 2,6.8); und wiederum ist er in der Herrlichkeit Gottes des Vaters, weil offenbar seine Knechtsgestalt in die Herrlichkeit dessen übergeht, in dessen Gestalt er zuvor war, und weil freilich seine verwesliche Natur durch den Übergang zur Unverweslichkeit verschlungen wurde. *Tr. Ps.* 138, 19 (757, 22 – 758, 6).

Hier kann jetzt nicht auf alle Punkte eingegangen werden, die man im Zusammenhang mit diesem Text untersuchen müsste. Auf den einen oder anderen werden wir noch zurückkommen im Zusammenhang mit der Inkarnation im engeren Sinne und mit der Verherrlichung. Die göttliche Natur des Sohnes wird diesem Text zufolge zu keinem Zeitpunkt beeinträchtigt. Allerdings fällt erneut auf, dass die Menschheit Christi scheinbar auf die Zeit des irdischen Lebens beschränkt ist (*post hominem* und *cum in homine fuit*)<sup>14</sup>. Dessen ungeachtet zeigen der Verweis auf den *profectus* der Knechtsgestalt und das Vergehen der Verweslichkeit der Natur, dass Menschheit hier eben im Sinne der sterblichen, unverherrlichten, menschlichen Natur Christi aufgefasst wird. Es ist die für die menschliche Natur typische Verweslichkeit, die vergeht, nicht die Menschheit selbst. Das große Novum gegenüber *Trin.* besteht in dem konkreten Beispiel, das Hilarius für die Interpretation einer alttestamentlichen Stelle nach diesem Schema anführt. Es geht um Psalm 138,7.9: *quo ibo a spiritu tuo aut a facie tua quo fugiam, und si sumpsero pinnas meas ante lucem et habitauero in postremis maris....* Der erste Teil des ersten Verses verweist auf das geistige Wesen des Sohnes vor der

---

constituta, ut unigenitus Deus homo nasci uellet, mansuro in aeternum in Deo homine“.

13 *Trin.* IX 6,11-19 (376-377); „Cum uero ex homine et Deo rursus totius hominis totius iam Dei tempus intellegis, si quid illum ad demonstrationem eius temporis dictum est, tempori coaptato quae dicta sunt. Ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus, non confundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium iam aeterno“. Es steht einwandfrei fest, dass sich „non nato“ auf die Geburt als Mensch bezieht. Wiederholt wird „totus homo totus Deus“, aber etwas anders als im vorhergehenden Text lautet die Formulierung „post hominem et Deum“. Schon in *In Mt.* 6,1,10-12 (170) steht: „Ergo et concorporationem Verbi Dei et passionis mysterium et uirtutem resurrectionis non promiscue tractare nos conuenit“.

14 *In homine* sein, eine häufig verwendete Formulierung für die Inkarnation (vgl. Anm. 20). Auch TERTULLIAN, *De carne Christi*, XVII 3 (CCL 2, 904) gebraucht sie, und ATHANASIUS, vgl. Ch. KANNENGIESSER, Sch 119,115-117; 119-120 (Einführung in *De inc. Verbi*).

Inkarnation<sup>15</sup>. Der zweite Teil des Verses bezieht sich auf die Zeit des irdischen Lebens<sup>16</sup>. Der zweite Versikel handelt schließlich vom auferstandenen Christus<sup>17</sup>.

Innerhalb dieses allgemeinen Schemas sind die konkreten Aussagen von Hilarius zur Christologie zu verstehen. Eine Untersuchung der Hinweise von Hilarius auf den ersten dieser drei Aspekte, die göttliche Natur Jesu in ihrer Einheit mit dem Vater, unterbleibt. Das gehört zur Trinitätslehre. Doch sollte man sich diese Perspektive vor Augen halten, um die Aussagen über den menschengewordenen und verherrlichten Sohn und dessen Heilsordnung zu verstehen. Er steht von Ewigkeit her im Mittelpunkt des Ratschlusses des Vaters zur Erlösung.

## 2. Die Gottheit und Menschheit des Wortes

### A. Der Kommentar zum Matthäusevangelium

Der präexistente Sohn Gottes teilt in allem die Gottheit des Vaters (*theotheta*)<sup>18</sup>. Er wird Mensch in der Fülle der Zeiten und erfüllt so den Plan und den Willen Gottvaters. Es hat sich bereits gezeigt, wie dieses Ereignis von Beginn der Geschichte an – schon seit der Erschaffung Adams – auf verschiedene Weise „vorweggenommen“ und präfiguriert worden ist. Die ganze Heilsökonomie des Alten Testaments erhält aber ihre Sinnhaftigkeit vom Kommen Christi in die Welt (allein die Vorstellung der Präfiguration zeigt das klar und deutlich). Gottes Sohn, der beim Vater war und ewiger König und Hoherpriester ist, behält diese doppelte Würde<sup>19</sup> bei seiner Menschwerdung. Vom ersten Augenblick an steht die Identität des Subjekts vom präexistenten und menschengewordenen Christus fest: Es ist der Sohn Gottes, der ins Fleisch gekommen ist. Dieses Geheimnis des gottmenschlichen Wesens Jesu äußert sich in mannigfaltigen Formulierungen, unter denen die „Einwohnung“ zu Beginn des literarischen und theologischen Schaffens von Hilarius am meisten hervorsteht: Gott ist, wohnt und handelt „im Menschen“. Dieses Schema<sup>20</sup> wird in zahlreichen Fällen in verschiedenen Varianten angewandt. In anderen Fällen werden Gottheit und Menschheit in

15 *Tr. Ps.* 138,21 (758,29-31): „Tempus illud quo et ipse spiritus in spiritu paternae gloriae ante adsumptionem hominis mansit ostendit“.

16 *Tr. Ps.* 138,21 (759,2-5): „Adsumptae a se infirmitatis docuit aetatem: humana enim infirmitas faciei dei non patitur occursum, quia dictum Moysi est: *quis est homo, qui uidebit faciem meam et uiuet* (Ex 33,20)?“. Vgl. auch 138,20 (758,10-14). Der mittlere Vers, *Ps* 138,9, *si descendero in infernum, ades*, bezieht sich auf die Höllenfahrt Jesu; vgl. 138,20 (758,16-17); 138,22 (759,21-30).

17 *Tr. Ps.* 138,20 (758,20-23); „Iam non hominis haec uox est, ut pinnas sumat, ut suas sumat, ut trans oceanum habitet ... potioris istud naturae est“. Man beachte abermals die scheinbare Aufhebung der *conditio humana*. 138,23 (760,6-9): „Cum sumpsit pinnas, iam corpore non grauatur. cum suas sumpsit, docet hanc euolandi semper sibi fuisse uirtutem. cum ante lucem sumpsit, tempus resurrectionis ostendit“. Wir kommen in Kapitel VII auf diese Stelle zurück.

18 Vgl. für den Begriff *In Mt.* 26,5,22 (200); 16,4,2 (52).

19 *In Mt.* 1,1,10-13 (90): „(Matthaeus, Lucas) suis quisque partibus Domini nostri Iesu Christi, qui est aeternus rex et sacerdos, etiam in carnali ortu utriusque generis gloriam probauerunt“; vgl. der ganze Absatz 1,1 (90-92). Eigenartigerweise bezieht sich die priesterliche Natur Jesu auf sein ewiges Sein. Als Gott ist Jesus der Herr des Priestertums: *Tr. Ps.* 2,8 (42,17-18): „... quia impii in deum ac dominum ipsius sacerdotii extitissent (vgl. *Ps* 2,3)“; *Myst.* I 6 (86): „princeps sacerdotum“.

20 So „Deus in homine“ in *In Mt.* 3,1,21 (112); 3,5,18 (118); 4,14,20 (132); 5,15,7 (168); 9,8,4 (212); 13,7,3-4 (300); 14,2,6 (10); 20,13,12-13 (118); 23,8,16 (162); vgl. 16,10,4 (56). „Deus in Christo“: 10,27,14 (250); 12,11,15 (278); 12,15,19 (280); 12,17,7-8 (282); 24,1,18-19 (164). „Christus“ scheint an manchen Stellen der Eigenname des Präexistenten zu sein: 16,9,8.12(56) „Christus in homine“, „in corpore“. Auch der Sohn „in homine“: 16,7,2 (54); das Wort im Menschen: 8,6,9-10 (200), im Leib: 8,7,1 (200); der Erlöser im Leib: 9,9,9 (212); „Deus in corpore“: 27,4,1-2 (204). Dagegen scheint das Motiv der menschlichen Natur als Tempel undeutlich auf: 12,4,4 (272): „templum se ipsum scilicet indicans“; 17,10,10 (70): „... in Christo, qui uerum Dei templum est (vgl. *Joh* 2,21)“; unklar ist, dass „Christus“ gerade auf das Menschsein verweist; *Tr. Ps.* 51,16 (108,5-6). Der Grund findet sich dagegen bei TERTULLIAN, *Marc.* III 20,9; 21,3 (CCL 1,536;537); ATHANASIUS, *De inc. Verbi*, 8,3; 9,2 (Sch 199,292; 294).

unterschiedlichen Formulierungen entgegengesetzt. Unter ihnen hebt sich das Binom *Deus-homo* ab<sup>21</sup>.

Beim gottmenschlichen Wesen Jesu sind vom ersten Augenblick an zwei Aspekte zu berücksichtigen, die zumindest Hilarius eindeutig intendiert: der Primat des Göttlichen und die Integrität der menschlichen Natur Christi:

Erat in Iesu Christo homo totus atque ideo in famulatum Spiritus corpus adsumptum omne in se sacramentum nostrae salutis expleuit. Ad Ioannem igitur uenit ex muliere natus, constitutus sub lege (cf. Gal 4,4) et per Verbum caro factus (cf. Io 1,14)... Adsumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen... *In Mt. 2,5,2-10* (108)<sup>22</sup>.

Es war in Jesus Christus der Mensch als ganzer; und darum hat der zum Dienst des Geistes angenommene Leib das ganze Geheimnis unseres Heils in sich erfüllt. Zu Johannes kam also der aus der Frau Geborene, dem Gesetz Unterstellte (vgl. Gal 4,4) und durch das Wort Fleisch Gewordene (vgl. Joh 1,14). [...] Von ihm waren sowohl der Leib als auch der Name unserer Schöpfung angenommen worden [...]. *In Mt. 2, 5, 2-10* (108).

Den Kontext bildet die Taufe Jesu, und das erklärt den Verweis auf Johannes den Täufer. Interessant ist hier aber, was der Text über die Inkarnation sagt. An erster Stelle wird hervorgehoben, dass Jesus ganz Mensch ist: „homo totus“<sup>23</sup>. Eigenartigerweise wird im Folgenden aber nur an zwei Stellen der Leib erwähnt. Tatsächlich scheint sich Jesu menschliche Natur im Matthäuskommentar auf das Körperliche zu reduzieren – weniger, weil man die Seele Christi explizit leugnete, sondern eher aufgrund einer möglicherweise unreflektierten Tendenz zur Gleichsetzung der Seele Christi mit seiner göttlichen Natur<sup>24</sup>. Andererseits muss man sich vor Augen halten, dass, wie bereits dargelegt, vom „Menschen“ Christus (der menschlichen Natur Christi) im Gegensatz zur göttlichen Natur die Rede ist – gleichwertig mit „Fleisch“ oder „Leib“. Letzteres überwiegt an anderen Stellen bei der Analyse oder Beschreibung, was unter „Mensch“ zu verstehen ist<sup>25</sup>. Hilarius will daher das volle

---

21 So im Matthäuskommentar 1,5,6-7,9 (98), indirekt; 2,5,13-14 (110); 3,3,7-9 (114); 8,2,10-12 (194); 12,8,2-3 (274); 27,8,4 (212); 32,4,5-6 (244). Auch *Deus-caro*: 3,2,7 (114); *Deus-corporis*: 16,9,9-10 (56); *Dei filius-hominis filius*: 16,5,8 (52), in Bezug auf den vorstehenden Text. Auch *Spiritus-homo*, 31,5,10-14 (232), indirekt; *Spiritus-caro*, 27,8,4 (212); *Spiritus-corporis*, 2,5,3-4 (108); 31,2,8-9 (226); vgl. über diese letzte Reihe, *El Espíritu Santo*, 99-109. Vgl. TERTULLIAN, *Marc. V* 8,4 (CCL 1, 686); *De carne Christi*, I 2; V 8-9 (CCL 2,873; 882).

22 Vgl. *Frag. C* (CSEL 65,232): „Erat namque primum necessarium nobis ut unigenitus Deus nostri causa homo natus cognosceretur... Ad id quod deus erat, homo id quod tum non erat gigneretur...“; vgl. weitere Parallelstellen bei DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 229.

23 Vgl. über die Sinnhaftigkeit der Formulierung, DOIGNON, „*Erat in Iesu Christo homo totus*“. Tatsächlich besteht hier offenbar kein direkter Hinweis auf die Annahme des ganzen Menschseins, es ist aber möglich, dass dieser Gedanke im Kontext vorausgesetzt wird.

24 Vgl. z.B. *In Mt. 31,2,3-14* (226); Kommentar in *El Espíritu Santo*, 108-109; *In Mt. 33,4,4-8* (254): „Clamor uero ad Deum corporis uox est recedentis a se Verbi Dei contestata discidium... (vgl. Mt 27,50)“; vgl. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, in *Mit ihm und in ihm*, 76-174, 126 (vgl. auch 122-126); J. LEBON, *Une ancienne opinion*, 211-213; umgekehrt bei DURST, *Eschatologie*, 180-183, der die Stelle im Licht der späteren Entwicklung des Hilarius zu interpretieren scheint. Zutreffend ist, dass es kurz nach der letzten zitierten Stelle, ebd. 20-21 (256) heißt: „Et quia nihil agendum esset, extrinsecus spiritum cum clamore magnae uocis emisit“, wobei einem sicher Jesu Seele in den Sinn kommen kann. Dabei muss man sich allerdings vor Augen halten, dass der Begriff aus den Evangelien stammt und Hilarius kein kommentierendes Wort darüber verliert: Es ist daher schwierig, dem viel abzurufen; vgl. TERTULLIAN, *Prax. XXX* 1-2 (CCL 2,1203-1204).

25 Vgl. z.B. *In Mt. 3,2,5-7* (114); 4,14,9.15-20 (132), die menschliche Natur ist *corporalitas*, der menschengewordene Sohn ist „in hominem corporatum“; vgl. auch *Tr. Ps. 63,2* (225,23); Jesus ist der dem Herrn *ex corpore* entsprechende Name, *In Mt. 6,1,10-11* (170); vgl. *Tr. Ps. 65,12* (257,5-6); die Inkarnation ist

Menschsein Jesu hervorheben, hat dabei aber vor allem seinen Leib vor Augen. Das scheint eine Konstante im Matthäuskommentar zu sein.

Der Leib oder die menschliche Natur sind „in famulatum Spiritus“ angenommen worden. Der Leib wird angenommen, um der Gottheit zu dienen. Der Primat des Göttlichen ist auch an anderen Stellen eindeutig: Jesu menschliche Natur dient und gehorcht dem Sohn Gottes<sup>26</sup>. Das bestätigt abermals die Identität des Subjekts vom präexistenten und menschengewordenen Christus.

Ein weiterer wichtiger Begriff im Text ist die an weiteren Parallelstellen zitierte „Annahme“<sup>27</sup>. Selbst wenn man den Begriff um neue Facetten anreichert, ist er offenbar auf die Inkarnation gemünzt. Ihretwegen wird der Gottessohn, Gott wie der Vater, „im Menschen“ existent beziehungsweise nimmt den „Leib“ auf sich. Aber dieser präexistente Gottessohn existiert nicht nur im Menschen oder im Leib, sondern wird Fleisch. Der Passus, von dem hier die Rede ist, enthält den einzigen Hinweis des Matthäuskommentars auf Joh 1,14. Dieser Text ist für die späteren Werke von höchster Bedeutung. Eigenartig nimmt sich „per Verbum“ aus. Am Ende dieses Kapitels zeigt sich, dass Hilarius zufolge das Wort die Inkarnation bewirkt. Vielleicht liegt hier ein Hinweis darauf. Selbstredend stellt dieser Ausdruck nicht in Abrede, dass es das Wort ist, das Fleisch wird. Angenommen wird „der Leib und der Name unserer Schöpfung“. Bereits in den Ausführungen über die Weisheit hat sich gezeigt, dass in *Trin.* der Gedanke der „Erschaffung“ des Sohnes entfaltet wird. Offenbar handelt es sich hier lediglich um die Annahme der mit der menschlichen Natur verbundenen Kreatürlichkeit. Häufig ist in *In Mt.* aus dem bereits erwähnten Grund von der Annahme des Leibes die Rede, aber auch von der Annahme des „Menschen“<sup>28</sup>.

Die Annahme des Menschseins durch den Sohn ist der Beginn der Erlösung. Alles, was für unsere Erlösung getan wird, vollzieht sich „in dem Leib“ wie dem unsrigen, den der Sohn angenommen hat. Was im Leib geschieht, hat daher für uns alle Bedeutung, Kraft der Teilhabe des Gottessohns an unserer menschlichen Natur haben wir Menschen die Möglichkeit, ebenfalls Anteil an der „Ewigkeit“ (= der göttlichen Natur) zu erhalten. Daher ist das Bekenntnis der Gottheit und Menschheit Jesu von Bedeutung.

Hunc (Verbum Dei) igitur adsumpsisse corpus et hominem factum esse perfecta confessio est, quia, sicut aeternitas naturae nostrae corpus accepit, ita cognoscendum est naturam corporis

---

*concorporatio*; 16,5,1-5 (52); 24,11,1-2 (176); *concorporati, concorporales*, sind diejenigen, die sich mit Christus um des Glaubens willen vereinen; vgl. *In Const.* 11,29 (SCh 334,190); *Tr. Ps.* 56,7 (172,24-25); 60,6 (206,23); 68,14 (324,21), immer im Kontext der Zitate oder Hinweise auf Eph 3,6. *Trin.* X 24,10-11 (479): „adsumpta caro, id est homo totus“; vgl. XI 17,24-25 (546); *Tr. Ps.* 55,5 (164,16-17): „Carnem autem pro significatione hominum, per quam in corpore continentur, frequenter accipimus“. Vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 367.

26 *In Mt.* 3,1,6-7 (112): „...libertas Spiritus sancti hominem suum iam diabolo offerentis“, im Kontext der Versuchungen Jesu. Der Heilige Geist ist hier der Sohn. Und dasselbe in 4,1,8-9 (120): „...idcirco ad motum Spiritus eloquentis oboedis ostenditur humani oris officium“; vgl. auch 3,3,13-14 (116). Interessant ist diesbezüglich auch *Instr. Ps.* 7 (9,5-17): „...sed in formam dominici corporis constitutum... organum ex supernis commotum et impulsum et in cantionem supernae et caelestis institutionis animatum, non humili ac terreno spiritu... personum. non enim ille humilia atque terrena in illo corporis sui organo praedicavit... per hunc ergo supernum spiritum deus cantatur in psalmis, in forma dominici corporis, in quo caelestis spiritus est locutus“. Vgl. auch den Kontext. Über den Ausdruck „homo suus“ des ersten zitierten Textes vgl. ORBE, *Teología de san Ireneo*, I 565.

27 Vgl. DOIGNON, „*Adsumo*“ et „*adsumptio*“, insbesondere 131-132, die Annahme in *In Mt.* bezieht sich vor allem auf den Leib; vgl. die von BURNS *Christology*, 95-96 zitierten Beispiele. Wir werden weitere Synonyme ansehen; vgl. bereits Anm. 8 über die Äquivalenz mit der *susceptio*. Novacian hat die „Annahme“ bereits präzise erläutert; vgl. *De Trin.* XIII 5 (CCL 4,33); XXI 6 (53); XXII 5 (55); XXIII 7 (58); XXIV 8 (59).

28 So im Matthäuskommentar 3,2,17 (114); 16,2,17-18 (50); vgl. auch 2,5,18 (110).

nostri aeternitatis adsumere posse uirtutem<sup>29</sup> ... Haec ergo confessionis tenenda ratio est, ut sicut Dei filium, ita et filium hominis meminerimus, quia alterum sine altero nihil spei tribuit ad salutem. *In Mt.* 16,5,1-10 (52).

Dass also dieser [sc. das Wort Gottes] einen Leib angenommen hat und Mensch geworden ist, dies ist das vollkommene Bekenntnis; denn wie die Ewigkeit den unserer Natur eigenen Leib angenommen hat, so muss man erkennen, dass die Natur unseres Leibes die Kraft der Ewigkeit annehmen kann. [...] An dieser Weise des Bekenntnisses also ist festzuhalten, dass wir uns daran erinnern, er sei, so wie Gottes Sohn, so auch Menschensohn; denn das eine ohne das andere gewährt keine Hoffnung auf Heil. *In Mt.* 16, 5, 1-10 (52).

Die Stelle gehört in den Kontext des Kommentars zum Bekenntnis des Petrus von Mt 16,16<sup>30</sup>. Subjekt der Annahme ist das Wort Gottes, das immer beim Vater gewesen, ewig und zugleich geboren worden ist<sup>31</sup>. Die Annahme des Leibes kommt eindeutig der Annahme des Menschseins gleich, da das Wort mit der Annahme des Leibes Mensch geworden ist. Einmal mehr wird der Leib als der göttlichen Ewigkeit entgegengesetzt angesehen. Dass der Sohn an der menschlichen Natur teilhat, ermöglicht uns, Kraft aus der Ewigkeit erlangen zu können und an der göttlichen Natur teilzuhaben. Man beachte: Abermals wird der Leib hervorgehoben, hier der Jesu und der unsrige. Gottes Macht offenbart sich vor allem in der Erlösung des Leibes, da die Seele aufgrund ihrer Geistnatur der Gottheit offenbar bereits nähersteht<sup>32</sup>. Der Leib ist, wie sich zeigt, Ausdruck der menschlichen Natur – jener Jesu und der unsrigen. Schließlich ist zu beachten, dass an dieser Stelle zweimal das Wort *natura* erscheint. Es ist schwierig zu sagen, ob das Wort hier als Fachbegriff der Christologie verwendet wird. Beim ersten Mal bedeutet *natura* offenbar die Wirklichkeit des Leibes, nicht dessen äußere Erscheinung. Jesus hat den Leib unseres Fleisches wahrhaft angenommen<sup>33</sup>. Beim zweiten Mal scheint der Sinn kaum davon abzuweichen. Unser Leib selbst soll an der Ewigkeit teilhaben. Das Wort *natura* weist hier vielleicht auf die Gemeinschaft zwischen Christus und uns hin. Tatsächlich soll Christi Leib als erster die ganze *uirtus* Gottes erfahren und vergöttlicht werden<sup>34</sup>. Wir kommen gleich auf die göttliche Macht in Christus als Gegensatz zur Schwachheit des Fleisches zurück. Gerade die Körperlichkeit unterscheidet die Situation des menschengewordenen Christus vom Zustand seiner Präexistenz in Gottes Ewigkeit.

---

29 Über die *aeternitas* als göttliche Wesenseigenschaft vgl. BURNS, *Christology*, 73-74. Hier scheint das Motiv des „heiligen Tauschs“ auf, das sich bei Hilarius mehrfach findet; *In Mt.* 5,15,5-8 (168): „Peccatum autem in Spiritum est Deo uirtutis potestatem negare et Christo substantiam adimere aeternitatis, per quem, quia in hominem Deus uenit homo rursum fieret in Deum“; vgl. *Trin.* I 11,19-20 (113); *Tr. Ps.* 143,21 (826,17-20). Der Gedanke des heiligen Tauschs findet sich sehr häufig bei den Vätern; vgl. die Textsammlung bei L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Roma-Madrid 1983, 278-279; ergänzend lässt sich anführen TERTULLIAN, *De carne Christi*, XVII 3 (CCL 2,904); hl. ATHANASIUS, *Contr. Ar.* I 39; 48 (PG 26, 92C; 112AB); *Ad Serap.* IV 20 (ebd. 668-669).

30 Vgl. *In Mt.* 16,5,5-7 (52). Die Antwort des Petrus und der dazugehörige Kommentar, in 16,6,3-12 (52-54), und vor allem 16,7,1-2 (54).

31 *In Mt.* 16,4,14-17 (52): „Accepit autem hoc quod erat et natum est Verbum quod fuit semper in Patre, atque ita Filius et aeternus et natus est, quia non aliud in eo natum est quam quod aeternum est“. Über die Schwierigkeiten dieses Textes vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 166-167; 354-355; 363-364; SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 77-81; GALTIER, *Saint Hilaire*, 30-31; SIMONETTI, *Note sul commento*, 156, MOINGT, *La theologie trinitaire*, 163. Vgl. auch 1,2,24-25 (94); 26,5,22-23 (200); McDERMOTT, *Infinite Nature*.

32 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 19ff.

33 *In Mt.* 11,9,14-17 (264): „...ut in natiuitate eius diuinae prudentiae et potestatis opus intelligatur sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae“; es geht darum, einem Irrtum über die Inkarnation, der sie auf eine „Wirksamkeit“ reduziert, entgegenzutreten; demgegenüber unterstreicht Hilarius die Wirklichkeit (die Natur) des Sohnes, die göttliche, in Maria menschengewordene Weisheit.

34 Vgl. *In Mt.* 3,2,16-17 (114); und vor allem 4,14,22-24 (132); 5,15,7-8 (168).

Ut Dei munus est Christum in Spiritu Deum nosse, ita diaboli opus est Christum in homine nescire. Atque eiusdem periculi res est uel corpus negare sine Deo uel Deum negare sine corpore. Corpus autem carnis huius in aternitate Spiritus Deo nullum est, uerum humanae salutis causa Christus in corpore est quod adsumpsit ex homine. *In Mt.* 16,9,7-13 (56).

Wie es ein Geschenk Gottes ist zu erkennen, dass Christus im Geiste Gott ist, so ist es ein Werk des Teufels, Christus in seinem Menschsein nicht zu kennen. Und es ist gleich gefährlich zu behaupten, sein Leib sei ohne Gott oder sein Gottsein sei ohne Leib. Einen Leib von diesem Fleisch aber besitzt Gott in der Ewigkeit des Geistes keineswegs, sondern um des menschlichen Heiles willen ist Christus in dem Leib, den er aus einem Menschen angenommen hat. *In Mt.* 16, 9, 7-13 (56).

Die Gegenüberstellung „Fleisch-Geist“ zu Beginn des Textes weist auf den Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit hin. Christus im Geist erkennen heißt, ihn in seiner göttlichen Natur erkennen<sup>35</sup>. Ebenso notwendig ist es aber, ihn „in homine“ zu erkennen<sup>36</sup>. Der nächste Absatz ist nicht leicht zu interpretieren. Wahrscheinlich geht es schlicht darum, die Leugnung sowohl der Menschheit als auch der Gottheit zu vermeiden<sup>37</sup>. In Gottes Ewigkeit gibt es schließlich keinen Leib „von diesem Fleisch“. Offenbar ist dieser Präzisierung kein besonderer Wert beizumessen; es gibt keinen Anhaltspunkt für eine andere Form von Körperlichkeit. Der Leib wird nur zur Erlösung der Menschen „ex homine“ angenommen. Abermals wird der soteriologische Beweggrund als ausschlaggebend für den göttlichen Plan der Inkarnation angesehen.

Der Sohn Gottes nimmt den menschlichen Leib nicht nur insgesamt an, sondern mit allem, was seine Beschaffenheit im konkreten Leben des Menschen ausmacht. Jesus hat die demütige Schlichtheit und Schwachheit des Fleisches oder des Leibes angenommen. Aus diesem Grund verkennen manche seine göttliche Natur: „ex humilitate passionis hominem potius nuncupant quam ex uirtutibus Deum“. *In Mt.* 8,2,10-12 (194)<sup>38</sup>. Und obwohl es hier unmittelbar um die Passion geht, ist Armseligkeit typisch für das Fleisch oder den Leib: „humilitatem in Christo carnis et corporis contuentes doctrinam ex his quae sub hominis habitu gerebat dedignantur accipere“. *In Mt.* 16,1,5-6 (48)<sup>39</sup>.

Die erste der beiden zitierten Stellen setzt der für die menschliche Natur typischen demütigen Armseligkeit der Passion die *uirtutes* als spezifisches Merkmal Gottes entgegen. Hier wird zweifellos Bezug auf die sich in Wundern offenbarende Macht genommen<sup>40</sup>. Aber auch die Kraft

35 Man könnte vielleicht denken, dass es sich um das Erkennen Christi durch das Wirken des Heiligen Geistes handelt. Aber der Kontext bestätigt diese Interpretation nicht. Im zitierten Textfragment verweist das Wort „Spiritus“ etwas später eindeutig auf die Gottheit. Und dasselbe geschieht im *Matthäuskommentar* 16,8,2,5 (54.56); auffallend die Parallele 8,5-8 (56): „Quia scientium in Spiritu Christum beatitudo monstrata est, negatae rursum humilitatis et passionis eius periculum declaratur“.

36 Christus im Menschen oder im Leib. Christus ist der Name des Präexistenten. Vgl. *Matthäuskommentar* 16,10,4 (56), unmittelbar folgt: „eum in quo Deus erat“. Die Parallele zu „in Spiritu“ warnt uns jedoch vor einer allzu physizistischen Auslegung des Einwohnungsschemas.

37 J. DOIGNON, *Sur Matthieu* II, 57, übersetzt so: „Et il y a un égal danger à dire qu’il n’est pas un corps en dehors de sa divinité ou qu’il n’est pas Dieu en dehors de son corps“. Vgl. ebd. Anm. 14. Ebenso deutet LONGOBARDO, *Commentario a Matteo*, 189.

38 TERTULLIAN, *Marc.* II 27,6 (CCL 1, 507): „In uirtutibus deum, in pusillitatibus hominem“; II 16,3 (493): „Humani habitus humilitatem suscepisse ex causa humanae salutis“.

39 Über die *humilitas*, vgl. auch *In Mt.* 16,2,2 (48); 18,3,13-14 (78); 25,8,18-19 (192); 32,3,9 (242); die *infirmetas* erscheint im *Matthäuskommentar* 3,2,8-9 (114); 6,1,15 (170); 31,2,8 (226); 31,10,4 (236), die Schwachheit wird „angenommen“; 33,3,3-4 (250); in 9,7,10-11 (210) ist von der Annahme der *fragilitas* die Rede. Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 56-60. IACOANGELI, „*Sacramentum carnis*“, 514-516. Über das *gerere*, vgl. weiter hinten Anm. 133.

40 Vgl. *In Mt.* 8,2,1-9 (194). Vgl. auch über die *uirtus*, *In Mt.* 5,15,5 (162); 7,2,8,12 (180); 9,7,7 (210);

der göttlichen Natur, die Jesu menschliche Natur stützt, ist *uirtus*<sup>41</sup>. Gerade diese Macht ermöglicht es Jesus, Wundertaten zu vollbringen. Im menschengewordenen Sohn vereinen sich daher Macht und Schwachheit als jeweiliger Ausdruck seiner Gottheit und Menschheit. Auch im zweiten Textzitat erschwert es die demütige Armseligkeit, Jesu Lehre anzuerkennen und anzunehmen. Mit der Armseligkeit des Fleisches verbindet sich der menschliche „Habitus“ (vgl. Phil 2,7). Der „Habitus“ bezeichnet eine Seinsweise, eine konkrete Lebensform: hier die menschliche Natur in ihrer für das Fleisch und den Leib typischen Armseligkeit<sup>42</sup>.

Im Matthäuskommentar findet sich so gut wie kein Fachvokabular zu christologischen Themen. Trotzdem zeigt sich hier in großer Klarheit das Denkmuster des Hilarius über die Inkarnation. Der präexistente Gottessohn hat den Leib oder den Menschen angenommen (und das Wort erhält bei Hilarius bereits einen genauen Sinn). Leib und Mensch bedeuten, unterschiedlich akzentuiert, die menschliche Natur (Hilarius pflegt konkrete statt abstrakter Begriffe zu verwenden). Die Annahme des Menschseins wird zumeist mit dem Schema der „Einwohnung“ erläutert. Doch wie bereits festgestellt, ist das nicht allzu physisch zu verstehen. Im Übrigen handelt es sich nicht allein darum, dass der Sohn „in“ einem Leib ist, sondern dass er auch „corporeus“ ist. Er ist nicht nur „im“ Menschen, sondern auch als solcher<sup>43</sup> anzutreffen gewesen. Von daher betrifft die Inkarnation ihn tatsächlich.

## B. Das Werk *de Trinitate*

Legt man den Matthäuskommentar zugrunde, so wird die Inkarnationslehre in *de Trinitate* erheblich weiterentwickelt, vor allem in Bezug auf die terminologische Präzisierung und auf die explizite Berücksichtigung der Seele Christi. Dessen ungeachtet finden sich Formulierungen, die an schematische Darstellungen des Matthäuskommentars erinnern, wenn auch facettenreicher: „Deus in carne consistens“. *Trin.* 2,25,17 (61); Gott ist im Menschen, er ist gezeugt worden, kommt auf die Welt, handelt „in homine“<sup>44</sup>, ist „ins Fleisch“<sup>45</sup> gekommen und wohnt in ihm<sup>46</sup>. Dieses Im-Fleisch-Sein wird in *Trin.* mehrfach als eine Selbstbegrenzung verstanden, als eine Selbstbeschränkung der Unendlichkeit und Macht des Wortes Gottes in den Grenzen des menschlichen Leibes.

Dum se usque ad formam temperet habitus humani, ne potentem immensamque naturam adsumptae humilitatis non ferret infirmitas, sed tantum se uirtus incircumscribita moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis oboedire. *Trin.* XI 48,9-14 (576)<sup>47</sup>.

---

9,10,11.13 (214); 14,12,22-23 (26); 14,19,13 (32); 21,6,14 (130); 31,2,9 (226); 33,7,6 (256).

41 Vgl. *In Mt.* 3,2,5 (14); auch 16,5,5 (52).

42 Vgl. über diese Vorstellung, FIERRO, *Sobre la gloria*, 117; 167; 215-217. Der Ausdruck wird uns bei der Auslegung von Phil 2,6-8 häufiger begegnen.

43 *In Mt.* 24,11,1-2 (176): „Quamuis enim corporeus haec loquatur et opem uniuersis homo repertus (vgl. Phil 2,7) exhibeat...“.

44 Vgl. *Trin.* II 28,2 (63); V 17,9.11 (166); 18,4-5 (168); IX 4 22 (375).

45 Vgl. *Trin.* V 32,7 (185).

46 Eigenartig ist die Interpretation von Joh 1,14 in *Trin.* X 26,17-18 (482): „Quia *habitavit in nobis*, non caro illa uerbum sit, sed uerbi caro sit habitantis in carne“. Deswegen wird nicht hervorgehoben, dass das Wort Fleisch geworden ist, sondern, dass es *im* Fleisch gewohnt hat. Aber diese Sichtweise stellt eine Ausnahme in *Trin.* dar.

47 Dieselbe Vorstellung in *Trin.* IX 4,21-25 (375): „Nasci in homine Deum, nec tamen Deum esse desinere; contrahere se usque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere“. Dieses Muster der „Selbstbeschränkung“ scheint, wenn auch nicht so eindeutig formuliert, bereits im Matthäuskommentar vorhanden zu sein; vgl. 9,7,4-12 (210); 14,19,12-15 (32). Jedoch findet sich die entgegengesetzte Auffassung in *Trin.* X 16,9-14 (472): „...non ex infinitatis suae uirtute intra regionem definiti corporis coartauit. Spiritus uirtute ac uerbi Dei potestate in forma serui manens, ab omni intra extraque caeli mundique circulo caeli ac mundi Dominus non afuit“. Mit der Ablehnung oder Bestätigung des Musters ändert sich aber nichts. Vgl.

Als er sich bis zur Gestalt des menschlichen Äußeren herabließ, [tat er es,] damit die Schwachheit der angenommenen Niedrigkeit die machtvolle und unermessliche Natur sehr wohl ertrüge. Doch soweit sollte die unumschreibbare Kraft sich mäßigen, als sie bis zum geduldigen Hinnehmen eines mit ihr verbundenen Leibes gehorchen sollte. *Trin.* XI 48, 9-14 (576).

Wir kennen bereits den hier in unmittelbarem Zusammenhang mit Phil 2,6-7 stehenden Begriff „Erscheinung“ und das Thema der Knechtsgestalt<sup>48</sup>. Auf diesen Aspekt wird im Einzelnen noch in diesem Kapitel zurückzukommen sein. Die Gestalt der menschlichen Erscheinung ist die konkrete Seinsweise, die sich aus der angenommenen menschlichen Natur ergibt – in Übereinstimmung mit dem Kontext ist sie hier *infirmitas* und *humilitas*<sup>49</sup>. Aus eben diesem Grund muss sich die Kraft Gottes Grenzen unterwerfen, um den mit ihr vereinigten Leib aushalten zu können. Offenbar muss der hier angedeutete „Gehorsam“ der Gottheit gegenüber der menschlichen Natur nicht konträr zum bereits festgestellten Vorrang der göttlichen Natur interpretiert werden; ich habe keine Parallelstellen gefunden. Wahrscheinlich handelt es sich lediglich um einen weiteren Ausdruck für die Kenosis des Sohnes: Er muss auch körperliche Schwäche ertragen, sich ihren Bedingungen unterwerfen und ihr in diesem Sinne „gehorchen“.

Doch folgen die Aussagen von *Trin.* über die Inkarnation überwiegend nicht diesem Muster. Nicht das „Dasein“ im Fleisch oder im Leib ist das Wichtigste, sondern die Annahme der menschlichen Natur, die Fleischwerdung nach Joh 1,14 (wie erwähnt, kommt diesem Vers im Matthäuskommentar nur eine sehr überschaubare Bedeutung zu). Schon zu Beginn des Hauptwerks des Hilarius heißt es:

Verbum Deus caro factum est, ut per Deum uerbum carnem factum caro proficeret in Deum uerbum<sup>50</sup>. Ac ne uerbum caro factum aut aliquid aliud esset quam Deus uerbum aut non nostri corporis caro esset, habitauit in nobis: ut dum habitat non aliud quam Deus maneat, dum autem habitat in nobis non aliud quam nostrae carnis Deus caro factus esset: per dignationem adsumptae carnis non inops suorum, quia tamquam unigenitus a Patre plenum gratiae et ueritatis (cf. Io 1,18) et in suis perfectus sit et uerus in nostris<sup>51</sup>. *Trin.* I 11,19-27 (11-12).

Der Gott-Logos ist Fleisch geworden, damit durch den fleischgewordenen Gott-Logos das Fleisch zum Gott-Logos voranschreite. Und damit das fleischgewordene Wort einerseits nichts anderes sei als der Gott-Logos und andererseits doch sehr wohl Fleisch von unserer Leiblichkeit, deshalb hat es unter uns gewohnt, um, während es wohnte, nicht etwas anderes als Gott zu bleiben und, während es aber unter uns wohnte, nicht etwas anderes als der fleischgewordene Gott von unserem Fleisch zu sein. Durch die Herablassung zur Fleischesannahme ist es [sc. das göttliche Wort] an dem Seinigen nicht arm geworden; denn als der Einzigegeborene vom Vater ist es voll der Gnade und Wahrheit (vgl. Joh 1,18) und

---

ATHANASIUS, *De inc. Verbi*, 17,1 (Sch 199, 324); vgl. an derselben Stelle die Parallelzitate anderer Kirchenväter.

48 Vgl. *Trin.* XI 48,7-9 (576).

49 Vgl. über die Annahme und ihre Objekte in den verschiedenen Werken von Hilarius die Darstellung von J. DOIGNON, *Adsumo*, 131.

50 Vgl. Anm. 29.

51 Vgl. eine ganz ähnliche Formulierung in *Tr. Ps.* 54,2 (147,25-26): „manens suus atque noster“; vgl. im Allgemeinen den ganzen Absatz, der dem soeben zitierten stark ähnelt. Die Pronomina *suus* und *noster* drücken die dem Sohn zukommende göttliche Natur und die aufgrund der Güte und Herablassung Gottes angenommene Natur aus. Diese Formulierungen scheinen einen Ausdruck LEOS DES GROSSEN vorwegzunehmen: *Tomus ad Flavianum*, 62: „totus in suis, totus in nostris“; vgl. die Verse 61-73; 90-98 (TD 10,24-25;26); vgl. H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavianus*, Freiburg 1982, 354ff; 445ff.

sowohl in dem Seinigen vollkommen als auch in dem Unsrigen wahr. *Trin.* I 11, 19-27 (11-12).

Die Kernaussage, um die sich die ganze Darstellung dreht, steht in Joh 1,14<sup>52</sup>. Der präexistente Sohn ist das Wort, ein Titel, der im Matthäuskommentar selten erschien. Eindeutig ist die Identität des präexistenten Wortes und des Menschgewordenen sowie die Erlösung als Ziel der Inkarnation: wegen des fleischgewordenen Wortes soll sich das Fleisch „weiterentwickeln“<sup>53</sup>, bis es Gottes Wort wird. Offenkundig wird das vom Fleisch Christi gesagt, aber in dieser Vergöttlichung der menschlichen Natur Jesu liegt unsere Erlösung. Im unmittelbaren Kontext ist es der Mensch, der durch die Inkarnation zu Gott gelangen und erneuert<sup>54</sup> werden kann. Die Menschheit ist erneut *caro*, zweifellos durch den Einfluss des biblischen Textes, aber auch weil, wie sich zuvor gezeigt hat, das soteriologische Denken des Hilarius darauf ausgerichtet ist. Hier hat der Ausdruck Wohnen *in nobis* die übliche Bedeutung: unsere menschliche Natur zu teilen, nicht das Wohnen des Wortes im Fleisch. Aber das Wort wohnt unter uns, weil es eben Fleisch von unserem Leib<sup>55</sup> und dennoch Gott ist, ohne dass ihm etwas fehlt, was ihm als solchem zukommt. All das geschieht – und da liegt wiederum der soteriologische Grund – aus reiner Herablassung Gottes, aus „Gewürdigtwerden“, einem weiteren Komponente, das die göttliche Freiheit bei der Annahme des Fleisches unterstreicht. Gott hat es nicht nötig gehabt, Mensch zu werden, sondern wir brauchten seine Menschwerdung<sup>56</sup>. Die Inkarnation beruht einzig und allein auf seinem Willen, uns zu erlösen.

Ab ingenito perfecto aeternoque Patre unigenitus et perfectus et aeternus est Filius. Ea autem quae ei sunt secundum corpus quod adsumpsit, bonitatis eius ad salutem nostram uoluntas est. Inuisibilis enim et incorporeus et incomprehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se materiae et humilitatis recepit, quantum in nobis erat uirtutis ad intellegendum se et sentiendum et contuendum, inbecillitati nostrae potius obtemperans quam de his in quibus erat ipse deficiens. *Trin.* III 3,12-20 (74-75)<sup>57</sup>.

Vom ungezeugten, vollkommenen und ewigen Vater stammt der einziggeborene, vollkommene und ewige Sohn. Dasjenige aber, was ihm dem Leibe nach, den er angenommen hat, zu eigen ist, ist sein gütiger Wille zu unserem Heil. Denn unsichtbar, unkörperlich und

52 Etwas früher zitiert in *Trin.* I 10,20-21 (10); vgl. auch II 25,14 (61); III 16,20-21 (87); VII 9,4-5 (268); VIII 13,8 (325); IX 3,12-19 (374); 38,17 (412); 40,27-30 (415); X 16,16-22 (472); 22,8.21 (475.476); 26,10-18 (481-482); 54,20-22 (509); 60,4 (514); 62,1-2 (516); XI 15,24-25 (544); 16,7-20 (544-545); XI 20,4-5 (551); wir kommen später auf viele dieser Texte zurück.

53 Vgl. über den *profectus*, FIERRO, *Sobre la gloria*, 205-208. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 439; vgl. auch ORBE, *Teologia de san Ireneo*, I 468-469; ATHANASIUS, *Contra Ar.* III 52-53 (PG 26, 429-436).

54 *Trin.* I 12,1-3 (12): „Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, in Deum proficiens per carnem et in nouam natiuitatem per fidem uocata...“

55 An anderen Stellen ist vom *homo* die Rede; vgl. I 13,47 (15); 29,10 (26); II 24,6-7 (60); III 7,14 (78); 9,1 (80); I 33,23-26 (32): „homo natus et uniuersis carnis nostrae passionibus functus ad Deum et Patrem nostrum ut homo noster in Deum glorificandus ascenderet“; an zwei Stellen ist von *incarnatio* die Rede, (Gottes oder des Wortes): II 33,15 (69); III 22,22-23 (94). Über den „homo noster“ und die Ambivalenz beim Gebrauch dieses Ausdrucks, vgl. RONDEAU, *Commentaires patristiques* II, 356-364.

56 *Trin.* II 25,1-3.13-14 (61): „Quid tandem dignum a nobis tantae dignationis adfectui rependetur?... Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitavit in nobis (vgl. Joh 1,14)“; hier ist die Rede von *homo* und *caro*; II 26, (61): „...nec dignationem dignitas derelinquat“; vgl. 27,23-25 (63); I 33,3 (31). LEO DER GROSSE, *Tomus ad Flavianum*, 71 (TD 10,25): „inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis“.

57 *Trin.* III 16,21-23 (87-88): „Non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat. Non de suo destiterat, sed quod nostrum est acceperat“. Vgl. IRENÄUS, *Adv. haer.* IV 38,1; 38,2 (SCh 100, 946; 950); TERTULLIAN, *De carne Christi*, III 4 (CCL 2, 876). PHOEBADIUS VON AGEN, *Liber contra Arianos*, XXI (PL 20,29C): „Filius scilicet Dei secundum carnem factum esse quod non erat, secundum spiritum uero esse quod fuerit; quia quod fuerit semper, non potest non fuisse“; *Libel.* (ebd. 50B).

unbegreiflich, so wie er von Gott gezeugt ist, hat er so viel an Stofflichkeit und Niedrigkeit in sich aufgenommen, wie in uns an Kraft vorhanden war, ihn zu erkennen, wahrzunehmen und zu betrachten. Eher zeigt er sich unserer Schwachheit gehorsam, als dass er selbst dessen ermangelt, worin er war [sc. seiner göttlichen Natur]. *Trin.* III 3,12-20 (74-75).

Inkarnation bedeutet daher nicht den Verlust der göttlichen Natur – dessen, was Gottes ist –, sondern den Zugewinn von dem, was unser ist. Die Betonung des Leibes oder der Materie unterstreicht den Offenbarungscharakter der Inkarnation. Der Sohn passt sich unserer Schwachheit in allem an, damit wir nicht nur davon hören, sondern es auch sehen. Die göttliche Wahrheit sollte unserer menschlichen Natur entsprechend verkündet werden, anders konnte Jesus das Göttliche nicht bezeugen:

Curam ergo humani generis habens Dei Filius<sup>58</sup> primum ut sibi crederetur homo factus est, ut testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, perque infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmibus et carnalibus praedicaret. *Trin.* III 9,1-4 (80).

Aus Sorge um das Menschengeschlecht also ist der Sohn Gottes in erster Linie deswegen, damit man ihm Glauben schenke, Mensch geworden, um als einer aus den Unsrigen für uns Zeuge göttlicher Dinge zu sein und um durch die Schwachheit des Fleisches Gott den Vater uns, den Schwachen und Fleischlichen, zu verkünden. *Trin.* III 9,1-4 (80).

Am deutlichsten kommt diese schon in alttestamentlicher Zeit bestehende Sorge Jesu um die Menschen in der Inkarnation zum Ausdruck<sup>59</sup>. Das ist auch ein Beweis dafür, dass die Inkarnation auf die Erlösung des Menschen abzielt. Diese Sorge um uns, die sich zuvor „von außen“ oder höchstens in der zeitlichen Annahme sichtbarer Gestalten äußerte, mit denen der Sohn nicht in Verbindung gebracht wurde, bewirkt nun, dass er am Menschsein voll und ganz teilhat. All das bedeutet nicht, dass der Sohn nicht länger Gott wäre, sondern ganz im Gegenteil: Die Inkarnation ist nur kraft der göttlichen Macht möglich. Dieselbe Macht, die zuvor spürbar ausgeübt wurde, um sich den Menschen zu erkennen zu geben, betreibt nun die eigentliche Annahme unserer schwachen menschlichen Natur.

... quae ad sacramentum salutis humanae Deus in homine nascendo gessit, mens inreligiosa non capiat, dum opus salutis suae non intelligit Dei esse uirtutem. Et contemplando partum natiuitatis, infantiae infirmitatem..., per haec non sentiunt Deum uerum, cum haec in se ad naturam genuerit, quae sibi non erant antea in ueritate naturae: ita ut naturae non amitteret ueritatem, neque homo factus Deus esse desineret, cum qui Deus est homo esse coepisset; non intellegentes non nisi ex ueri Dei uirtute esse, ut quod non esset nec tamen quod esset esse desineret: cum naturae infirmis adsumptio non esset nisi ex potentis uirtute naturae, quae cum in eo quod esset maneret, posset tamen esse quod non erat. *Trin.* V 18,4-18 (168).

[...] was Gott bei seiner Geburt als Mensch im Hinblick auf die geheimnisvolle Verwirklichung des menschlichen Heiles vollzog, mag unfrommer Sinn nicht erfassen, solange er nicht einsieht, dass das Werk seines Heiles eine Wundertat Gottes ist. Und indem sie die Entbindung bei seiner Geburt, die Schwäche seiner Kindheit [...] betrachten, machen sie dadurch nicht die Erfahrung des wahren Gottes, nachdem er bei sich dies zu seiner Natur

---

58 Erinnert sei an den Matthäuskommentar 20,5,5-6 (106): „...Dominum nostrum Iesum Christum..., qui totius humani generis curam habens...“.

59 Die Sorge des Sohnes ändert nichts daran, dass die Inkarnation ein Gehorsamsakt gegenüber dem Vater ist; vgl. *Trin.* III 9,4-9 (80): „Non quod nolit et ille quod faciat, sed oboedientiam suam sub effectu paternae uoluntatis ostendit...“. Seitens des Sohnes besteht kein Widerspruch zwischen der Erfüllung des väterlichen und der Verwirklichung des eigenen Willens.

hinzugezeugt hat, was ihm zuvor in der Wirklichkeit seiner Natur nicht zu eigen war [*sc. die Menschheit*], und zwar so, dass er weder die Wirklichkeit seiner Natur einbüßte noch aufgrund der Menschwerdung aufhörte, Gott zu sein, nachdem er, der Gott ist, Mensch zu sein begonnen hatte. Sie sehen nicht ein, dass es nur einer Wundertat des wahren Gottes geschuldet ist, dass [er nunmehr das ist], was er vorher nicht war [*sc. Mensch*], und doch nicht aufhörte, das zu sein, was er war [*sc. Gott*], da die Annahme einer schwachen Natur nur aus der Kraft einer machtvollen Natur erfolgte, die, obwohl sie in dem blieb, was sie war, gleichwohl sein konnte, was sie nicht war. *Trin.* V 18,4-18 (168).

Man sieht eindeutig, wie Inkarnation als etwas ganz und gar anderes als die Theophanien und andere Daseinsformen des Sohnes in der Welt in der Vorzeit betrachtet wird. Interessant ist hier der Gebrauch des Wortes *natura*: Die mit den Wechselfällen menschlichen Lebens zusammenhängenden Dinge, die nicht zur Wahrheit der göttlichen Natur gehören oder ihr sogar entgegenstehen, werden als solche vom Sohn *ad naturam* „gezeugt“, das heißt, damit sie zu seinem Wesen selbst gehören. All das ist das Ergebnis der Allmacht Gottes<sup>60</sup>. Andererseits legt der Hinweis auf die „Zeugung“ an sich von allem, was nicht zu Gott gehört, den Parallelismus zwischen der ewigen und zeitlichen Zeugung nahe<sup>61</sup>. Diese Ausdrucksweise fand sich bei der Behandlung der Theophanien nicht. Sowohl von der Gottheit als auch von der Menschheit heißt es, sie seien *natura*; Jesus Christus ist sowohl Gott als auch Mensch; er hat an der Natur des Vaters wie auch an der unsrigen teil<sup>62</sup>. Dessen ungeachtet gehört die Kraft der göttlichen Natur demjenigen, der die Annahme vollzieht: dem Wort. Die menschliche Natur wird angenommen, sie spielt eine passive Rolle. Der Sohn wird, was er zuvor nicht war, und bleibt dennoch Gott: Das ist das „Novum“ der Heilsordnung. Sie steht nicht selten im Gegensatz zur göttlichen Natur<sup>63</sup>, die ihr kraft der ewigen Gottessohnschaft persönlich entspricht<sup>64</sup>.

Der Gedanke der Mittlerschaft Jesu und ihrer kosmischen Dimensionen ist bereits dagewesen und taucht wieder auf. Auf dem Inkarnationsereignis, auf der Annahme der menschlichen Natur seitens des Sohnes und dem sich daraus ergebenden gottmenschlichen Wesen beruht die Mittlerschaft Christi zwischen Gott und den Menschen:

Nescit plane uitam suam, nescit, qui Christum Iesum ut uerum Deum ita et uerum hominem ignorat. Et eiusdem periculi res est Christum Iesum uel Spiritum Deum uel carnem nostri corporis denegare<sup>65</sup> ... *Omnis ergo qui confitebitur me* ... (Mt 10,32-33). Haec uerbum caro

60 *Trin.* V 18,21-26 (168-169): „Deus ergo idcirco tibi Christus non est, quia qui erat nascitur, quia qui indemutabilis est crescit aetate..., quia omnia in eo contra naturam sunt. Rogo hoc quid aliud est quam omnipotentem esse, quod Deus est?“; vgl. IX 4,1 (376).

61 Hilarius wird jedoch sorgfältig unterscheiden zwischen der ewigen Zeugung und der Geburt in der Zeit; vgl. z.B. *Trin.* VI 30-32 (232-235), die Unterscheidung zwischen *exiui* und *ueni* auf der Grundlage von Joh 8,42.

62 Vgl. über die menschliche Natur unter anderem *Trin.* VII 34,3-8 (391), Beziehung zwischen *natura* und *habitus*, wie auch in VII 35,21-22 (302) und X 22,36 (476), in Bezug auf Phil 2,7; VII 35,10 (302); XI 13,9-12 (542); IX 7,3.5 (377); 14,2.24 (385); aber die Terminologie ist keineswegs festgelegt; in VII 37,15 (304) ist die Rede von „species adsumpti hominis“; die *species* war, wie gesehen, etwas weniger „Fassbares“ als das angenommene Fleisch; vgl. V 17,5,14,17 (166-167); *Tr. Ps.* 131,16 (674,12). In *Trin.* XII 48,3 (618) ist die Rede von „*natura et species*“.

63 Vgl. *Trin.* IX 38,2.7.24 (411-412): Andere Stellen über die Gottheit und Menschheit in V 27,28 (180); 32,7 (185); VI 19,22-24 (218); 36,24-26 (240); VII 6,4-5 (265), etc.

64 Vgl. *Trin.* VI 31,15 (234); VIII 13,10-13 (325); IX 9,1-2 (379); 33,15-17 (407-408): „...omnem praenominum et cognominum suorum uel naturalium uel adsumptorum consuetudinem...“. „Natürlich“ ist, was sich auf die Gottheit bezieht, auf die dem Sohn persönlich entsprechende Natur. Weitere Informationen dazu in *Dispensatio*, 435-440.

65 Menschheit und Gottheit erscheinen hier abermals als „Fleisch“ und „Geist“, wie man bereits im Matthäuskommentar gesehen hat; jedoch wird dieses Modell auch in späteren Werken des Hilarius beibehalten, obwohl es von untergeordneter Bedeutung ist; vgl. *Trin.* V 19,17-19 (170); VII 23,24-25 (287-

factum (cf. Io 1,14) loquebatur et homo Iesus Christus Dominus maiestatis (cf. I Cor 2,8) docebat<sup>66</sup>, mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens (cf. I Tim 2,5): dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem<sup>67</sup> est, ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursus Deus manendo non esset. *Trin.* IX 3,6-19 (373-374)<sup>68</sup>

Derjenige kennt sein Leben durchaus nicht, ja, er kennt es nicht, der nicht weiß, dass Christus Jesus ebenso auch wahrer Mensch wie wahrer Gott ist. Und es ist gleichgefährlich, Christus Jesus entweder die geistige Natur Gottes oder das Fleisch unserer Leiblichkeit abzuspochen. [...] „Jeder also, der mich bekennen wird [...]“ (Mt 10,32-33). Dies sprach das fleischgewordene Wort (vgl. Joh 1,14), und so lehrte der Mensch Jesus Christus, der Herr der Herrlichkeit (vgl. 1 Kor 2,8), der selbst in sich seine Bestimmung als Mittler im Hinblick auf das Heil der Kirche hat und durch eben jenes geheimnisvolle Amt des Mittlers zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), obwohl einer, beides ist, da er selbst kraft der zu eben diesem Zweck [*sc. der Mittlerschaft*] geeinten Naturen derselbe Träger beider Naturen ist, dies jedoch so, dass er in keiner von beiden der jeweils anderen entbehrt, damit er nicht etwa durch seine Geburt als Mensch aufhöre, Gott zu sein, und er andererseits nicht etwa durch sein Gottbleiben kein Mensch sei. *Trin.* IX 3,6-19 (373-374).

Neben der Zweiheit der Naturen betrachtet Hilarius hier auch die Einheit des Subjekts beim Mittler. Es ist nur einer, der Gott und Mensch zugleich ist. Christus ist nicht „*alius et alius*“<sup>69</sup>. Dessen ungeachtet erscheint dieses zweifelsfrei einzige, als Gottessohn identifizierte Subjekt hier auch gewissermaßen als Ergebnis der Vereinigung der Naturen: „*ex unitis naturis naturae utriusque res eadem est*“. Klar ist jedenfalls, dass es der präexistente Sohn Gottes ist, der als Mensch geboren wird und trotzdem Gott ist: Er ist Gottmensch<sup>70</sup>. Die Formulierungen für die Einheit und Verschiedenheit in Christus sind zweifellos an vielen Stellen schwammig. So heißt es bei Hilarius kurz nach der soeben erwähnten Stelle, dass der Mensch (die menschliche Natur) tue und sage, was Gottes ist. Im Gegensatz dazu sei Gott Subjekt dessen, was dem Menschsein entspreche<sup>71</sup>. Im

288); X 12,5 (468); XI 12,31 (541); 13,4-5 (542); 18,1-3 (457); *Tr. Ps.* 68,15 (326,4-5); 131,16 (674,13-14); 17 (675,9-11); 138,21 (758,28); vgl. 122,3 (582,3-4).

66 Diese Art von Kontrast verwendet Hilarius gern. Der Gebrauch spiegelt die Idiomenkommunikation nicht vollständig wider.

67 Über das für die Pneumatologie des Hilarius so bedeutsame Konzept der *res naturae* vgl. *Trin.* VIII 22,26 (334,337-338); und auch XII 54,3 (624); 55,5,15 (625). Bei aller Lückenhaftigkeit der Terminologie unterscheidet sich *res* präzise von der Natur und deutet auf seine Weise auf ein Subjekt hin (vor allem bei den Stellen des zwölften Buchs). Deswegen kann man den christologischen Gebrauch auf dieser Linie trotz offensichtlicher Unschärfen interpretieren. Bei dem Ausdruck „*dieselbe res*“ würde es sich demnach um ein Subjekt handeln, das an beiden Naturen Anteil hat. Letztere erlangen in Hilarius' Christologie große Bedeutung.

68 Weiter heißt es im Text *Trin.* IX 3,20-23 (374): „*Haec itaque humanae beatitudinis fides uera est, Deum et hominem praedicare, uerbum et carnem confiteri, neque Deum nescire quod et homo sit, neque carnem ignorare quod uerbum sit*“; die letzte Formulierung ist allerdings gewagt. Vgl. X 54,10-24 (509-510). Über die Mittlerschaft Christi vgl. auch *Trin.* IV 42,22-34 (148); XI 20,6-7,9-10 (551), auf der Grundlage von 1 Tim 2,5; VIII 15,7-12 (327); IX 3,12-16 (374); 51,11-12 (429); XI 40,8-10 (568); *In Mt.* 10,27,6-8 (248); 12,15,15-18 (280); *Syn.* 85 (357A); Fragment *Ep. ad Tim.* (CSEL 65, 233). IRENÄUS, *Adv. haer.* III 18,7 (SCh 211, 354-366): „*Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum per suam ad utroque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere*“.

69 So in *Trin.* X 22,17,40-44 (475, 476-477); vgl. 62,1 (516); 63,9-11 (517); IX 5,17 (376); 14,6-8 (385); 40,27-28 (415); X 19,3-4 (473); *Tr. Ps.* 53,8 (141,8), unterschiedliche Formulierungen über die Einheit des Subjekts.

70 Bekanntlich bedeutet *manere* für Hilarius an vielen Stellen schlicht das gleiche wie *esse*. Vgl. GALTIER, *Saint Hilaire*, 124.

71 *Trin.* IX 5,4-8 (375-376): „...ut se Dei Filium credi doceret, ut hominis filium praedicare admoneret. Locutus

Folgenden wird der Vorrang der göttlichen Natur aufgezeigt, aufgrund derer Gott alles vollende, was der menschlichen Natur entspreche:

Nostri igitur causa haec omnia Iesus Christus manens et corporis nostri homo natus, secundum consuetudinem naturae nostrae<sup>72</sup> locutus est; non tamen omittens naturae suae esse quod Deus est. Nam tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit, res tamen ipsas omnes uirtute naturae suae gessit... Et tamen cum haec Deus per hominem agit, ex se natus, per se passus, et ex se mortuus, non et hominem se non egit, dum et natus et passus et mortuus est. *Trin.* IX 7,1-10 (377).<sup>73</sup>

Unseretwegen also hat Jesus Christus entsprechend der Gewohnheit unserer Natur dies alles gesprochen, indem er blieb, [was er war,] auch nachdem er als Mensch unserer Leiblichkeit geboren war, ohne jedoch das Sein seiner Natur, welches Gott ist, aufzugeben. Denn wenn er auch in seiner Geburt, in seinem Leiden und in seinem Tod die Wirklichkeiten unserer Natur durchmachte, so hat er gleichwohl eben alle Wirklichkeiten in der Kraft seiner Natur ausgeführt, [...]. Wenn Gott dies durch sein Menschsein vollzieht, so ist er dennoch von sich aus geboren worden, hat er durch sich gelitten und ist auch von sich aus gestorben; es ist nicht so, als habe er sich nicht als Mensch verhalten, da er ja geboren wurde, gelitten hat und gestorben ist. *Trin.* IX 7, 1-10 (377).

Tatsächlich zeigt sich hier, wie der Sohn Gottes Subjekt aller Tätigkeit ist. Das schließt sein Handeln als Mensch mit ein. Gottes Macht bewirkt nicht nur die Inkarnation, sondern auch die konkreten Ereignisse im Leben Christi. All das vollendet „Deus per hominem“. Dabei tritt die Wirklichkeit des Menschseins aber eindeutig zutage. An anderen Stellen fallen die Formulierungen treffender aus. So heißt es in Anspielung auf Jesu Tod und Auferstehung als deutlichste Offenbarung seiner Menschheit und Gottheit: „Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum eum memento esse qui utrumque est“. *Trin.* IX 11,26-28 (383)<sup>74</sup>. Dasselbe Subjekt Christus Jesus ist folglich Gott und Mensch zugleich. Die verschiedenen Ereignisse zeigen die Vielfalt der Naturen.

Gottheit und Menschheit Jesu bestehen daher in der Einheit des Subjekts. Während seines irdischen Lebens ist ein und derselbe zugleich beides. Die Zweiheit der Naturen kommt klar zum Ausdruck, und selbst der Begriff *natura* festigt sich allmählich als Bezeichnung für die Menschheit und Gottheit Jesu. An einer Stelle scheint die Einzigkeit der Person der Zweiheit der Naturen entgegengesetzt. Der Wortsinn muss in diesem christologischen Kontext präzisiert werden:

---

et gerens homo uniuersa quae Dei sunt, loquens deinde et gerens Deus uniuersa quae hominis sunt. Ita tamen ut ipso illo utriusque generis sermone numquam nisi cum significatione et hominis locutus et Dei sit...“. Vgl. die am Anfang dieses Kapitels vorgenommenen Texte, die in diesem Kontext vorgebracht werden.

Festzustellen ist, dass Hilarius über die Formulierungen beispielsweise Leos des Großen hinausgeht, nach dessen Auffassung jede Natur das ihr Gemäße zusammen mit der anderen bewirkt; *Tomus ad Flavianum*, 94 (TD 10,26): „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Uerbo scilicet operante, quod Uerbi est et carne exsequente quod carnis est“. Diese Formulierungsweise wird jedoch nicht wiederholt.

72 Vgl. über die *consuetudo* unserer Natur *Trin.* X 24,16-20 (479).

73 *Trin.* XI 6,11-19 (534-535): „...et sub adsumpti corporis natiuitate diuinae naturae uirtute monstrata, non relictus est ambigendi locus, quin omnia unigenitus Deus et homo uirtutibus Dei gesserit, et in uirtutibus Dei uniuersa hominis ueritate perfecit: habens in se et naturam potentis in gestis, dum natus ex Deo est, et perfecti hominis absolutionem, dum ei est partus ex uirgine, et cum ueritate corporis subsistentem in natura Dei, et cum Dei natura manens in corporis ueritate“.

74 Vgl. *Trin.* IX 13,1-4 (384); 15,6-9 (386); 66,21-28 (446-447), etc.

Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae<sup>75</sup> personam tractari in Domino nostro Iesu Christi meminissemus; quia qui in forma Dei manebit, formam serui accepit, per quam oboediens usque ad mortem fuit (cf. Phil 2,6-8). *Trin.* IX 14,1-4 (385).

Dies also hatte ich mit wenigen Worten nachzuweisen, damit wir uns dessen erinnerten, dass es sich bei unserem Herrn Jesus Christus um eine Person mit beiderlei Natur handelt; denn derjenige, der in der Gestalt Gottes bleiben sollte, nahm die Gestalt eines Knechtes an, durch die er bis zum Tod gehorsam war (vgl. Phil 2,6-8). *Trin.* IX 14,1-4 (385).

Die Interpretation des Textes aus dem Philipperbrief ist hier nicht von Interesse – sie wird zu gegebener Zeit behandelt –, sondern die Begriffe, die zu klassischen Formeln des christologischen Dogmas werden. Weniger Schwierigkeiten bereitet die Bedeutung des Wortes *natura*. Wie erwähnt, ist es bereits häufig nach ziemlich festen Vorgaben verwendet worden<sup>76</sup>. Viel interessanter ist die Bedeutung, die dem Begriff *persona* hier beizumessen ist. Zunächst glaube ich, eine christologische und nicht nur trinitarische Verwendung des Begriffs feststellen zu können. Die unmittelbare Verbindung mit der Zweiheit der Naturen und den gleich angeführten Stellen, an denen der Begriff im christologischen und nicht trinitarischen Kontext gebraucht wird, beantworten die Frage meiner Auffassung nach in diesem Sinne. Dennoch stellt sich die Frage: Handelt es sich bei Christus, dem personal subsistierenden und menschliche Natur annehmenden Logos, um das einzige Subjekt? Oder zeigt der Begriff an, dass jede Natur eine „Person“ besitzt oder eine eigene Offenbarungsweise – wenn auch in der Einheit des Subjekts<sup>77</sup>? Der Kontext leuchtet das nicht vollständig aus, da beide Interpretationen kohärent wären. Und obwohl manche Parallelstelle auf die erste Möglichkeit hinweist, fehlt der entscheidende Begriff: „Person“<sup>78</sup>. Deutlicher für die zweite Möglichkeit sprechen dagegen einige Stellen in den Psalmentraktaten, wo das Wort *persona* die menschliche oder göttliche Natur zu offenbaren scheint.

Non confundenda autem persona diuinitatis et corporis est. omnis enim nunc in exordio ex persona eius hominis, quem adsumpsit, oratio est. *Tr. Ps.* 138,5 (748,5-7)<sup>79</sup>.

Es dürfen aber die Person der Gottheit und die des Leibes nicht verwechselt werden. Denn jetzt kommt am Anfang die ganze Rede von der Person desjenigen Menschen, den er angenommen hat. *Tr. Ps.* 138, 5 (748, 5-7).

Es trifft zu, dass diese Texte später verfasst wurden als *Trin.*, trotzdem sieht es ganz danach aus, dass sich die Denkweise gehalten hat. Die „Person“ erscheint in der christologischen Verwendung des Begriffs eher als Ausdruck der Naturen denn als Begriff für die – freilich nicht in Frage gestellte – Einheit des Subjekts in Christus: den präexistenten Sohn Gottes, der die menschliche Natur annimmt, ohne die göttliche zu verlieren. Bei manchen Texten war bereits festzustellen, dass

75 TERTULLIAN spricht bereits von „utraque substantia“: vgl. *De carne Christi*, V 6 (CCL 2, 881); *Prax.* XXVII 11 (1199) (vgl. Anm. 81), etc. Über das Vokabular der beiden Naturen bei TERTULLIAN vgl. CANTALAMESSA, *Cristologia*, 94-95; nur einmal fällt der Ausdruck „zwei Naturen“, *De carne Christi*, V 7 (882); normalerweise spricht man von zwei Substanzen.

76 Im selben Kontext *Trin.* IX 14,24-25 (385-386): „demutatio habitus et adsumptio naturae naturam manentis diuinitatis non peremit“; vgl. die in Anm. 74 zitierten Texte.

77 SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 278f, denkt, dass der Begriff hier eine „szenische o juristische“ Bedeutung hat. Er weist auf die Funktion des Subjekts hin und käme der zweiten Interpretationslinie daher näher; vgl. auch RONDEAU, *Commentaires patristiques* II, 327-329.

78 Vgl. *Trin.* IX 11,26-28 (383): „...unum tamen Christum Iesum eum memento esse qui utrumque est“. Man beachte, dass das Problem nicht in der Einheit des Subjekts in Christus besteht, sondern in der Bedeutung des Begriffs „persona“.

79 Vgl. auch *Tr. Ps.* 53,5 (137,20); 54,2 (148,2); 63,2 (225,13); 63,3 (226,3-4); 138,3 (747,5); 138,20 (758,7); 138,21 (759,13); 141,3 (801,24.27-28; 802,6-7); 143,9 (819,13).

Hilarius häufig von der Zweiheit der Naturen ausgeht. Einige stehen im Kontext der soeben behandelten Stelle<sup>80</sup>. Man beachte zudem, dass im gesamten neunten Buch über die Widerlegung der Einwände der Arianer, der Sohn sei Gottvater untergeordnet, die Tendenz besteht, die Unterscheidung der Naturen und des Zustandes Christi hervorzuheben. Wir haben die von Hilarius zu Beginn von Buch IX im ersten Absatz dieses Kapitels<sup>81</sup> aufgestellten hermeneutischen Prinzipien bereits betrachtet.

Doch wie angesprochen, stehen die vollständige Menschheit und Gottheit hier sicher für dasselbe Subjekt: den präexistenten Christus:

*Ecclesiae fides... nouit in Christo natiuitatem, sed ignorat exordium. Scit dispensationem, sed nescit diuisionem. Non patitur Iesum Christum, ut Iesus non ipse sit Christus. Nec filium hominis discernit a Dei Filio, ne Filius Dei forte non et filius hominis intellegatur... Totum ei Deus uerbum est, totum ei homo Christus est: retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christus aliud credere quam Iesus, nec Iesum aliud praedicare quam Christum. Trin. X 52,1-14 (505-506).*

Der Glaube der Kirche [...] weiß um eine Geburt in Christus, aber er weiß nichts von einem Anfang. Er weiß um die Heilsanordnung, aber er weiß nichts von einer Spaltung. Er teilt [*der Übersetzer folgt statt der überlieferten Lesart „patitur“ der von dem Mauriner Pierre Coustant vorgeschlagenen sinnvollen Konjektur „partitur“*] Jesus Christus nicht auf, so dass Jesus nicht selbst der Christus sei. Er trennt auch nicht den Menschensohn vom Gottessohn, damit der Gottessohn sehr wohl auch als Menschensohn erkannt werde. [...] Ein Ganzes ist für ihn Gott als das Wort, ein Ganzes ist für ihn der Mensch Christus. Dabei hält er im Geheimnis seines Bekenntnisses dieses Eine fest: weder Christus im Glauben für etwas anderes zu halten als Jesus noch auch Jesus als etwas anderes zu verkünden denn als Christus. *Trin. X 52,1-14 (505-506).*

Die zu Beginn der Stelle erwähnte Geburt ist zweifellos die ewige. Sie wird eingangs im Wesen des Präexistenten dem *exordium* gegenübergestellt. Mit dieser ewigen Geburt ist die *dispensatio* kompatibel. Sie steht ihrerseits der Aufspaltung entgegen, das heißt: Inkarnation bedeutet nicht, es gäbe zwei Subjekte. Christus (der präexistente Sohn)<sup>82</sup> und Jesus (der Mensch)<sup>83</sup> sind derselbe, Gottessohn und Menschensohn zugleich, ganz und gar Wort Gottes und Mensch. Doch offenbar

80 Neben den bereits untersuchten Stellen *Trin.* IX 13,1-4 (384): „Hanc igitur beatus apostolus geminam geminae in Christo significationis tenuit praedicationem, ut et infirmitatem in eo hominis et uirtutem Dei ac naturam doceret...“ Vgl. auch die Fortsetzung des Textes, die der soeben untersuchten Stelle direkt vorangeht.

81 Im Umgang mit der christologischen Verwendung des Begriffs *persona* darf das bekannte Fragment von TERTULLIAN nicht unerwähnt bleiben *Prax.* XXVII 11 (CCL 2, 1199-1200): „Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum... et adeo salua est utriusque proprietates substantiae ut et Spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit“. CANTALAMESSA, *Cristologia*, bes. 168-176, interpretiert das Wort im trinitarischen Sinne; ihm folgt GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 247-250. Dagegen entdeckt SIMONETTI, „*Persona Christi*“, darin eine christologische Bedeutung, außerdem zitiert er den von uns untersuchten Text von Hilarius, um seine These zu untermauern, der Begriff sei in der lateinischen Welt christologisch verwendet worden. Novatian hat von der Einheit der Menschheit und Gottheit als „*concordia*“ gesprochen; *Trin.* 13,3 (CCL 4, 33); 21,8 (53); 23,7 (58); 24,11 (60); er hat dasselbe Wort in Bezug auf die Einheit von Vater und Sohn verwendet; vgl. 17,3-4 (64).

82 Vgl. den eindeutig selben Gebrauch bei *Trin.* IX 14,19-24 (385); X 50,4-10 (504); XI 17,23-26 (546), wo Jesus Menschheit bedeutet (vgl. folgende Anmerkung). Trotzdem verwirrt der Ausdruck „*totum ei homo Christus est*“ in dem untersuchten Text etwas. Offenbar handelt es sich beim Parallelismus des vorstehenden Satzes weder um die Menschheit noch Gottheit.

83 Vgl. *In Mt.* 4,14,15-16 (132) und die anderen, in Anm. 7 zitierten einschlägigen Texte. TERTULLIAN, *Marc.* III 16 (CCL 1,528-530).

kann dieses einzige Subjekt nach dem Inkarnationsereignis nur als Ergebnis der Vereinigung von Gottheit und Menschheit gedacht werden: „totum ei Deus uerbum est, totum ei homo Christus est“. Da zwischen beiden Naturen ein gleichgewichtiges Verhältnis besteht, kann man sich fragen, auf wen das *ei* desjenigen hinweisen soll, der für die Natur des Gotteswortes und des Menschen Christus steht. Doch trotz der schwierigen Terminologie ist stets klar, dass es das Wort ist, das menschliche Natur annimmt, und dass das Ergebnis der Inkarnation nicht zwei Subjekte sind<sup>84</sup>.

Bleiben wir der Inkarnationstheologie von *de Trinitate* auf der Spur und untersuchen wir einige besondere, für das Verständnis der hilarianischen Inkarnationstheologie hilfreiche Motive. Eines von ihnen ist der Abstieg und Aufstieg (von einigen neutestamentlichen Stellen inspiriert, wie sich zeigen wird): Es hilft, die Einheit des Subjekts in den verschiedenen Etappen der Heilsgeschichte zu erfassen: Es ist ein und derselbe, der Mensch wird, stirbt und aufersteht. Das wird häufig bestätigt und kommt zuweilen der Inspiration des Epheserbriefs 4,9-10<sup>85</sup> in etwa nahe. Zusammen mit dem Gedanken des „Abstiegs“ ist die „Permanenz“: ein Schlüsselbegriff, um die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens in Einklang mit der Realität der Inkarnation zu bringen (wie es der Begriff *dispensatio* in ähnlichem Zusammenhang ist).

Non enim eiusdem est secundum corporales causas descendere et manere: quorum alterum decessionis transmutatio est, alterum manendi imperturbatio est. Vagit infans, sed in caelo est, puer crescit, sed plenitudinis Deus permanet. Iam uero cum ascendit ubi antea fuit, et descendit qui manet, quo intelligentiae humanae sensu continebitur! ... (Io 6,63)... Fit caro uerbum, id est homo Deus; et qui homo est, in caelis est; et qui Deus est, de caelis est. Ascendit descendens, sed descendit non descendens. Est qui erat, et quod est non erat. *Trin* X 54,10-24 (509-510)<sup>86</sup>.

Denn auf der Ebene der körperlichen Kausalität kommt es einem und demselben nicht zu, herabzusteigen und [zugleich] zu bleiben, wovon das Eine die Veränderung des Weggangs und das Andere die Ungestörtheit des Bleibens bedeutet. Das Kind wimmert, und doch ist es im Himmel; der Knabe wächst heran, und doch bleibt er der Gott der Fülle [vgl. Kol 2,9]. Wenn er nun aber dorthin hinaufsteigt, wo er zuvor gewesen ist, und er, der bleibt, herabsteigt, mit welchem Sinn menschlicher Einsicht wird man dies fassen können? [...] (Joh 6,63) [...] Das Wort wird Fleisch, das heißt Gott wird Mensch; und er, der Mensch ist, ist im Himmel; und er, der Gott ist, ist vom Himmel. Es steigt hinauf, wer herabsteigt; aber es steigt nicht herab, wer herabsteigt. Er ist derjenige, der er war; und was er ist, war er nicht. *Trin*. X 54,10-24 (509-510).

In der Permanenz im Wesen Gottes und in der Annahme der menschlichen Natur besteht das Geheimnis, das die menschliche Intelligenz übersteigt. Hochinteressant sind die Konsequenzen des „manere“: Das weinende Kind ist im Himmel; der herunterkommt, ist nicht herabgestiegen. Offensichtlich geht es nicht darum, die Inkarnation abzustreiten, sondern die Permanenz der

---

84 *Trin*. X 22,5-19 (475-476): „Et cum ipse ille filius hominis ipse sit qui et Filius Dei, quia totus hominis filius totus Dei Filius sit... cum Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei Filius sit!... Cum uerbum Deus in sacramento naturae suae manens, homo natus sit. Natus autem est, non ut esset alius atque alius, sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem homo Deus posset intellegi“; 23,1-4 (477): „Homo itaque Christus Iesus unigenitus Deus, per carnem et uerbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem uerum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a Deo sumpsit“. Interessant ist allerdings die Parallele „per carnem et uerbum...“.

85 Vgl. vor allem *Trin*. X 64-65 (517-520); auch, wenngleich nicht vom Epheserbrief inspiriert, *Trin*. X 60,1-5 (514); 62,1-2 (516); 71,32-33 (528); XI 49,6-7 (577).

86 Vgl. zur *demutatio*, *Trin*. XI 2,20-22 (531). Zum Motiv des Abstiegs ebenso X 22,43-44 (477); 63,12 (517); 65 (518-520), wo der Abstieg der Inkarnation mit dem Abstieg in die Unterwelt einhergeht 69,13-14 (524); *Frag. hist.*, B II 3 (154,8). Vgl. IRENÄUS, *Adv. haer.* III 6,2 (SCh 211,70); 18,3 (350).

Gottheit zu bestätigen. Trotzdem sind diese Formulierungen eigenartig. Sie stehen im Gegensatz zu denen der Kenosis und der Entäußerung des Sohnes bei der hilarianischen Interpretation von Phil 2,6-8<sup>87</sup>, die wir uns noch ansehen werden. Trotzdem sind sie bei Hilarius in dieser Hinsicht keine Einzelfälle<sup>88</sup>. Interessant ist auch die Schlussformel mit der Unterscheidung zwischen Maskulinum (das Subjekt) und Neutrum (die Natur)<sup>89</sup>.

Jesus hat kraft der Inkarnation teil an der Beziehung mit Gottvater, die wir von Natur aus haben. Er hat teil an der Geschöpflichkeit und an der uns zukommenden Knechtschaft – daher ist er unser Bruder. Dieser Gedanke ist wichtig zur Entfaltung der Inkarnationstheologie, wobei ebenfalls zu berücksichtigen ist, was diese für uns bedeutet. Als Konsequenz des arianischen Streits hat Hilarius kein besonderes Gewicht auf unsere Teilhabe an der Gotteskindschaft Christi gelegt. Vielmehr sorgt er sich um Christi Teilhabe an unserer menschlichen Natur<sup>90</sup>. Wichtig ist diesbezüglich die Interpretation von Joh 20,17: *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum, et ad Deum meum et ad Deum uestrum*. *Trin.* XI 14,2-3 (542):

Pater igitur sibi ita ut hominibus Pater est, et Deus sibi ut seruis Deus est. Et cum haec ad homines seruus homo in serui forma (cf. Phil 2,7) Iesus Christus loquatur, non ambigitur, quin Pater sibi ut ceteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura qua seruus est. *Trin.* XI 14,9-13 (542-543).

Vater ist er [sc. Gott-Vater] also für ihn so, wie er für die Menschen Vater ist; und Gott ist er für ihn, wie er für die Knechte Gott ist. Und da dies Jesus Christus als Knecht und Mensch in Knechtsgestalt (vgl. Phil 2,7) zu den Menschen spricht, so steht außer Zweifel, dass er Vater für ihn wie für die übrigen insofern ist, als er Mensch ist, und dass er aufgrund derjenigen Natur, durch die er Knecht ist, für ihn wie für alle Gott ist. *Trin.* XI 14, 9-13 (542-543).

Seit der Inkarnation hat Christus eine doppelte Beziehung zu Gottvater: die eine aufgrund der ewigen Zeugung, eine andere aufgrund seiner Geburt in der Zeit: „habens ex natiuitate tunc et ex constitutione nunc Deum Patrem“. *Trin.* XI 16,3-4 (544). Und aufgrund dieser zweiten Beziehung, die er mit uns gemeinsam hat, sind wir Menschen seine Brüder<sup>91</sup>. Es geht um die *conditio humana*. Sie impliziert, Geschöpf Gottes zu sein. Wie oben bereits erwähnt, begann die „Schöpfung“ mit sichtbaren Gestalten in den Theophanien und anderen alttestamentlichen Kundgebungen Gottes. In der Inkarnation gelangt sie zur Vollendung. Christus ist streng genommen der neue Mensch, der nach Gottes Willen geschaffen ist (Eph 4,21-24):

---

87 Vgl. insbesondere *Trin.* IX 38,24-25 (412); 39,28-29 (414), wir werden auf diese Texte zurückkommen.

88 *Trin.* III 16,23-24 (88): „Profectum ei quod accepit eius claritatis expostulat unde non destitit“. Auch die Herrlichkeit der Gottheit bleibt daher während des irdischen Lebens. Sehr interessant auch im Kontext der Stellen, die wir gleich anschauen werden, *Trin.* XI 17,19-40 (546-547): „*Commemorans in orationibus, ut Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater claritatis, det uobis Spiritum sapientiae et reuelationis* (Eph 1,16-17). Ubi enim Iesus Christus est, ibi Deus eius est; ubi uero claritatis est, ibi Pater est... ut Christi ubi claritas est, ibi Deus Pater eius sit, ubi uero Christus Iesus est, ibi Pater Deus suus sit, habens Deum suum in dispensatione cum seruus est, et Patrem in claritate cum Deus sit“; vgl. auch X 16,9-14 (472), zitiert in Anm. 47. Abermals entspricht die *claritas* der göttlichen Natur, im Gegensatz zur Knechtschaft des menschengewordenen Gottessohns und zur Heilsordnung. Da die Gottheit bleibt, bleibt auch die „Herrlichkeit“. Anscheinend entsprechen *gloria* und *claritas* einander bei Hilarius; vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 86-88. Er weicht in leichten Nuancen davon ab, ohne die Kernaussage zu berühren.

89 *Trin.* V 18,16-18 (168); III 16,22-24 (87-88).

90 Vgl. WILD, *Divinization*, 47-50; *El Espíritu Santo*, 200-205.

91 Vgl. *Trin.* XI 15,23-24 (544); 16,10-12.25-27 (544-545); 17,3-11 (545-546); 18,7-11 (547); 20,3-12 (551); vgl. I 33,6-8 (31) und vor allem den letzten in Anm. 88 zitierten Text. Vgl. WILD, *Divinization*, 52-54; SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 134-135.

Beatam autem illam et ueram conceptae intra uirginem carnis natiuitatem, quia tum creaturae nostrae et natura et species nascebatur, creaturam et facturam apostolus nominauit... *Ad ubi uenit adimpletio temporis, misit Deus Filium suum factum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege sunt redimeret, ut adoptionem filiorum consequeremur* (Gal 4,4-5). Filius itaque suus est, qui est in homine et ex homine factura. Neque factura tantum, sed etiam creatura, ut dicitur ... (Eph 4,21-24). Induendus itaque nouus homo ille est qui secundum Deum creatus est. Qui enim erat Filius Dei, natus erat et filius hominis. Quia non diuinitatis erat natiuitatis, sed creatura carnis, significationem sui generis accepit nouus homo, secundum natum ante saecula Deum creatus ... Hunc ergo Christum, qui secundum Deum nouus homo creatur, induimur. *Trin.* XII 48,1-24 (618-619).

Jene selige und wahre [Frucht der] Geburt des in der Jungfrau empfangenen Fleisches aber nannte der Apostel [sc. Paulus] ein Geschöpf und ein Gebilde, weil sie [sc. die Leibesfrucht] damals sowohl in der Natur als auch in der Gestalt unserer Geschöpflichkeit geboren wurde. [...] „Und sobald die Erfüllung der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, gestellt unter das Gesetz, damit er diejenigen, die unter dem Gesetz stehen, erlöse, auf dass wir die Annahme an Kindesstatt erlangten“ (Gal 4,4-5). Er, der ein Gebilde in einem Menschen und aus einem Menschen ist, ist daher sein Sohn. Und er ist nicht nur ein Gebilde, sondern auch ein Geschöpf, wie es ja heißt: [...] (Eph 4,21-24). Es gilt also, jenen neuen Menschen anzuziehen, der gottgemäß erschaffen ist. Er, der ja Gottes Sohn war, ist auch als Menschensohn geboren worden. Weil es nicht die Geburt der Gottheit, sondern die Erschaffung des Fleisches war, hat der neue Mensch eine Bezeichnung für seine Art erhalten, ist er ja dem vor den Zeiten geborenen Gott gemäß erschaffen. [...] Diesen Christus also, der gottgemäß als neuer Mensch erschaffen wird, legen wir an. *Trin.* XII 48, 1-24 (618-619).

Inkarnation ist daher der Beginn, Gottes Schöpfung der neuen Menschheit in Christus selbst. Deshalb müssen wir den neuen Menschen anziehen. Was sich in Christus ereignet, wirkt sich heilbringend auf alle Menschen aus. Das ist ein Eckpfeiler der hilarianischen Soteriologie, auf den man verschiedentlich trifft. Kurz erwähnt sei hier das Thema der Eigenart des Fleisches Christi. Es ist zweifelsohne wie unseres beschaffen, weist aber dennoch eine Besonderheit auf: Es ist sündenfrei. Hilarius baut auf den Text *In similitudine carnis peccati* (Röm 8,3) auf, um die Echtheit des Fleisches und das Freisein von Schuld voneinander zu unterscheiden. Christus erhält durch die Annahme des Fleisches Anteil an ihm, aber nicht an der Sünde. Daher kommt die „Ähnlichkeit“, die keinen Mangel an Solidarität mit uns in sich trägt<sup>92</sup>.

Ein weiterer biblischer Text, dem Hilarius in seiner Erläuterung des Inkarnationsmysteriums Aufmerksamkeit widmet, ist schließlich 1 Tim 3,16: das im Fleisch offenbarte Geheimnis des großen Erbarmens. Die Distanz zwischen Jesus und uns in der Beziehung zum Vater ist für uns unüberwindbar, aber nicht für ihn. In der heilsökonomischen Annahme des Fleisches besteht gerade das Geheimnis des großen Erbarmens, der Erweis der ungeschuldeten Liebe Gottes zu den Menschen<sup>93</sup>.

92 Vgl. *Trin.* I 13,24-37 (14); VI 44,6-7 (249); IX 55,7-8 (434); X 47,17-18 (501); 25,25-39 (480-481), besonders den Schluss: „habet et natiuitatem hominis qui homo est, nec est in uitiosa hominis infirmitate qui Christus est“; 26,3-11 (481); auch *Tr. Ps.* 118, Waw 6 (414,9-11); Nun 8 (478,22-24); *In Constantium*, 21,15-20 (Sch 334,208-210). Vgl. ORIGENES, *In Rom.* VI 12 (PG 14, 1094CD). Von der *similitudo* ist auch in Bezug auf Phil 2,7 die Rede, wie man noch sehen wird. Im Rahmen der Passion des Herrn wird die Besonderheit der menschlichen Natur Christi wieder ein wichtiges Thema darstellen.

93 *Trin.* XI 9, 16-24 (537): „Estne adhuc quisquam tam haebetis intellegentiae, ut dispensationem adsumptae a Domino carnis aliud quam sacramentum esse pietatis intellegat?... Non enim apostolus ambigit, quin hoc ab uniuersis fatendum sit, mysterium salutis nostrae non esse contumeliam diuinitatis, sed magnae pietatis sacramentum. Non est ergo istud necessitas sed pietas, nec infirmitas sed magnae pietatis sacramentum“; vgl. auch den Rest von XI 9 (537-539); zudem X 61,3-5 (515); XI 13,1-5 (541-542); 17,6-7 (545); 20,1-3 (551);

Im Unterschied zum Matthäuskommentar findet sich in *Trin.* der eindeutige Hinweis auf die menschliche Seele Jesu: Sie ist „carnis adque animae homo“ und „carnis adque animae homo ac Deus“: *Trin.* X 19,6-8 (473-474)<sup>94</sup>. Den Leib hat er kraft seiner Macht von Maria, die Seele stammt von Gott<sup>95</sup>. Ziel der Annahme des ganzen Menschen durch das Wort – Leib und Seele – ist die Erlösung des ganzen Menschen<sup>96</sup>. Hier kommt das „quod non est adsumptum non est sanatum“ klar, wenn auch indirekt zum Ausdruck. Trotzdem stellt sich die Frage, ob nicht noch etwas von Hilarius' ursprünglicher Auffassung von der Seele Christi da ist, die er mit der Gottheit gleichsetzt. Auf dieses Thema stößt Hilarius gerade, als er Jesu Tränen und seine Trübsal (im selben Kontext wie im Matthäuskommentar) erwähnt:

Et quod hoc, rogo, flendi sacramentum est? Anima quae tristis est, flet. Sed numquid haec profetas misit? Numquid haec totiens uoluit congregatos pullos eius pinnarum integimento obumbrare (cf. Mt 23,37)? Non cadit autem in uerbum Deum maeror, neque in Spiritum lacrimae. Sed neque in animam conuenit, aliquid ante corpus egisse. *Trin.* X 55,15-20 (510-511).

Und was hat es – so frage ich – mit diesem Geheimnis seines Weinens auf sich? Die Seele, die traurig ist, weint. Hat aber etwa diese die Propheten gesandt? Hat etwa diese so oft die Küken beschirmen wollen, die unter dem bergenden Schutz seiner Fittiche versammelt sind (vgl. Mt 23,37)? Es befallen aber weder Traurigkeit Gott, das Wort, noch Tränen [Gott,] den Geist. Doch es kommt auch nicht der Seele zu, etwas vor dem Körper getan zu haben. *Trin.* X 55,15-20 (510-511).

Das Thema der Tränen und der Trübsal Jesu ist im Augenblick nicht von Interesse. Es geht schlicht um die Frage, woher Hilarius' Schwierigkeit bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema kommt. Wie sich herausstellt, ist die Seele Christi, von der es heißt, sie sei betrübt, jene, die den Propheten gesandt worden ist. Die Seele Christi wollte durch die Propheten das Volk vereinen etc. Hinzu kommt die Aussage, bei Gott (im Geist) könne es keine Traurigkeit geben. Offenbar handelt es sich daher um das präexistente Wort. Lehrreich ist der Parallelismus mit dem bereits bekannten Text im Matthäuskommentar, der sich ganz klar auf den in den Propheten handelnden Sohn bezieht<sup>97</sup>.

Selbstverständlich soll nicht bestritten werden, dass die menschliche Seele Jesu im Trinitätstraktat eindeutig als etwas anderes als das Wort eingeführt wird. Meines Erachtens zeigt diese Stelle einfach, dass die Auffassung des Matthäuskommentars nicht ganz verschwunden ist. Somit bestätigt sich zudem die Interpretation der Texte des Kommentars zum Matthäusevangelium.

Angesichts der chronologischen Nähe des *Liber de Synodis* zu *Trin.* ist es ratsam, hier die wenigen einschlägigen Originalhinweise von Hilarius durchzugehen. Die interessanteste Stelle ist folgende:

Conseruator dignitas diuinitatis; ut in eo quod Verbum caro factum est (cf. Io 1,14), dum Verbum caro fit, non amiserit per carnem quod erat Verbum, neque translatum in carnem sit, ut Verbum esse desineret; sed Verbum caro factum est, ut caro potius hoc inciperet esse quod

---

43,8-10 (571); vgl. *Tr. Ps.* 61,2 (210,8-9.17-18); 54,13 (156,18); 58,9 (187,16-18); bei den letzten beiden Texten ist das Geheimnis des großen Erbarmens weniger die Inkarnation als die Passion.

94 Vgl. darüber hinaus *Trin.* I 32,19 (31); X 15,1-5 (470); 21,11-12 (475), dagegen; 23,24-25 (478); 52,9 (506); 56,19 (511); 57,12-13 (512); 59-61 (513-516), über die Frage nach dem Tod Christi. Vgl. auch *Tr. Ps.* 53,18 (141,10-20).

95 *Trin.* X 20,19 (470); 22,4-5 (475).

96 *Trin.* X 15,14-17 (471): „...si non – potente Dei uerbo ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere – homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus...“.

97 Vgl. *In Mt.* 24,11,1-17 (176-178).

Verbum. Alioquin unde carni in operibus uirtutes, in monte gloriam, in cogitationibus humanorum cordium scientiam, in passione securitatem, in morte uitam. Sed demutationem deus nesciens, nihil ex substantiae suae bonis caro factus amisit. *Syn.* 48 (515B)<sup>98</sup>

Die Würde der Gottheit bleibt gewahrt, so dass dadurch, dass das Wort Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,14), das Wort bei der Fleischwerdung weder durch das Fleisch verloren hat, was es war, noch in das Fleisch hinübergeführt worden ist, so dass es aufhören müsste, das Wort zu sein; doch das Wort ist Fleisch geworden, damit das Fleisch vielmehr begänne, das zu sein, was das Wort ist. Woher sonst besitzt das Fleisch Wunderkräfte in seinen Werken, die [göttliche] Herrlichkeit auf dem Berg [sc. der Verklärung], das Wissen um die Gedanken der menschlichen Herzen, sorglose Sicherheit im Leiden und das Leben im Tod? Doch bei seiner Fleischschwerdung erfuhr Gott keine Veränderung und verlor auch nichts von den Gütern seines Wesens. *Syn.* 48 (515B)

Die göttliche Permanenz des Wortes bei der Inkarnation stellt kein Novum dar. Sie erweist sich bei den verschiedenen Offenbarungen der Macht Gottes im Leben Jesu: die Wunder, die Herrlichkeit der Verklärung, etc. Nur durch das Wort kann das Fleisch dazu kommen. Aber das Wichtigste an dieser Stelle ist der Einschub: „ut caro hoc inciperet esse quod Verbum“<sup>99</sup>. Die Inkarnation dient keinem anderen Ziel als der Vergöttlichung der menschlichen Natur, an erster Stelle jener Christi, aber dann der aller Menschen. Bemerkenswert ist der Parallelismus dieser Stelle mit einem anderen in *Trin.*, der sich auf den Zeitpunkt der Auferstehung (Verherrlichung) bezieht: „ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum“. *Trin.* III 16,28 (88). Inkarnation und Auferstehung werden als zwei Momente – Beginn und Vollzug – des Eingestaltungsprozesses der Menschheit Christi in das Leben Gottes betrachtet. Von dem Zeitpunkt an, als der Herr auf die Welt kommt, beginnt der *profectus* zur Verherrlichung des angenommenen Fleisches.

### C. Die Psalmentraktate (*Tractatus super Psalmos*)

Die Psalmentraktate bieten im Allgemeinen keine besondere Neuigkeit gegenüber den zuvor genannten Büchern. Auch hier wird das bereits bekannte Muster der Geburt *in homine* oder das Dasein des Herrn *in carne* fortgeführt. Die Menschheit wird hier als „Haus Gottes“ bezeichnet<sup>100</sup>. Auch in den Psalmentraktaten spielt Joh 1,14<sup>101</sup> eine entscheidende Rolle. Und wenn es in *Trin.* hieß, dass sich der Sohn Gottes gewissermaßen „selbst zurücknahm“, um im angenommenen Menschen zu wohnen, ist er hier „eingeschränkt“ durch Gottes Macht<sup>102</sup>. Bei folgender Stelle

98 Zur Sendung des Vaters vgl. die in Anm. 7 angegebenen Texte; zu Menschheit und Gottheit siehe *Syn.* 70 (526C-527A).

99 Aufgrund der Ähnlichkeit mit dem im folgenden zitierten Text ist diese Stelle manchmal als Hinweis auf die Auferstehung betrachtet worden. Ich selbst habe es in *El Espiritu Santo*, 128 so gemacht; GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 586; anders dagegen GALTIER, *Saint Hilaire*, 142.

100 *Tr. Ps.* 64,6 (238,15-18): „Domum autem Dei etiam ipsum adsumptum a dei filio hominem intellegere erit promptum, quia in eo inhabitet omnis plenitudo diuinitatis (vgl. Kol 2,9) et per naturae proprietatem in eo pater habitat“. Offenbar handelt es sich um zwei Einwohnungen, die des Vaters und die des Sohnes, bei Letzterem in der menschlichen Natur. Vgl. ferner 2,6 (41,18-19); 51,10 (104,15-17); 51,16 (108,5-7); 53,4 (137,17); 53,5 (138,1-2); 53,11 (143,18-19); 66,1 (269,19); 91,5 (349,4); 118, Gimel 5 (380,12); Kaf 5 (454,1-2); Lamed 14 (465,18); Samech 5 (490,4-7); 131,1 (660,13-14); 131,7 (667,12); 131,9 (669,14); 131,13 (672,9-11); 138,2 (745,15-16); 138,10 (752,15); 138,19 (758,2); 147,2 (855,3-4); 147,4 (856,9).

101 Vgl. *Tr. Ps.* 51,9 (103,21-22); 51,17 (109,12-13); 53,4 (137,6-7); 62,10 (222,21); 67,21 (295,21); 67,23 (299,3); 118 Pe 4 (508,11-12); 138,3 (746,12-15), etc.

102 *Tr. Ps.* 64,9 (240,22-241,10): „Descendens igitur deus uerbum, adsumptum sibi hominem potentia accingens... Accinctio potentiae ei, quod indigebat, corpori coaptatur. non enim uirtus accingitur, sed in uirtute dei potentia homo, quem dominus adsumpsit, accingitur (vgl. Ps 64,7)“; vgl. 132,8 (746,8-9). Man beachte, dass *homo* in den Psalmentraktaten an mehr Stellen als in früheren Werken Gegenstand der Annahme ist. *Caro* und *corpus* verschwinden mehr oder weniger; vgl. DOIGNON, *Adsumo*, 131-133.

kommen eine Reihe Gedanken und vor allem Ausdrücke zusammen, die während der *Tractatus* immer wieder auftauchen werden:

Qui filius hominis est, idem et filius dei est: natura generositatis in filii hominis adsumptione non deperit. nam non idcirco non dei filius, quia et hominis filius est. non enim cum diuinitatis decessione fit humilitatis accessio; nec per consortium infirmitatis contumeliam uirtus exceperit, quippe cum infirmitas honore sit donata uirtutis. nam hominis filius a dextris dei assidet, ueniens cum nubibus caeli contuendus (cf. Mt 26,64). quo dicto prophetia consummatur illa, quae dixit: *dicit dominus domino meo: sede a dextris meis...* (Ps 109,1). *Tr. Ps. 2,25 (56, 15-27)*<sup>103</sup>.

Derselbe, der Menschensohn ist, ist auch Gottes Sohn; die edle Natur geht durch die Annahme des Menschensohnes nicht verloren. Denn es stimmt nicht, dass er darum nicht Gottes Sohn ist, weil er auch der Menschensohn ist. Sein Eintritt in die Niedrigkeit erfolgt nämlich nicht mit einem Ausscheiden aus der Gottheit; und durch die Teilnahme an der [menschlichen] Schwachheit empfing die [göttliche] Kraft keine Schmach, da ja die Schwachheit mit der Ehre der Kraft beschenkt wurde. Der Menschensohn sitzt ja zur Rechten Gottes, und er kommt, um mit den Wolken des Himmels geschaut zu werden (vgl. Mt 26,64). Durch diesen Ausspruch wird jene Weissagung erfüllt, die da lautete: „*Es sagt der Herr zu meinem Herrn: Sitze zu meiner Rechten [...]* (Ps 109,1).“ *Tr. Ps. 2,25 (56,15-27)*.

Die Vorstellung von der göttlichen Permanenz bei der Annahme der Menschheit wird häufig wiederholt. Wie in *Trin.* wird auch hier die Identität des Menschgewordenen mit dem Gottessohn und folglich die Einheit des Subjekts hervorgehoben. Die Integrität des menschlichen Wesens Jesu wird ebenfalls betont – konkret seine Seele und sein Leib:

Quia deus ex eo, quod deus manebat, usque ad originem nascendi se hominis humiliasset, id est, ut hominis filius esset, qui erat antea dei filius. non enim alius filius dei, quam qui filius hominis; et filius hominis non ex parte<sup>104</sup>, sed natus, forma enim se dei ex eo, quod erat, ad id, quod non erat, id est, ut nasci posset in animam suam corpusque, euacuante (cf. Phil 2,6-7); et idcirco et filius dei et filius hominis, idcirco et deus et homo id est dei filius habitu humanae originis natus est, usque ad naturam scilicet hominis nascendi, qui totus ex anima et carne formabilis est, dei se humiliante substantia. *Tr. Ps. 53,8 (141,5-15)*<sup>105</sup>

Denn Gott hatte sich von dem, was er als Gott blieb, bis zum Ursprung eines Menschen, der einmal geboren werden sollte, erniedrigt, das heißt dazu, dass er, der zuvor [allein] Gottes Sohn war, [nun auch] Menschensohn sei. Denn kein anderer ist Gottes Sohn als derjenige,

---

103 Einige der hier zusammengetragenen Begriffe, die sich wiederholen; die *generositas* scheint die göttliche Natur zu sein; vgl. *Tr. Ps.* 131,8 (669,1); 138,35 (769,17). In Bezug auf die *humilitas* vgl. unter anderem, 2,25 (57,8); 53,4.5 (137,14.24; 138,1); 135,15 (722,22-25); 138,6.7 (749,4.10; 750,23); 143,5 (816,23-25); die *infirmitas*, 53,4 (138,15); 54,6 (151,9-10), die „*infirmitas nostra suscepta*“ steht der „*diuinitas sua*“ gegenüber; 68,9 (320,13); 68,17 (327,18-19): „*adsumpta magis haec ab eo infirmitas quam naturalis esse*“; 68,18 (329,3): „*infirmitates non naturales sunt, sed adsumptae*“; 139,2 (778,11-12). Das *consortium*, mit unserer schwachen Natur erscheint erneut auf in 55,5 (164,27); 61,3 (210,24); 121,8 (575,3); vgl. 53,5 (137,25). Gottessohn und Menschensohn zugleich 2,27 (57,16-19); 51,16 (108,23); 53,5 (138,21), zusätzlich zu dem gleich anzuschauenden Text.

104 Interessante Formulierung, die an wiederholte Aussagen von *Trin.* erinnert, die die volle göttliche Natur des Gottessohns hervorheben, eben weil er aus dem Vater geboren ist; daher ist er nicht Gott „*ex parte*“. Vgl. VIII 56,9-10 (369); auch III 3,4 (74); VI 35 (205-207).

105 Vergleiche auch die Fortsetzung des Textes, (141,15-23), wo der „*Habitus*“ als ganzheitliche Menschheit definiert wird: „*humanae naturae habitu, id est nostri corporis atque animae homo*“. In *Tr. Ps.* 53,14 (143,13) ist auch von der Seele und dem Leib die Rede. Besonders hervorgehoben wird die göttliche Permanenz.

welcher Menschensohn ist, und zwar Menschensohn nicht teilweise, sondern kraft seiner Geburt, da sich ja die Gestalt Gottes aus dem, was sie war, zu dem, was sie nicht war, das heißt, in ihre Seele und in ihren Leib entäußerte (cf. Phil 2,6f.), um geboren werden zu können; und darum ist er sowohl als Gottes Sohn als auch als Menschensohn, darum sowohl als Gott als auch als Mensch, das heißt als Gottes Sohn in einer äußeren Erscheinung, die sich menschlichem Ursprung verdankt, geboren worden, indem sich die Wesenheit Gottes freilich bis zur Natur eines Menschen, der geboren werden sollte, der ganz aus Seele und Fleisch gestaltet ist, erniedrigte. *Tr. Ps.* 53,8 (141,5-15).

Auf die Interpretation von Phil 2,6-7 wird später noch einmal zurückzukommen sein. Man beachte zunächst, dass das „Leerwerden“ der Gottesgestalt nicht in der Knechtsgestalt geschieht, sondern „in seiner Seele und in seinem Leib“ (der Gedanke wird zweimal wiederholt), in der vollständigen *conditio humana* – ohne spätere Konnotationen. Gottes *substantia* – die göttliche Natur – ist sich kraft der Macht Gottes<sup>106</sup> nicht zu schade für die menschliche Natur. Abermals wird die Zweiheit der Naturen mit Nachdruck unterstrichen. Dessen ungeachtet hieß es zu Beginn, dass sich der Sohn Gottes erniedrigt. Letzterer wird auch gleich nach dem zitierten Text wieder genannt<sup>107</sup>.

Nicht nur erniedrigt sich die *substantia* Gottes so weit, dass sie Mensch wird, sondern auch die *natura Dei* selbst wird „gezeugt“, um menschliche Natur zu sein:

Frequenter autem admonuimus, eam in psalmore cognitione sensus nostri temperandam esse rationem, ut eum, de quo et per quem omnis prophetia est, ex dei filio<sup>108</sup> hominis filium natum meminerimus, dei naturam omnibus ante saeculis manentem in naturam hominis esse ex partu uirginis genitam, ita ut naturae posterioris adiectio nullam defectionem naturae anterioris adferret, neque qui etiam homo esse coeperat, id, quod ante hominem manebat, deus scilicet, esse desineret. hic ergo adsumens carnis nostrae fragilitatem et manens suus atque noster ita agit, orat, profitetur, exspectat omnia illa, quae nostra sunt, ut in his admisceat etiam illa quae sua sunt, loquatur interdum ex persona hominis, quia homo et natus et passus et mortuus est, interdum autem omnis ei secundum deum sermo sit, quia ex deo homo et ex dei filio hominis filius exstitisset: naturae scilicet eius confidentiam non oblitus in uerbis, qua in adsumptione licet hominis non carebat, et ita ex nobis atque ex infirmitate nostra humani consuetudine usuque loquens, ut ex se atque ex uirtute sua, quae deo sunt propria et digna, loqueretur... *Tr. Ps.* 54,2 (147,17-148,9)

Schon oftmals aber haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass wir bei der Erforschung der Psalmen unsere Überlegung nach deren Sinn in der Weise lenken müssen, dass wir uns daran erinnern, dass derjenige, von dem alle prophetische Rede handelt und durch den sie ergeht, aus dem Sohn Gottes zum Menschensohn geboren wurde und die Natur Gottes, die vor allen Zeiten Bestand hat, aufgrund des Gebärens einer Jungfrau in die Natur eines Menschen hineingeboren wurde, und zwar so, dass die Hinzufügung einer späteren Natur der früheren

---

106 Gottes Macht kann die Distanz zwischen den von sich aus unvereinbaren Naturen überwinden: *Tr. Ps.* 68,4 (316,3-9): „Cum enim se contra naturae caelestis terrenaque diuersitatem in hunc limum potestatis suae uirtute defixit – quia ea, quae natura dissident ad quandam conexionis suae soliditatem non generis ipsius propinquitate conueniunt, sed potiore ui tamquam confixa sociantur – tunc et pati coepit et mori posse“. Der Gedanke der „Vereinigung“ bereits bei NOVATIAN, *Trin.* XXI 8 (CCL 4,53). Der Gedanke des Sterbenkönnens bei PHOEBADIUS VON AGEN, *Liber contra Ar.* XXI (PL 20, 29A): „Induerat autem quod seruire, quod mori posset“.

107 Vgl. *Tr. Ps.* 53,8 (141,18.22), immer mit Bezug auf die Permanenz in der Gottessohnschaft. Zur *substantia* ist festzustellen, dass sie explizit mit *natura, genus, essentia* in *Syn.* 12 (490A) gleichgesetzt wird; Beispiele für die undifferenzierte Verwendung der Begriffe in *El Espiritu Santo*, 315-316. Vgl. auch *Tr. Ps.* 2,11 (44,26.45,3).

108 Ähnliche Konstruktion in *Tr. Ps.* 122,3 (582,4); 131,7 (667,18-19). Vgl. weiter hinten im selben Text „ex deo homo...“. Offensichtlich handelt es sich nicht um den Verlust der Gottessohnschaft.

Natur keine Schmälerung eintrug und derjenige, der begonnen hatte, auch Mensch zu sein, nicht aufhörte, das zu sein, was er vor der Menschwerdung war, nämlich Gott. Indem dieser also unser gebrechliches Fleisch annimmt und der Seinige wie auch der Unsrige bleibt, vollzieht, erbittet, bekennt und erwartet er all jenes, was unser ist, in der Weise, dass er darin auch das beimischt, was sein ist, und manchmal aus der Perspektive eines Menschen spricht, weil er als Mensch geboren wurde, litt und auch starb, zuweilen aber eine Rede ganz nach Gottes Art führt, weil er aus Gott ein Mensch und aus Gottes Sohn eines Menschen Sohn geworden war; ohne in seinen Worten die dieser Natur freilich eigene Zuversicht zu vergessen, die er trotz Annahme eines Menschen durchaus beibehielt, und indem er aus unserer Sicht und aus unserer Schwachheit nach Brauch und Praxis menschlicher Rede so sprach, dass er aus sich und aus seiner Kraft von dem redete, was Gott eigen und ihm angemessen ist, [...]. *Tr. Ps.* 54,2 (147,17 – 148,9).

Die göttliche und die menschliche Natur erweisen sich abermals als vereinigt, ohne dass Inkarnation bedeutete, die Gottheit in Abrede zu stellen. Einmal mehr tritt zutage, dass nicht klar unterschieden wird zwischen der Person des Sohnes und der ihm eigenen göttlichen Natur. Betrachtet man einige Fragmente getrennt, scheint es, als sei die göttliche Natur oder Substanz Mensch geworden. Jedenfalls ist an anderen Stellen klar, dass der präexistente Sohn das einzige Subjekt ist, von dem gesprochen wird: er, der Gott war, ehe er Mensch wurde, wie sich bereits an anderen Stellen gezeigt hat. Was sein und was unser ist – Gottheit und Menschheit<sup>109</sup> – (gemäß der bereits bekannten Terminologie) „vermischt“ sich in Christus<sup>110</sup>, aber in der Weise, dass er Gott und Mensch ist und als Gott und Mensch handelt. Die Stelle liefert konkret das Beispiel von Jesu zuweilen menschlichem, zuweilen göttlichem Wort. Darin stecken zwei Wirkprinzipien. Abermals erscheint hier der bereits bekannte Ausdruck „ex persona hominis“. Die „Persona“ drückt die menschliche Natur aus; das heißt, dass Jesus als Mensch oder der menschlichen Natur entsprechend spricht<sup>111</sup>. In den Traktaten wird das Wort „persona“ an anderen Stellen auf das Besondere und Unwiederholbare an Christus bezogen, was gerade im Gegensatz zur „persona hominum“ oder zur „persona nostra“

109 *Tr. Ps.* 139,2 (778,4-12): „Secundum eam enim quae in se generis fuit utriusque naturam, dei uidelicet atque hominis, non modo in euangeliis, sed etiam in prophetis ita coaptatis ad utrumque dictis locutus est... quod enim deus est, naturae suae est; quod autem homo fuit, naturae nostrae adsumptio est“. Festzustellen sind die unterschiedlichen Zeitformen. Jesus war immer Gott und nach der Menschwerdung immer auch Mensch, aber bei der Auferstehung wird seine menschliche Natur ganz und gar verherrlicht. *Tr. Ps.* 138,19 (757,25); *Trin.* IX 6,4.15 (376).

110 *Trin.* II 24,6-9 (60): „...ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corporis existeret“; vgl. II 26,15 (62); X 44,5-7 (497): „Altissimi uirtus, uirtutem corpori, quod ex conceptione Spiritus uirgo gignebat, admiscuit“; und als er von der Eucharistie spricht, VIII 13,11-13 (325): „Naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit“; der Ausdruck bezieht sich unmittelbar auf die Eucharistie, indirekt ist aber von der Inkarnation selbst die Rede. Zur im Text zitierten Stelle und zum Ausdruck, auf den hier Bezug genommen wird, vgl. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 588. Auch TERTULLIAN spricht vom „homo Deo mixtus“, *Apol.* XXI 14 (CCL 1, 125); *Marc.* II 27,6 (506-507): „miscente in semetipso hominem et deum“, aber in *Prax.* XXVIII 8 (CCL 2,1198) schließt er eine Mischung aus, aus der ein drittes Element entsteht. Es geht um eine Vereinigung, deren Elemente bleiben, was sie sind. Sie entspricht dem Schema der stoischen *mixis* oder *krasis*; vgl. CANTALAMESSA, *Cristologia*, 72-73; 147-149; GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, 255-256; auch NOVATIAN drückt es ähnlich aus, *Trin.* XI 2; XXIV 8; 10; XXV 3 (CCL 4, 28; 59; 60); vgl. auch ZANI, *Cristologia*, 275.

111 Vgl. die in Anm. 79 zitierten Texte. Normalerweise spricht er von der „persona hominis adsumpti“ oder einem Pendant, das auf die menschliche Natur hinweist, z.B. in 53,5 (137,20), „ex persona formae seruilis“. Der Begriff wird in den Traktaten sehr häufig im Sinne des handelnden Subjekts verwendet oder desjenigen, in dessen Namen etwas geschieht; z.B. sprechen die Psalmen „ex persona Domini“: Er ist es, der wahrhaft in ihnen spricht, ohne dass an vielen Stellen zwischen Menschheit und Gottheit unterschieden würde, etc. In 138,5 (748,5) ist von „persona diuinitatis“ die Rede. Vgl. RONDEAU, *Commentaires* II, 329-340, über den „prosopologischen“ Sinn des Begriffs; vgl. auch die nächste Anmerkung.

steht und sich auf seine mit uns gemeinsame Natur zu beziehen scheint<sup>112</sup>. Fraglos ist die Ausdrucksweise hier ungenau. Hilarius hat die Zweiheit der Naturen zweifellos klarer formuliert als die Einzigartigkeit des Subjekts oder der Person<sup>113</sup>, wo Unklarheiten aus früheren Werken stehen bleiben. Dessen ungeachtet sind die göttliche und die menschliche Natur nicht gleich: Erstere gehört unabdingbar zum Wort, die zweite ist willensmäßig, tatsächlich und nicht fiktiv angenommen worden:

*Verbum enim caro factum est et habitauit in nobis* (Io 1,14), referendum autem ob id est, quia non alienae aut simulatae naturae hominem adsumpsit. uerbum namque caro factum habitauit in nobis: non in uitia infirmitatesque carnis ex uerbi uirtute deficiens, sed naturae nostrae infirmitates homo natus adsumens. adsumptio autem infirmitatis non fecit infirmum, quia aliud est naturam esse, aliud adsumpsisse naturam. et extra generis necessitatem uoluntatis accessio est. *Tr. Ps.* 138,3 (746,12-19).<sup>114</sup>

Denn „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Zu beziehen aber ist dies darum [auf ihn], weil er nicht einen Menschen von fremdartiger oder scheinbarer Natur angenommen hat. Denn das fleischgewordene Wort hat unter uns gewohnt, wobei es sich aufgrund der Kraft des Wortes nicht mit Lastern und Schwächen des Fleisches verfehlte, sondern als Mensch aufgrund seiner Geburt die Schwächen unserer Natur annahm. Die Annahme der Schwachheit aber hat es nicht schwach gemacht; denn eines ist es, die Natur zu sein, etwas anderes, die Natur angenommen zu haben. Und der Eintritt des freien Willens ist frei von allem Zwang durch das Geschlecht. *Tr. Ps.* 138,3 (746,12-19).

Die Annahme der menschlichen Schwachheit schwächt den Gottessohn nicht persönlich. Es gibt einen Unterschied zwischen beiden Naturen, der in den Verben *esse* und *adsumere* zum Ausdruck kommt. Der Heilsplan betrifft die Sohnschaft nicht. Für ihn ist die menschliche Natur eine *accessio*, eine Zugabe von außen. Sie entspricht nicht der Natur, die er *ist*, auch wenn man andererseits nicht sagen kann, dass sie ihn innerlich nicht betraf. Hilarius' Formulierungen sind, wie erwähnt, nicht

112 *Tr. Ps.* 141,3 (801,23-29): „Numquam uero psalmorum prophetia, quotiensque ex persona domini profertur, non aliquid peculiare eius ac proprium, quod alii cum eo commune esse non possit, adiecit: ut, quia multa ex persona eius hominis, quem adsumpsit, commemorata personis hominum essent naturisque communia, psalmi potius de eo prophetia ea, quae proprie ex persona eius dicerentur, ostenderet“; 139,2 (778,19-22): „Haec igitur omnia ex persona eius in psalmo contineri docemur, atque ita ut in his, quae naturae humanae societas permittit, personae etiam nostrae ex aliquo intellegi possit oratio“; die erste Person Plural „unsere“ entspricht offenbar der Natur; vgl. ebd. (778,11-12); interessanter die Unterscheidung von 138,3 (746,10-11): „Itaque si quid infirmum ex persona eius dictum reperietur, ad hominem referri oportet, per quem habitauit in nobis“. In 138,15 (755,22-25) ist Jesus als Gott die „persona domini“: „...ad personam domini esse referendum: quia ea omnia in eo sunt, quae et diuinitati ipsius propria sint et a naturae nostrae infirmitate dissentiant“. Vgl. RONDEAU, *Commentaires* II, 348-353.

113 Vgl. die bereits analysierte Stelle *Tr. Ps.* 54,2 (147-148). Ferner *Tr. Ps.* 139,2 (778,4-5): „Secundum eam enim quae in se generis fuit utriusque naturam, Dei uidelicet atque hominem“; 139,11 (783,27-784,2): „Hoc autem totum dici ab eo ex ratione poterit, qui gerens hominis deique naturam habebat et ex hominis infirmitate trepidationis affectum et ex conscientia diuinitatis fiduciam securitatis“; über die *fiducia*, vgl. RONDEAU, *Commentaires* II, 344-348. Neu das *gerere* der Naturen, das Verb wird an anderen Stellen auf die Menschheit bezogen: 139,10 (783,10): „corpus dominus in se gerebat“; 141,1 (800,9-10): „...sed affectum hominis, quem gerebat...“; vgl. 143,10 (820,27-28). In *Trin.* X 25,4 (479): „gerens nos...“. Auch ATHANASIUS hat die Metapher verwendet, vgl. KANNENGIESSER, Einführung in *De inc. Verbi* (Sch 199, 123); TERTULLIAN, *De carne Christi*, XIV 1 (CCL 2,899), verwendet *gestare*. Die wirkliche Gottheit und Menschheit in Christus auch in *Tr. Ps.* 122,3 (582,28); 138,2 (745,13-21); 138,22 (759,15), etc.

114 Über die *accessio* vgl. *Tr. Ps.* 2,25 (56,20-21); für unsere Zwecke interessanter 68,25 (334,20-23): „...neque formae seruilis adsumptio tamquam genuinae originis condicionisque natura est, cum id, quod adsumptum est, non proprietas interior sit, sed exterior accessio“; 139,2 (778,11-12): „Quod enim Deus est naturae suae est; quod autem homo fuit, naturae nostrae adsumptio est“; vgl. Anm. 103.

einfach zu verstehen und widersprechen sich sogar manchmal. Er hat die Theologie der Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen noch nicht ganz ausgearbeitet, auch wenn sich zeigt, dass er sich ihr auf unterschiedlichen Wegen sogar an gegensätzlichen Stellen nähert. Mit der Interpretation von Phil 2,6-7 und der Unterscheidung zwischen Natur und Gestalt hat er wahrscheinlich weitgehend die diesen Begriffen abgehende Klarheit erreicht. Erst ein knappes Jahrhundert später werden sie zu Schlüsselbegriffen des Christosdogmas. Ehe wir uns eingehend mit dieser Frage befassen, müssen wir uns kurz ansehen, wie in den *Tractatus* ein anderes biblisch inspiriertes Motiv entfaltet wird. Es diente bereits in *Trin.* als Grundlage für Überlegungen zur Inkarnation.

Das wichtigste Motiv ist „Abstieg“ und „Aufstieg“. Grundlage ist auch hier das Johannesevangelium, obwohl die Stelle eine andere als die zuvor betrachtete ist:

*Nemo ascendet in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo* (Io 3,13). non abest ergo a caelo, quia, cum de caelo descenderet, filius hominis manens atque loquens, esset tamen, cum haec loquatur, in caelo. descenderat quidem filius hominis, sed per naturae uirtutem non aberat filius dei, unde descenderat, neque se ex eo, quod antea erat, tum, cum homo est natus, absumperat<sup>115</sup>; neque factus filius hominis, filius dei esse defecerat. sed adeo filius hominis filius dei est, ut descendens de caelo filius dei per uirtutis suae substantiam idem filius hominis esset in caelo. *Tr. Ps.* 2,11 (44,20-45,4)<sup>116</sup>.

„Niemand wird in den Himmel hinaufsteigen, es sei denn derjenige, welcher vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“ (Joh 3,13). Er ist also im Himmel nicht abwesend, weil er, obwohl er vom Himmel herabstieg, indem er der Menschensohn war und als solcher redete, gleichwohl, als er dies sprach, im Himmel war. Zwar war der Menschensohn herabgestiegen, aber durch die Kraft seiner [göttlichen] Natur war der Sohn Gottes dort nicht fern, von wo er herabgestiegen war; weder hatte er sich damals, als er als Mensch geboren wurde, dessen entäußert, was er zuvor war, noch hatte er, nachdem er der Menschensohn geworden war, aufgehört, Gottes Sohn zu sein. Aber so sehr ist der Menschensohn auch Gottes Sohn, dass der Sohn Gottes, als er vom Himmel herabstieg, durch das Wesen seiner [göttlichen] Kraft zugleich Menschensohn im Himmel war. *Tr. Ps.* 2, 11 (44,20 – 45,4).

Wie in *Trin.* X 54 bleibt der Sohn Gottes trotzdem nicht nur, der er ist, als er der Menschensohn wird, sondern bleibt kraft seiner göttlichen Macht im Himmel. Das ergibt sich offenbar aus der Tatsache, dass die göttliche Natur nicht abgelegt – „absumida“ – wird. An einer anderen Stelle heißt es, dass er die Herrlichkeit des Vaters nicht abgelegt hat. Bei diesem Punkt muss allerdings noch einmal gesagt werden, dass Hilarius' Äußerungen nicht immer ohne weiteres stimmig sind<sup>117</sup>. Die Wortwahl ändert sich je nachdem, was gerade unterstrichen werden soll: die Permanenz in der Gottheit oder die wirklich angenommene menschliche Natur oder Knechtsgestalt. Bei der Lektüre der Hilarius-Texte sind dieselben oder ähnliche hermeneutische Regeln anzuwenden, die er selbst für die Schriftauslegung gegenüber den Arianern aufstellt: prüfen, wann gerade die menschliche oder göttliche Natur Christi verbürgt werden muss<sup>118</sup>.

---

115 Gegenteil von *adsumo*.

116 Vgl. NOVATIAN, *Trin.* XIII 5-6; XIV 17 (CCL 4, 33;36) ZANI, *Cristologia*, 330.

117 *Tr. Ps.* 138,3 (747,3-6): „quia uidetur statim ex persona hominis coepisse, ne per hoc, quod tamquam homo loquitur, decessisse ex paternae diuinitatis gloria uideretur“ vgl. auch *Tr. Ps.* 2,27 (57,21-23); *Trin.* X 6,8-10 (472); dagegen *Tr. Ps.* 9,3 (76,28-77,1): „est enim occultum, deum humanae salutis causa non in caelesti gloria et claritate nominis sui adfuisse, sed formam humani corporis induisse“. Schwierig scheint auch, dass der Sohn während seines irdischen Lebens in der Herrlichkeit des Vaters bleiben kann gemäß *Tr. Ps.* 68,4 (315,14-316,5); vgl. dagegen Anmerkung 88.

118 Über das Motiv des Abstiegs vgl. auch *Tr. Ps.* 58,6 (184,17-185,5); auch 51,13 (107,1-4); 64,8 (240,12-19);

Weitere hier und da vorhandene Motive sind bei der Untersuchung der Inkarnationstheologie des Hilarius nur von begrenztem Interesse<sup>119</sup>.

### 3. Die Gottes- und die Knechtsgestalt

Der Christushymnus des Philipperbriefs 2,6-11 ist für Hilarius die unmittelbare Inspirationsquelle seiner uns bereits bekannten Drei-Phasen-Christologie (Präexistenz, irdisches Leben, Verherrlichung in der Auferstehung). Es ist jetzt noch nicht an der Zeit, näher auf den letzten Teil dieser Trias einzugehen. Dagegen müssen wir uns die Interpretation von Phil 2,6-7 ansehen: die Gottes- und Knechtsgestalt als Ergänzung zu dem, was bereits über die Inkarnation gesagt wurde. All das hilft, die göttliche Permanenz im menschengewordenen Gottessohn zu verstehen, ohne dass das eine Beeinträchtigung der angenommenen menschlichen Natur bedeutete. Es kommt aber etwas Neues hinzu: die Kenosis oder das Leerwerden (*exinanitio*, *euacuatio* oder die entsprechenden Verben) des Gottessohnes bei der Menschwerdung. Es liegen einige interessante Studien zu diesem Thema vor, sodass auf sie für weitere Erklärungen verwiesen werden kann<sup>120</sup>.

Entsprechend der allgemeinen Praxis der bereits zitierten Autoren können wir von den Kapiteln des achten Buchs von *de Trinitate* (42-52) ausgehen. Darin ist von Christus in Bezug auf Joh 6,27 als Abbild Gottes die Rede: „auf ihm ist das Siegel Gottes des Vaters“<sup>121</sup>. Im Zusammenhang mit dem Thema Siegel und Bild wird das Thema Gestalt mit Verweis auf Phil 2,6-7 eingeführt:

Quem enim signauerat Deus (cf. Io 6,27) aliud praeterquam Dei forma esse non potuit. Et id quod signatum in Dei forma, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere quod Dei est. Et idcirco apostolus, quem signauit Deus, in Dei forma manentem Deum praedicauit... (Phil 2,6-7)... Sed quia suscipienda erat forma serui et oboediens esset futurus ad mortem, non sibi rapiens esse se aequalem Deo, ad susceptionem se formae seruilis per oboedientiam exinaniuit. Exinaniuit se ex Dei forma, id est, ex eo quod aequalis Deo erat; non tamen aequalem se Deo per rapinam existimans, quamuis in forma Dei et aequalis Deo per Deum signatus extaret. *Trin.* VIII 45,5-20 (358)<sup>122</sup>.

Denn derjenige, den Gott besiegelt hatte (vgl. Joh 6,27), konnte nichts anderes sein als Gottes Gestalt; und das, was in Gottes Gestalt besiegelt ist, das muss notwendigerweise ganz in sich abgebildet haben, was Gott eigen ist. Und darum hat der Apostel ihn, den Gott besiegelt hat, als Gott verkündet, der in der Gestalt Gottes bleibt [...] (Phil 2,6-7) [...]. Da er aber die Gestalt eines Knechtes anzunehmen hatte und bis zum Tod gehorsam sein sollte, entäußerte er

---

64,9 (240,23-24); 67,14 (289,13); 143,10 (820,23-25).

119 So die Ähnlichkeit des Fleisches mit der Sünde (vgl. Röm 8,3), sie erscheint in *Tr. Ps.* 59,11 (200,5-6); 142,2 (805,27-28); weitere Hinweise auf die Sündenlosigkeit Jesu in 118, Waw 6 (414,4-5); Nun 8 (478,22-24); 138,47 (777,4), beruhend auf 1 Petr 2,22; auch 138,3 (476,19); 138,6 (479,9); 138,21 (759,11), in den beiden letzteren Fällen mit Verweis auf 2 Kor 5,21; Hinweise auf 2 Kor 8,9 finden sich in 68,25 (334,25-27); 69,5 (344,14-15); vgl. auch 14,15 (94,24-25); 139,16 (788,4-5). Nicht besonders interessant dazu *Myst.*; Wiederholung einiger bekannter Formulierungen in I 3 (78); I 5 (84); I 13 (100); I 15 (104); II 10 (156) über die Geburt im Fleisch; leibliche Geburt, I 6 (86); vgl. I 28 (122); Annahme der menschlichen Natur oder des Fleisches I 12 (96); geistliche und leibliche Zeugung II 9 (154); vgl. auch den Hymnus *Ante saecula* (209,5-9; 214,41-42).

120 Vgl. LE BACHELET, *Hilaire (saint)*, 2429-2433; FAVRE, *La communication des idiomes*, 324-326; und insbesondere GALTIER, „*Forma Dei*“ et „*forma serui*“; *Saint Hilaire*, 121-131; FIERRO, *Sobre la gloria*, 161-169. Wir versuchen unsererseits einige Texte eingehender zu analysieren.

121 Über den Stellenwert dieses Textes in der Christologie Tertullians, vgl. CANTALAMESSA, *Cristologia*, 78-83; vgl. auch NOVATIAN, *Trin.* XXII (55-57).

122 Vgl. bereits die Bezugnahme auf *imago* in *Trin.* II 8,8 (45); III 23,13-14 (95); VII 37,14 (304); VIII 48-52 (360-365); IX 57,1-2 (436); XII 24,1-3 (597); vgl. auch VII 5,10-14 (264). Ebenso *Tr. Ps.* 68,25 (335,2-7); „*forma et uultus et facies et imago non differunt...*“; vgl. SIMONETTI, *Colossesi 1,15*.

sich, statt sich das Gleichsein mit Gott zu rauben, im Gehorsam bis zur Annahme der Knechtsgestalt. Er entäußerte sich der Gestalt Gottes, das heißt seiner Gottgleichheit; dabei meinte er jedoch nicht, seine Gottgleichheit nach Art einer Beute festhalten zu sollen, obwohl er in der Gestalt Gottes und aufgrund seiner Besiegelung von Seiten Gottes als Gottgleicher existierte. *Trin.* VIII 45,5-20 (358).

Es geht um die göttliche Natur Jesu und seine Wesensgleichheit mit dem Vater. Hilarius veranschaulicht sie nach dem Herrenwort von Joh 6,26 mit der Metapher des Siegels: Eine Marke, die nicht die Eigenschaften des Originalsiegels aufweist, ist undenkbar. Auf Jesus ist das Siegel des Vaters. Er ist wie der Vater Gott „per signantem se Deum Deus manebat“, und diese Gottheit offenbart sich in seinen Werken<sup>123</sup>. Doch bei der Inkarnation entäußert er sich im Gehorsam von der Gottesgestalt – „ex forma Dei“<sup>124</sup> – um Knechtsgestalt anzunehmen. Die Entäußerung von der Gottesgestalt bedeutet zwar, sich der Gottgleichheit zu entledigen, aber die göttliche Natur bleibt gemäß dem Ende der zitierten Stelle. Die Gleichheit mit dem Vater aufzugeben kann offenbar nicht bedeuten, nicht länger Gott zu sein. Hilarius wird im Folgenden aufzeigen, dass Jesus Phil 2,11 zufolge nach der Auferstehung zur Herrlichkeit Gottvaters erhoben wurde. Wenn er nach dem Dasein in Knechtsgestalt (die menschliche Natur in ihrer konkret angenommenen Verfasstheit)<sup>125</sup> in Gottes Herrlichkeit eingeht, müssen wir erst recht denken, dass der präexistente Jesus bereits Gott war<sup>126</sup>. Doch das erklärt nicht alles über die Natur Jesu während seines irdischen Lebens. Noch hat sich die Unterscheidung zwischen der Gottesgestalt und der göttlichen Natur nicht herauskristallisiert – sie beginnt in Buch IX.

Setzt man voraus, dass derjenige, der in der Gottesgestalt existiert, identisch ist mit demjenigen, der sich ihrer entäußert oder entledigt, um Knechtsgestalt anzunehmen, dann stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit beider Gestalten. In der Tat ergibt der Gehorsam bis zum Tod keinen Sinn, solange Jesus in der Gottesgestalt ist. Um Knechtsgestalt anzunehmen, muss die Gottesgestalt aufgegeben werden. Beide können unmöglich gleichzeitig existieren<sup>127</sup>: Es fehlt die *exinanitio* oder *euacuatio*. Diese betreffen jedoch die Gestalt, nicht die göttliche Natur des Sohnes, ohne die er nicht mehr er selbst wäre. Daraus ergibt sich der Grundsatz: „euacuatio formae non est abolitio naturae; quia qui se euacuat non caret sese; et qui accipit, manet“. *Trin.* IX 14,15-16 (385). Im Falle des Verlustes der göttlichen Natur nähme die persönliche Identität Jesu selbst Schaden. Da diese im biblischen Text vorausgesetzt wird, können die Annahme der menschlichen Natur und Veränderungen des Habitus oder der äußeren Gestalt die Permanenz der ursprünglichen Natur nichtberühren<sup>128</sup>. Die einschlägigen Aussagen werden häufig und unterschiedlich nuanciert wie-

---

123 Vgl. *Trin.* VIII 44,10-18 (357); auch 47,6-15 (360).

124 Eine gängige Formulierung, vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 163 (Anm. 12). 165.

125 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 166; GALTIER, „Forma Dei“, 110-112.

126 *Trin.* VIII 46,12-16 (359): „In hac igitur gloria si, cum iam forma seruilis fuerit, manebit, tum cum in forma Dei est, quaero quid manserit? Utrumne in natura Dei, quae significatur in gloria, Christus Spiritus fuerit, cum in gloria Dei Patris Christus Iesus, id est homo natus, extabit?“. vgl. VIII 47,6-15 (360); XI 49,2-5 (577).

127 *Trin.* IX 14,3-14 (385): „Quia qui in forma dei manebat, formam serui accepit, per quam oboediens usque ad mortem fuit (vgl. Phil 2,6-8). Oboedientia enim mortis non est in Dei forma, sicuti nec dei forma inest in forma serui... cumque accipere formam serui, nisi per euacuationem suam, non potuerit qui manebat in Dei forma, non conueniente sibi formae utriusque concursu. Sed non alius atque diuersus est, qui se exinaniuit et qui formam serui accepit. Accepisse enim non potest eius esse qui non sit...“.

128 Die Fortsetzung des Textes, *Trin.* IX 14,16-26 (385-386): „Et cum ipse sit euacuans et accipiens, habet quidem in eo sacramentum, quod se euacuat et accipit; non tamen habet interitum, ne non exstet euacuans, et ne non sit accipiens. Itaque euacuatio eo proficit, ut proficiat forma serui, non ut Christus qui in forma Dei erat Christus esse non maneat: cum formam serui non nisi Christus acceperit. Qui cum se euacuauerit, ut manens Spiritus Christus idem Christus homo esset in corpore demutatio habitus et adsumptio naturae naturam manentis diuinitatem non peremit...“. Über den Habitus im Verhältnis zur Form, vgl. *Trin.* X 7,4-11 (464); 21,4-15 (474-475); 25,18-19 (480), die Knechtsgestalt wird mit der menschlichen Natur, dem Habitus

derholt<sup>129</sup>. Eine Stelle aus den Psalmentraktaten hält ebenso klar an der Unterscheidung zwischen Gottesgestalt und Natur fest. Andererseits erinnert diese Stelle an die in früheren Werken bestehende Auffassung von der Inkarnation als „Zurücknahme“ der göttlichen Natur.

... (Phil 2,6.9). quid ergo uel cui donatur? Non ei utique, qui in forma dei erat donatur, ut dei forma sit; erat enim et, quia erat, non egebat hoc dono. sed fuit causa donandi, quia, qui in forma dei erat, formam serui accepit et se de forma dei euacuans, formam serui adsumens usque ad mortem oboediens fuit. oboedientiae ergo illi, per quam habitus seruilis adsumitur, et ipsi habitu seruili id donatur<sup>130</sup>, ut quod erat esset: in forma scilicet dei esset. damnum enim ac detrimentum sui euacuatio formae dei nesciit adsumptioni potius seruili formam dei rursus adquirens. ita neque uirtus in humilitate sese licet cohibens defecit ex sese, cum quod erat est: et humilitas cohibita in sese uirtute suscepta, cum, quod non erat, esse coepit, profectum eius, quae a se non defecerat, uirtutis accepit. *Tr: Ps.* 143,7 (817,25-818,7)<sup>131</sup>.

[...] (Phil 2,6.9). Was also oder wem wird geschenkt? Gewiss wird nicht dem, der in der Gestalt Gottes war, geschenkt, dass er Gottes Gestalt sei; er war es nämlich, und weil er es war, bedurfte er dieses Geschenkes nicht. Doch war er die Ursache des Schenkens, weil er, der in der Gestalt Gottes war, die Gestalt eines Knechtes annahm und bis zum Tod gehorsam war, indem er sich der Gestalt Gottes entäußerte und Knechtsgestalt annahm. Jenem Gehorsam also, durch den die äußere Erscheinung eines Knechtes angenommen wird, und dem Erscheinungsbild des Knechtes selbst wird dies geschenkt, dass er das sei, was er war, nämlich in der Gestalt Gottes sei. Denn die Entäußerung in Bezug auf die Gottesgestalt kannte weder eigenen Verlust noch eigenen Schaden, da sie vielmehr der angenommenen Knechtsgestalt wieder die Gestalt Gottes erwarb. So hat die Kraft [Gottes], wengleich sie sich in der Niedrigkeit [des Menschen] beschränkte, auch nichts von sich eingebüßt, weil sie nach wie vor ist, was sie war; und die Niedrigkeit, die von der in ihr beschränkten Kraft angenommen wurde, ist, weil sie begonnen hat, das zu sein, was sie nicht war, zu derjenigen Kraft fortgeschritten, die von sich nichts eingebüßt hatte. *Tr: Ps.* 143,7 (817,25 – 818,7).

Auf die zentralen Themen dieses Textes kommen wir bei der Behandlung der Verherrlichung zurück. Im Augenblick interessiert uns lediglich, wie es mit der bekannten Vorstellung von der Unterscheidung zwischen der unvergänglichen Macht Gottes und der Gottesgestalt weitergeht, derer sich der Herr entäußert. Gottes Macht vergeht nicht, ja mehr noch: durch sie werden Inkarnation und Verherrlichung im Fleisch Wirklichkeit. Aber diese Macht nimmt sich im Menschen zurück, in der „demütigen Schlichtheit“. Dieses Muster zeigte sich bei der Behandlung der Inkarnation in früheren Werken von Hilarius. Vielleicht hilft es hier, um die Bedeutung des Leerwerdens der Gestalt besser zu erfassen. Gottes an sich uneingeschränkte Macht – seine Natur – unterwirft sich den körperlichen Begrenzungen des Erscheinungsbildes eines Knechtes.<sup>132</sup> Die Natur besteht weiter,

---

„species et ueritas corporis“ gleichgesetzt, ebd. 14-15; in IX 51,20-35 (429-430), offenbar misst er beiden Begriffen abermals die gleiche Bedeutung zu, FIERRO, *Sobre la gloria*, 167.

129 Neben den in Anm. 128 zitierten Stellen vgl. *Trin.* X 19,1-5 (473); XI 13,4-5 (542); 14,1-2 (542); XII 6,13-18 (583), diese Stelle hebt sich von der vorhergehenden ab, ebd. 6-7; *Tr: Ps.* 55,5 (164,24-26); anscheinend 53,5 (137,24-25) und 67,6 (280,14-16); 138,19 (758,2-5).

130 Erneute Gleichsetzung von Gestalt und Habitus (vgl. Anm. 128), die sich offenbar auf die menschliche Natur ausdehnt, wenigstens während des irdischen Lebens Jesu; vgl. weiter hinten in diesem Kapitel. Über Habitus und Gestalt, *Tr: Ps.* 141,6 (803,18-19): „habitus humilitatis et forma in eo seruilis“; vgl. auch über den „habitus humilitatis“, 143,5 (816,24-25).

131 Vgl. *Tr: Ps.* 143,10 (820,27-28).

132 An anderen Stellen lässt sich die göttliche Kraft nicht in die von der Knechtsgestalt vorgegebenen Grenzen einengen, *Trin.* X 16, 8-14 (472): „...non se ex infirmitatis suae naturae uirtute intra regionem definite corporis coartauit. Spiritus uirtute ac uerbi Dei potestate in forma serui manens, ab omni intra extraque caeli mundique circulo caeli ac mundi Dominus non afuit“.

aber sie offenbart nicht, wie sie ist. Jesu äußere Verfassung entspricht nicht dem, der er von Natur aus ist. Die Unterscheidung zwischen Natur und Gestalt ermöglicht es, das Inkarnationsmysterium neu zu durchdringen.

Zieht man die Linie weiter aus, stellt man fest, dass diese Unterscheidung nicht in dem Sinne interpretiert werden darf, als sei die Gestalt eine Erscheinung ohne tatsächlichen Wert. Im Gegenteil: Bei aller Betonung, dass die Macht und die göttliche Natur und daher auch die Einheit mit dem Vater bleibt, betrifft die Annahme der Knechtsgestalt diese Einheit mit dem Vater. Inkarnation bedeutet zwar, dass sich der Sohn der ihm aufgrund seiner göttlichen Natur zukommenden Gestalt entäußert, bleibt aber nicht ohne Auswirkungen auf seine Person und seine Beziehung zum Vater. Was den Menschen Jesus angeht (und da Jesus tatsächlich die menschliche Natur annimmt, hat das für ihn persönliche Konsequenzen), besteht die Einheit mit dem Vater zumindest nicht mehr in dem Grad wie beim präexistenten Sohn. Inkarnation bedeutet daher für Christus ein *Novum*.

Sed dispensatione adsumptae carnis et per exinanientis se ex Dei forma oboedientiam (cf. Phil 2,6-8), naturae sibi nouitatem Christus homo natus intulerat, non uirtutis naturaeque damno sed habitus demutatione. Exinaniens se igitur ex Dei forma, serui formam natus acceperat; sed hanc carnis adsumptionem ea cum qua sibi naturalis unitas erat Patris natura non senserat; et nouitas temporalis, licet maneret in uirtute naturae, amiserat tamen cum forma Dei, naturae Dei secundum adsumptum hominem unitatem. *Trin.* IX 38,1-9 (411-412).

Aber aufgrund des Ratschlusses der Fleischesannahme und durch seinen Gehorsam, durch den er sich der Gottesgestalt entäußerte (vgl. Phil 2,6-8), hatte Christus bei seiner Geburt als Mensch eine neue Natur in sich aufgenommen, nicht unter Verlust seiner Kraft und seiner Natur, sondern unter Wandlung seiner äußeren Erscheinung. Indem er sich also der Gottesgestalt entäußerte, hatte er in seiner Geburt die Knechtsgestalt angenommen. Aber diese Fleischesannahme hatte er nicht an derjenigen Natur zu spüren bekommen, durch die er eine natürliche Einheit mit dem Vater hatte; und mochte er auch in der Kraft seiner Natur verbleiben, so hatte doch die in der Zeit erfolgte Neuerung zugleich mit der Gestalt Gottes [auch] die Einheit der Natur Gottes der Annahme eines Menschen entsprechend verloren. *Trin.* IX 38,1-9 (411-412).

Was den angenommenen Menschen anbelangt, so ist mit dem Verlust der Gottesgestalt die Einheit mit dem Vater verloren – das bringt die Knechtsgestalt konsequenterweise mit sich. Jesus behält die Oberhand über die Natur, aber nicht in dem ihr zukommenden *genus*.<sup>133</sup> Der Verlust von Gestalt und „Gattung“ für die göttliche Natur behindern die Einheit mit dem Vater: „dispensationis nouitas offensionem unitatis intulerat“. *Trin.* IX 38,24-25 (412) und im Folgenden: „gloriae suae unitas per oboedientiam dispensationis excesserat“. *Trin.* IX 39,28-29 (414)<sup>134</sup>. Wenn Herrlichkeit und Gottheit verwandte Begriffe sind und praktisch dasselbe bedeuten, erweisen sich hier abermals die Auswirkungen des Heilsplans in der Person Christi. Die Einheit mit dem Vater kann nicht dieselbe sein wie vorher, weil der Vater seine Herrlichkeit nie aufgegeben hat. Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist auf den Heilsplan zurückzuführen. Er betrifft den Sohn, aber nicht den Vater.<sup>135</sup>

---

133 Dagegen wird aus diesem Satz geschlossen: „et qui manebat in uirtute naturae, maneret quoque in genere naturae“. *Trin.* IX 38,12-13 (412). Eine etwas originelle Verwendung von *genus*. Der Begriff wird normalerweise mit Natur gleichgesetzt; vgl. *Syn.* 12 (490A). Weitere Beispiele für die Beziehung zu natura in *Dispensatio*, 431.432. Hier wird *genus* tatsächlich mit Gestalt gleichgesetzt, wodurch der Begriff Gestalt ein stärkeres Gewicht erhält

134 *Trin.* IX 41,50-51 (418): „...cum in naturae paternae gloriam, ab ea per dispensationem euacuatus, adsumitur“.

135 *Trin.* IX 39,15-17 (413): „Pater namque non eget gloria, nec se exinaniat de forma gloriae suae“; vgl. IX 51,16-19 (429); *Tr. Ps.* 2,12 (45,7-8): „(Der Vater) in illa aeterna sua sede ac beata maneret et sine

Auch wenn die Erlösungsordnung im klaren Gegensatz zur Natur steht, darf man die Folgen nicht ausblenden, die sich für den Sohn aus der Entäußerung von der Gottesgestalt in Bezug auf die Einheit mit dem Vater ergeben. Wie schon erwähnt, wird an mehreren Stellen auf dieses „Novum“ hingewiesen. Damit wird die menschliche Natur Christi angezeigt, deretwegen er nicht mit dem Vater vereinigt ist (wenigstens nicht in gleicher Weise wie nach der göttlichen Natur). Dieses Novum schafft in Jesus tatsächlich eine „neue“ Situation hinsichtlich der Verfasstheit der Gottesgestalt<sup>136</sup>. So wird der Boden für die Theologie der Herrlichkeit bereitet. Sie unterstreicht ihrerseits die Bedeutung der Gottesgestalt für den Sohn, der Knechtsgestalt angenommen hatte<sup>137</sup>.

Die soeben beleuchtete Textreihe hebt den Unterschied zwischen der göttlichen Natur und der Gestalt hervor und ermöglicht so eine wortgetreue Interpretation von Phil 2,6-7, die zugleich der von Hilarius unter anderen Gesichtspunkten entfaltenen Inkarnationstheologie konsequentermaßen entspricht. Diesen Stellen stehen andere gegenüber, die Gestalt und Natur einfach gleichzusetzen scheinen, so dass Hilarius unweigerlich an die Simultanpräsenz Jesu in beiden Gestalten denkt<sup>138</sup>.

Accepisse autem formam serui eum qui esset in Dei forma, de contrariis comparatur: ut quanta ueritas est manere in Dei forma tanta ueritas sit accepisse formam serui... In forma enim serui est, qui et in forma Dei est. Et cum hoc naturae, illud uero dispensationis sit, in eiusdem tamen est ueritatis proprietate quod utrumque est: ut tam uerus sit in Dei forma, quam uerus in serui. Ut uero adsumpsisse formam serui non aliud est quam hominem natum esse, ita in forma Dei esse non aliud est quam Deum esse; unum tamen eundemque, non Dei defectione sed hominis adsumptione, profitentes et in forma Dei per naturam diuinam, et in forma serui ex conceptione Spiritus sancti secundum habitum hominis repertum fuisse. *Trin.* X 22,23-36 (476).

Wenn es heißt, derjenige, der in der Gestalt Gottes war, habe aber die Gestalt eines Knechtes angenommen, so wird zwischen Gegensätzlichem ein Vergleich angestellt, so dass seine Annahme der Knechtsgestalt ebenso wahr ist wie sein Bleiben in der Gottesgestalt. [...] Denn in der Gestalt eines Knechtes existiert derjenige, der auch in der Gestalt Gottes existiert. Und obwohl letzteres seiner Natur, ersteres aber seinem freien Ratschluss zukommt, so liegt es gleichwohl in der Eigenart derselben Wahrheit, dass beides gilt, so dass er ebenso wirklich in der Gestalt Gottes wie in der eines Knechtes existiert. Wie aber seine Annahme der Knechtsgestalt nichts anderes bedeutet, als dass er als Mensch geboren wurde, so bedeutet auch seine Existenz in der Gestalt Gottes nichts anderes, als dass er Gott ist. Wir bekennen jedoch von ihm als einem und demselben, nicht als ob er aufgehört habe, Gott zu sein, sondern weil er einen Menschen angenommen hat, dass er in der Gestalt Gottes aufgrund seiner göttlichen Natur [existiert] und dass man ihn in der Gestalt eines Knechtes auf Grund

---

descensionis alicuius dispensatione requiesceret“.

136 Vgl. über die Frage nach der „nouitas temporalis“, FIERRO, *Sobre la gloria*, 177, Anm. 75; BALTZER, *Christologie*, 13-14. Ich denke, man gewinnt ein klareres Bild in der Frage, wenn man sie in Relation zur „nouitas naturae“ und „nouitas dispensationis“ betrachtet. Von dort aus kommt man zu dem Schluss, dass es sich beim „Novum“ vor allem um die menschliche Natur handelt. Andererseits wird man nicht an einen Verlust der göttlichen Natur seitens des Sohnes bei der Inkarnation denken dürfen; der letzte Absatz setzt feine Nuancen: „amiserat... naturae Dei secundum adsumptum hominem unitatem“.

137 Vgl. auch IX 41,42-45 (417); 51,20-29 (429).

138 Diese Unterscheidung beobachtet GALTIER, *Forma Dei*, 101-110; *Saint Hilaire*, 121-131; vgl. auch FIERRO, *Sobre la gloria*, 161-169, bes. 166-168, wo auf die Faktoren hingewiesen wird, die zum Übergang von der weitergefassten zweiten Bedeutung zur enger gefassten ersten beigetragen haben können. Vielleicht müsste man zusätzlich auf die Notwendigkeit hinweisen, Phil 2,6-7 wörtlich und übereinstimmend mit der von Hilarius verteidigten rechtgläubigen Inkarnationslehre zu interpretieren. Als Hilarius beginnt, massiv von unserem Text Gebrauch zu machen – von *Trin.* VIII an – ist es ihm, wie sich gezeigt hat, tatsächlich bereits gelungen, das Inkarnationsmysterium sehr präzise in Worte zu fassen.

seiner Empfängnis durch den Heiligen Geist entsprechend der äußeren Erscheinung eines Menschen angetroffen hat. *Trin.* X 22,23-36 (476).

Der Text bedarf keines ausführlichen Kommentars. Die Gleichsetzung von Gestalt und Natur, sowohl der göttlichen als auch der menschlichen (= des Knechtes) tritt klar zutage. Es geht lediglich um die Bestätigung beider Naturen in der einmaligen Person Christi. Hier fehlt die leiseste Anspielung auf die Entäußerung der Gottesgestalt (*euacuatio, exinanitio*), die dem Verlust der göttlichen Natur gleichkäme.

Stärker als ein Widerspruch zu früheren Texten zeichnet sich hier eine andere Bedeutung des Begriffs *forma* ab<sup>139</sup>. An einer selbstverständlich nicht allzu wörtlich zu interpretierenden Stelle wird die Gestalt sogar nicht nur mit der Natur offenbar gleichgesetzt, sondern geht ihr gewissermaßen voraus: „ut cum infirmitas esset ex forma serui et natura maneret ex Dei forma“. *Trin.* X 66,7-8 (521)<sup>140</sup>. So wie die Schwachheit der Annahme der Knechtsgestalt entstammt, scheint die göttliche Natur aus der Gottesgestalt hervorzugehen. In der vorhergehenden Textreihe schien es eher umgekehrt zu sein. Dieser vereinzelte Ausdruck lässt aber keine definitiven Schlussfolgerungen zu. Vielleicht handelt es sich nur um einen literarischen Parallelismus mit „ex forma serui“. Dessen ungeachtet wird deutlich, dass die Gestalt hier fortbesteht: Es wird sich ihrer ebenso wenig entledigt wie der Natur. Beide Begriffe – Gestalt und Natur – werden abermals einander gleichgestellt, obwohl der Text mit Vorsicht zu interpretieren ist, weil Hilarius an folgender Stelle von den Vorstellungen der Gegner berichtet:

Sed impietas nostra cum ingenti perfidiae incremento per hanc illicitae uocis audaciam procedit, ut quia Filius creatura sit, Pater quoque non differat a creatura. Christus enim in forma Dei manens formam serui accepit (cf. Phil 2,6-7), et qui in forma Dei est, si creatura est, Deus non aberit a creatura, quia in forma Dei sit creatura. Esse autem in forma Dei non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura; per quod et Deus creatura est, quia in natura eius sit creatura. *Trin.* XII 6,1-8 (583).

Doch unsere Gottlosigkeit geht unter ungeheuerlichem Wachstum des Irrglaubens durch dieses verwegene, unerlaubte Wort so weit zu sagen, dass, weil der Sohn ein Geschöpf ist, auch der Vater sich nicht von einem Geschöpf unterscheidet. Denn Christus, der in der Gestalt Gottes verblieb, hat die Gestalt eines Knechtes angenommen (vgl. Phil 2,6-7); und wenn derjenige, der in der Gestalt Gottes existiert, ein Geschöpf ist, so wird [auch] Gott [sc. Gott-Vater] der Geschöpflichkeit nicht fern sein, weil ja ein Geschöpf in der Gestalt Gottes existiert. In der Gestalt Gottes zu sein bedeutet aber nichts anderes, als in Gottes Natur zu verbleiben; eben dadurch ist auch Gott ein Geschöpf, weil in seiner Natur ein Geschöpf existiert. *Trin.* XII 6,1-8 (583).

Berichtet Hilarius bloß über die Prämisse der Gegner – die Gleichsetzung von Gestalt und Natur – oder akzeptiert er sie, auch wenn er sich natürlich nicht die gegnerischen Schlussfolgerungen zu eigen machen kann? Es wurden bereits andere Beispiele für die Gleichsetzung von göttlicher Gestalt und göttlicher Natur gezeigt. Und fast unmittelbar danach heißt es, dass In-der-Gottesgestalt-sein bedeutet, Gott gleich und derselben Ehre wie der Vater würdig zu sein. Das soll anscheinend auch für das irdische Leben Jesu gelten<sup>141</sup>. Andererseits verblüfft der Schluss von

139 *Trin.* IX 15,2-5 (368) weist offenbar auf dasselbe hin: „et formae Dei deputarent quidquid formae serui proprie aptum est“; vgl. X 65,40-44 (520); XI 6,4-10 (534).

140 Aus dem Kontext geht eindeutig hervor, dass es die göttliche Natur ist, denn unmittelbar zuvor heißt es: „qui cum ex dispensatione homo esset, maneret tamen ex natura Deus“. *Trin.* X 66,5-6 (521).

141 *Trin.* XII 7,1-5.13-15 (584): „Adeo autem in forma Dei esse nihil aliud est quam aequalem Deo esse, ut

Kapitel 6 des zwölften Buchs trotzdem, weil dort die Vorstellungen der Entäußerung von der Gottesgestalt und die bereits bekannte Unterscheidung zwischen Gestalt und Natur anzutreffen sind<sup>142</sup>. Daraus wird der Schluss gezogen, dass beide Bedeutungen der *forma Dei* im selben Kontext nebeneinander stehen dürfen, ohne dass deswegen von einer Verwechslung miteinander die Rede sein kann<sup>143</sup>.

Besondere Aufmerksamkeit verdient eine andere Stelle über die *forma Dei* und *forma serui* wegen des dort verwendeten Vokabulars. Sie kann zum Verständnis der Inkarnationstheologie allgemein beitragen:

Porro autem haurienda fuit natura caelestis, ut exinaniens se ex dei forma in formam serui (cf. Phil 2,6-7) hominisque decideret. usque ad animam aquae penetrant, quia substantia ei non sit infixio in limo profundi (cf. Ps 68,2-3). non utique substantia ea non erat, quae adsumpta habebatur, sed quae se ipsam inaniens hauserat. nullo autem modo se caruit, qui se ipsum exinaniuit euacuans; nec tamen idipsum uidebatur exstare, quod iam in aliud se euacuando concesserat. non est enim substantia per id, quod infixus est in limo profundi. primus homo de limo terrae; et secundus Adam in huius limi profundum de caelis descendens (cf. I Cor 15,47) se ipsum tamquam ex alto ueniens defixit. euacuans ergo se, quippe cui substantia non erat, non iam usque ad carnis, ueram etiam usque ad mortis profunda descendit, et omnis in eum terror desaeuientis in nos tempestatis incubuit. Cum enim se contra naturae caelestisterrenaeque diuersitatem in hunc limum potestatis suae uirtute defixit ... *Tr. Ps. 68,4 (315,14-316,5)*<sup>144</sup>

Ferner aber musste sich die himmlische Natur entleeren, so dass sie, als sie sich der Gestalt Gottes entäußerte, in die Gestalt eines Knechtes (vgl. Phil 2,6-7) und Menschen herabsank. Bis zur Seele dringen die Wasser, weil es ja keinen festen Grund [lat. *substantia*] für denjenigen gibt, der im Schlamm der Tiefe (vgl. Ps 68,2-3) steckt. Mitnichten war Substanz diejenige [sc. Natur], die er als angenommene besaß, sondern diejenige, die sich selbst entäußert und entleert hatte. Keineswegs aber entbehrte seiner derjenige, der sich selbst entäußerte und entleerte; jedoch schien eben dasjenige keinen Bestand zu haben, was durch Selbstentäußerung bereits in etwas anderes übergegangen war. Darum nämlich gibt es keinen festen Grund, weil er im Schlamm der Tiefe steckt. Der erste Mensch war aus dem Schlamm der Erde; und der zweite Adam ist vom Himmel in die Tiefe dieses Schlammes herabgestiegen (vgl. 1 Kor 15,47) und hat sich selbst, gleichsam aus der Höhe kommend,

---

aequalitas honoris Domino Iesu Christo, qui in forma Dei est, debeatur, ipso dicente: *Ut omnes honorificent Filium...* (Joh 5,23)“; „Sed quia Deo Patri in eo quod ex eo Deus est natus aequalis est, est etiam aequalis in honore“. Eindeutig ist die Gleichheit, von der hier die Rede ist, ursprünglich jene, die bei der Geburt entsteht und die Jesus daher während seines irdischen Lebens nicht verliert. Daher kommen Gottesgestalt und göttliche Natur einander gleich.

142 *Trin. XII 6,8-18 (583-584)*: „Qui autem in forma Dei erat, Deo se aequalem esse non rapuit, quia ex Dei aequalitate, id est ex forma eius, in serui formam decederet. Decedere autem ex deo hominem nisi se ex Dei forma Deus euacuans non potuit. Euacuans autem se non abolitus est ne esset, cum esset aliud quam fuisset. ...et in formam serui transisse non sit naturam dei perdidisse, cum formam Dei euacuasse nihil aliud quam uirtus diuinae sit potestatis“. Über das *decedere* der Gottesgestalt vgl. *Tr. Ps. 68,4 (315,15-16)*, wir kommen gleich auf diesen Text zurück.

143 Dasselbe wird in *Tr. Ps. 68,25 (334,13-23)* festgestellt: „Tenuit autem in se eius confessionis modum... ut in eo tam natura hominis quam natura Dei cognita sit. in forma enim serui ueniens euacuauit se ex Dei forma. nam qui in forma hominis exsistere manens in dei forma qui potuit? aboleri autem dei forma, ut tantum serui esset forma non potuit. ipse enim est et se ex forma dei inaniens et formam hominis adsumens, quia neque euacuatio illa ex dei forma naturae caelestis interitus est, neque formae seruilis adsumptio tamquam genuinae originis condicionisque natura est...“; vgl. GALTIER, *Forma Dei*, 109. Auch *Tr. Ps. 138,2 (745,21-746,7)* zufolge wird die „forma Dei“ nicht aufgegeben.

144 Vgl. die Fortsetzung des Textes in Anm. 106.

[dort] fest verwurzelt. Also stieg er, da er ja keinen festen Grund hatte, in seiner Selbstentäußerung nicht nur bis zu den Tiefen des Fleisches, sondern sogar bis zu denen des Todes herab, und aller Schrecken des gegen uns tobenden Sturmes legte sich auf ihn. Denn als er sich gegen die Verschiedenheit der himmlischen und der irdischen Natur durch die Kraft seiner Vollmacht in diesen Schlamm hinein verwurzelte, [...]. *Tr. Ps.* 68, 4 (315,14 – 316,5).

Das Vokabular wird zweifellos von dem des kommentierten Psalms bestimmt, doch hat sich Hilarius seine eigenen Gedanken darüber gemacht. Jesus durchleidet die Passion ohne festen Boden unter den Füßen; das Wasser steht ihm bis an die Kehle (vgl. *Ps* 68,2-3). Das ist die Bedeutung der von Hilarius im Sinne von Natur interpretierten *substantia*. Im Psalm bedeutet *substantia* lediglich das, was sich unten befindet und worauf man sich abstützen kann. Der tiefe Schlamm ist die menschliche Natur (vgl. 1 Kor 15,47; Gen 2,7), in der Jesus versinkt. Seine göttliche *substantia* (oder *natura caelestis*) ist (aus der Gottesgestalt) herausgezogen, extrahiert worden, um bis in die Knechts- oder Menschengestalt – in den tiefen Schlamm der Erde – herabfallen zu können. Diese neue (dem Psalm entlehnte) Terminologie *haurio, deficio* bedeutet wahrscheinlich nichts anderes als die uns bereits geläufige, direkt aus dem Philipperbrief übernommene: *euacuare, exinanire*. Bekanntlich weist sie nicht auf den Verlust der göttlichen Natur hin. Das Wesen des Sohnes bleibt („*nullo modo se caruit*“), da die Inkarnation selbst nur durch Gottes Macht möglich ist. Daher findet sich an dieser aufgrund des aus dem Psalm übernommenen Vokabulars etwas atypischen Stelle nichts grundlegend Neues. Der menschgewordene Gottessohn ist in den Schlamm der menschlichen Natur bis zum Tod herabgestiegen. Er hat sich der Gottesgestalt entäußert und merkt sogar, dass ihm die Macht seiner göttlichen Natur – seiner *substantia* – abgeht. Aber selbst diese Erniedrigung und dieser Verlust vollziehen sich kraft der göttlichen Macht – der einzigen, die zulässt, dass Jesus sich seiner „in aliud“ entäußert<sup>145</sup>. Wir müssen im Rahmen der Passion des Herrn auf diese Stelle zurückkommen.

Daher widersprechen die beiden Bedeutungen der *forma Dei* einander nicht. Jesus behält die göttliche Natur, aber nicht die ihm als Gott zukommende Verfassung, weil er sich ihrer entäußert hat, als er Knechtsgestalt annahm. Die Naturen sind vereinbar, nicht aber die „Gestalten“ im engeren Sinne. Beide Bedeutungen der Gottesgestalt vermischen sich im Verlauf des hilarianischen Werks, sodass es nicht möglich ist, eine klare zeitliche Entwicklung von einer zur anderen nachzuzeichnen. Dessen ungeachtet ist festzustellen, dass in den Büchern VIII und IX von *Trin.* – wenn auch mit Ausnahmen – in puncto Natur überwiegend unterschieden wird. Beide Bücher wollen sicherstellen, dass Jesus Gott ist und dem Vater sogar während seines irdischen Lebens nicht unterlegen ist. Die Unterscheidung hilft, die göttliche Permanenz hervorzuheben – selbst im Zustand der „Entäußerung“. Gestalt und Natur werden insbesondere in Buch X gleichgesetzt, wobei es sich eher um die christologische Frage nach der Einheit und Verschiedenheit in Christus handelt, das Thema der Schmerzen, etc. Während die Frage nach der Beziehung zum Vater und den Etappen der Heilsgeschichte hier etwas in den Hintergrund tritt, besteht mehr Interesse daran, die Gottheit Jesu ohne allzu kleinteilige Abgrenzungen zu bestätigen. Zu diesem Zweck ist es hilfreich, die Wirklichkeit der göttlichen Natur und ihrer Attribute zu unterstreichen. Eine ähnliche Aufteilung ist in den Psalmentraktaten schwerlich zu finden, da das Werk weniger systematisch gliedert ist.

Die Unterscheidung zwischen Natur und Gottesgestalt ergibt nur vom Zeitpunkt der Inkarnation an Sinn. Umgekehrt ergibt die Unterscheidung zwischen menschlicher Natur und Knechtsgestalt bei der Inkarnation, als der Sohn menschliche Natur und Knechtsgestalt annimmt, nicht allzuviel Sinn.

---

145 Man beachte einmal mehr das Neutrum. Vgl. *Tr. Ps.* 2,29 (59,4-10). Es wird auch auf das Thema der „forma Dei“ und der „forma serui“ verwiesen in *Tr. Ps.* 2,27 (57,20-21); 2,33 (62,12-25); 53,5 (137,20-25); 67,6 (280,13-20); 124,3 (599,8-13); 126,17 (624-625); 131,7 (667,7-11); 131,12 (671,22-24); 131,17 (675,10-11); 138,2 (746,3-9); 138,15 (755,10-12); 142,2 (806,9-11). Vgl. die Klassifizierung bei ORAZZO, *Salvezza*, 37, Anm. 25. Neue Hinweise in *Syn.* 69 (526B); *In Constantium*, 21,17 (SCh 334, 208); *Ad Const.* II 11 (CSEL 65, 205,4-13).

Beides erweist sich als untrennbar in Christus vereinigt. Die Frage, ob und inwieweit die menschliche Natur und die Knechtsgestalt sich voneinander unterscheiden können oder nicht, stellt sich gar nicht. Selbst bei Stellen, an denen die Unterscheidung zwischen Natur und Gottesgestalt klar zutage tritt, bestehen keine Bedenken, herauszufinden, ob in der menschlichen Natur Jesu etwas Entsprechendes vorkommen kann. Andere Stellen identifizieren menschliche Natur und Knechtsgestalt eindeutig miteinander und stellen sie der göttlichen Gestalt oder Natur gegenüber – vor allem, wenn diese sich nicht voneinander unterscheiden<sup>146</sup>. In dieselbe Richtung weist der Ausdruck „in persona forma seruilis“ offenbar als Entsprechung zu „in persona hominis“<sup>147</sup>.

Zum selben Schluss kommt man durch manche Texte über die Knechtsgestalt, in der Jesus mehr zugegen ist als in der Gottesgestalt, derer er sich entäußert. Insbesondere in der Auslegung von Joh 20,17 *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum et ad Deum meum et ad Deum uestrum* scheint die Natur des Knechtes mit der des Menschen gleichgesetzt zu werden<sup>148</sup>. Befasst man sich mit der Verherrlichung des Herrn, so zeigt sich, wie es an vielen Stellen die *forma serui* ist, die verwandelt und verherrlicht wird – ein weiterer Grund, der für die Gleichsetzung mit der menschlichen Natur spricht. Dessen ungeachtet soll die menschliche Natur nicht mehr der Knechtschaft unterworfen sein, die göttliche oder verherrlichte Gestalt annehmen und – dennoch menschlich bleiben<sup>149</sup>.

#### 4. Die Irrtümer über die Inkarnation

Wir lassen es mit einigen kurzen Hinweisen zu dieser Frage bewenden, um ein vollständiges Bild der Inkarnationstheologie des Hilarius zu gewinnen. Bekanntlich ordnet sich das gesamte Werk von Hilarius in den Kontext des arianischen Streits ein. Doch neben den Arianern muss man weitere Gegner im Auge behalten, in deren Lehren Hilarius mit der christlichen Inkarnationslehre unvereinbare Vorstellungen erkennt: die Sabellianer und Ebioniten. Das Interesse für erstere mag sich aus der Notwendigkeit ergeben, die kirchliche Doktrin klar von der Lehre des Sabellius zu unterscheiden – eine Frage von Bedeutung für den arianischen Streit. Mit der Theologie des Marcellus von Ancyra ist das Thema der Sabellianer wieder aktuell geworden. Andererseits erkennt Hilarius in den Lehren des Bischofs Photinus von Sirmium<sup>150</sup> eine Neuauflage der Lehren Ebions. Wie bei den Arianern hängen in diesen Fällen trinitarische und unmittelbar christologische Irrtümer eng miteinander zusammen. So nehmen die Sabellianer, die Gott ausschließlich als Einzelperson auffassen, Hilarius zufolge an, dass sich der Vater bei der Menschwerdung in Maria „ausdehnt“ und in den Sohn verwandelt. Der Sohn hätte folglich keine echte personale Subsistenz<sup>151</sup>.

---

146 So in *Trin.* X 22,31-32 (476): „Ut uero adsumpsisse formam serui non aliud est quam hominem natum esse...“; die Stelle ist bereits bekannt; in *Tr. Ps.* 138,2 (745,22) wird der Gottesgestalt die „forma hominis“ gegenübergestellt; und wie sich auch gezeigt hat, ist in 68,4 (315,15-16) die Rede von der „forma serui hominisque“. Im ersten und letzten Fall ist die Gleichsetzung von Natur und Gottesgestalt eindeutig. Ebenso in *In Constantium*, 19,3-10 (SCh 334,204-206).

147 Vgl. z. B. *Tr. Ps.* 53,5 (137,20); vgl. Anm. 79,111,112.

148 Vgl. im Ganzen in *Trin.* XI 13-16 (541-545); insbesondere 14,2-12 (542-543): „(...Joh 20,17). Si igitur haec seruus et ad seruos locutus est, quomodo professio ista non serui sit, et ad eam magis naturam quae non in natura serui sit transferetur... Pater igitur sibi ita ut hominibus Pater est, et Deus sibi ita ut seruis Deus est. Et cum haec ad homines seruus homo in serui forma Iesus Christus loquatur, non ambigitur, quin Pater sibi ut ceteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura qua seruus est“; vgl. auch *Trin.* X 16,8-14 (472).

149 Vgl. *Contra Constantium*, Fragment (CSEL 65, 227,7-228,7); GALTIER, *Forma Dei*, 110-113.

150 Vgl. *Trin.* VII 3,22-24.30-31 (262); vgl. die entsprechenden Anmerkungen in *La Trinidad* 302-303. Über die Position des Hilarius gegenüber Marcellus und Photinus, vgl. SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 91-97.

151 Vgl. *Trin.* I 16,1-12 (16); II 4,3 (40); IV 4,5-9 (103), so interpretieren die Arianer *homousios* und brandmarken die Auslegung eben dadurch als sabellianisch; VI 11,6-7 (107); VII 39,5-10 (306-307); X 5,16-22 (462-463); *Tr. Ps.* 67,15 (290,22-26).

In der Interpretation des Hilarius gehen die Ebioniten und Photinus davon aus, dass die Existenz des Sohnes im Schoß Mariens begann, so dass das fleischgewordene Wort lediglich ein Gedanke oder der Klang einer Stimme ist – das einfache Wort, durch das Gott die Welt erschaffen hat.<sup>152</sup> Das Wort wohnt in Jesus – einem einfachen Menschen – wie der Geist in den Propheten<sup>153</sup>. Zu anderen Zeiten hat Hilarius doketistische Irrtümer<sup>154</sup> vor Augen. Demgegenüber hält er wie bereits dargelegt an der Realität der Menschseins Jesu ebenso fest wie an der personalen Subsistenz des Wortes<sup>155</sup>.

### 5. Die Empfängnis und Geburt Jesu

Die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi stellen die ersten Etappen im geschichtlichen Lebenslauf des menschgewordenen Gottessohnes Jesus dar. Eine kurze Untersuchung dieses Themas ergänzt den Einblick in unterschiedliche Aspekte des Inkarnationsmysteriums und der Annahme der Menschheit durch das Wort. Das Geheimnis der jungfräulichen Geburt ist wichtig, um Christus näherzukommen. Es handelt sich nicht nur um ein außergewöhnliches Ereignis zu Beginn seines irdischen Lebens. Hilarius zieht daraus Schlüsse für das Verständnis der Menschheit Jesu. Schon zu Beginn des Kommentars zum Matthäusevangelium legt Hilarius diese Wahrheit kurz und bündig dar: „Conceptum ex Spiritu sancto, natum ex Maria virgine omnium opus prophetarum est“. *In Mt. 1,3,1-3* (94). Die jungfräuliche Empfängnis weist auf die ewige Geburt aus dem Vater hin<sup>156</sup>. Zeuge der Empfängnis durch den Heiligen Geist ist Josef: „Ne qua de partu eius ambiguitas exsisteret, ipse concepti ex Spiritu sancto Christi testis adsumitur“ *In Mt. 1,3,11-12* (96)<sup>157</sup>. Nicht auszuschließen ist, dass Hilarius hier bereits einen Anhaltspunkt für seine später in *Trin.* untermauerte These über die Identität des Heiligen Geistes liefert. Ihr zufolge ist der Heilige Geist, der die Inkarnation bewirkt, kein anderer als das Wort<sup>158</sup>. Durch die Tatsache der jungfräulichen Empfängnis ist Jesu menschliche Natur erfüllt von der Kraft Gottes<sup>159</sup>.

In *Trin.* wird bereits eindeutig bestätigt, dass der Sohn selbst seine Menschwerdung bewirkt. Jesus – er ist die Kraft Gottes – bildet sich einen Körper aus Maria. Das ist der Sinn der Geburt „ex uirgine

152 Vgl. *Trin.* I 26,17-23 (24); II 4,5-11 (40); 15,1-4 (51-52); 23,8-9 (59); VII 7 (266-267); VIII 40,9-10 (353); X 21,2-4 (474); XII 36,9-10 (606); *Tr. Ps.* 67,15 (290,14-22); *Syn.* 47 (515B); 61 (522A). Vgl. TERTULLIAN, *Prax.* VII 6-7 (CCL 2,1166); PHOEBADIUS, *De fide orth.* prol. (PL 20,33B).

153 Vgl. *Trin.* X 21,9-10 (474-475); 22,8-11 (475); über die Vorwegnahme der Inkarnation in den Propheten, vgl. bereits Kap. I 4; auch X 50-51 (504-505), dieselben Ideen mit dem Zusatz in diesem letzten Kapitel von der Machtaufgabe des Wortes am Kreuz, X 51,14-23 (505); vgl. A. ORBE, *Cristologia gnóstica*, I 366f; II 311. Vgl. *Exc. ex Theod.* 61,6 (Sch 23,180-182).

154 Vgl. *Tr. Ps.* 137,9 (739,12-25). Über die authentische Wirklichkeit des Leibes Christi, IRENÄUS, *Adv. haer.* III 11,3 (Sch 211,146-148); TERTULLIAN, *De carne Christi*, passim (CCL 2, 873-917); *Marc.* III 8,11 (CCL 1, 518; 523), unter anderem NOVATIAN, *Trin.* X 5-6 (27).

155 *Trin.* II 15,24-26 (53): „Verbum hoc res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est“; X 21,10-18 (475).

156 *In Mt.* 1,2,23-26 (94): „...sed in procreatione corporeae natiuitatis aeternam (aeternae) significantiam comprehendi“.

157 Vgl. ferner den ganzen Absatz I 3 (94-96) über die Jungfräulichkeit Mariens und die Josephsehe. Auch I 1 (90-92), über die Abstammung Jesu von Juda und Levi. Man beachte die Auffassung des Hilarius über die „Brüder Jesu“, *In Mt.* 1,4,3-6 (96-98): „Qui si Mariae filii fuissent et non potius Ioseph ex priore coniugio suscepti, nunquam in tempore passionis Ioanii apostolo transcripta esset in matrem (vgl. Joh 19,26-27)“; vgl. 12,24,10-12 (294). Dasselbe bei ORIGENES, *In Mt.* X 17 (Sch 162,216). Der Gedanke taucht im Protoevangelium des Jakobus 9,2 auf; vgl. M. HENGEL, *Jacobus der Herrenbruder - der erste Papst*, in E. GRASSER-O. MERK (Hrsg.); *Glaube und Eschatologie*, Tübingen 1985, 89; BURNS, *Christology*, 40; DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 180.

158 *In Mt.* 2,5,6-7 (108), „per Verbum caro factus“. Vgl. 11,9,13-24 (264), über die Mitwirkung der mit Jesus selbst gleichgesetzten Weisheit (vgl. 1 Kor 1,24).

159 *In Mt.* 16,2,19-22 (50): „Ea igitur quae in homine de conceptu uirginis sumpto diuinarum erant plena uirtutum...“; dieses Thema wird in *Trin.* ausführlicher behandelt. Trotz allem ist klar, dass die menschliche Natur von Maria stammt, „ex homine“, 16,9,10-13 (56); 20,6,8 (108).

et Spiritu sancto<sup>160</sup>. Vor diesem Hintergrund bereitet die Interpretation folgender Passage Schwierigkeiten:

Angelus efficientiam diuinae operationis exponit. Ait enim: *Spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi* (Lc 1,35). Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit, et in his spirans – quia *ubi uult Spiritus spirat* (Io 3,8) – naturae se humanae carnis inmiscuit, et id quod alienum a se erat ui sua ac potestate praesumpsit. Adque ut ne quid per inbecillitatem humani corporis dissideret, uirtus altissimi uirginem obumbrat, infirmitatem eius ueluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementiuam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem diuinae uirtutis inumbratio temperaret. *Trin.* II 26,10-21 (62).

Der Engel legt die Wirksamkeit göttlichen Wirkens dar. Er sagt nämlich: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten“ (Lk 1,35). Indem der Heilige Geist von oben herabkam, heiligte er das Innere der Jungfrau; und indem er darin wehte – denn es weht ja der Geist, wo er will (Joh 3,8) –, hat er sich in die Natur menschlichen Fleisches eingemischt; und dasjenige, was ihm fremd war, hat er in seiner Kraft und Vollmacht angenommen. Und damit nichts wegen der Schwachheit des menschlichen Leibes widerstrebe, hat die Kraft des Allerhöchsten die Jungfrau überschattet, dabei ihre Schwachheit nach Art eines Schattens umflossen und gestärkt, damit auf die samenspendende Wirksamkeit des eindringenden Geistes hin die Überschattung der göttlichen Kraft eine körperliche Gestalt geordnet heranbilde. *Trin.* II 26, 10-21 (62).

Klar ist vor allem, dass der Geist, der auf Maria herabkommt und sie heiligt, derselbe Geist ist wie der, der Mensch wird und übernimmt, was ihm fremd war. Hier wird im Sinne der vorhergehenden Stellen weitergedacht. Es ergibt sich aber die Frage nach der Identität dieses „Heiligen Geistes“: Ist er einfach eine Bezeichnung für den Sohn oder handelt es sich um eine Verwechslung mit dem Heiligen Geist als dritter göttlicher Person? Eine solche Auslegung könnte sich auf das Faktum stützen, dass das in *Trin.* ebenfalls vorkommende Zitat aus Joh 3,8 sich eindeutig auf den Heiligen Geist bezieht – in Abgrenzung zum Vater und zum Sohn<sup>161</sup>. Doch ist eine gewisse Vorsicht geboten angesichts der unmittelbar benachbarten Stellen (vgl. Anm. 160) und der Tatsache, dass sich bei Hilarius keine weiteren Hinweise auf diese Verwechslung finden. Das beiläufige Zitat aus dem Johannesevangelium kann vom „spirans“ angeregt worden sein und muss keine entscheidende Rolle spielen. Dieser Heilige Geist (der Sohn – sei er hier mit der dritten göttlichen Person verwechselt worden oder nicht) „mischt sich“ (*inmiscuit*) mit der Natur des menschlichen Fleisches. Eine ähnliche Terminologie findet sich bereits im hilarianischen Vokabular für die Inkarnation<sup>162</sup>. Im Folgenden scheint zwischen *uirtus* (offenbar kein Eigenname) und dem Heiligen Geist

160 *Trin.* II 24,3-6 (60): „Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet inumbrante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit“. Vgl. für die Formulierung „ex uirgine et Spiritu sancto“ ORBE, *Cristologia gnóstica* I, 414-416; ZANI, *Cristologia*, 249ff; für die Hintergründe der Empfängnis durch den Heiligen Geist, bei der der Logos selbst seine Menschwerdung bewirkt, vgl. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatica*; ORBE, *Introducción*, 518ff; MARTÍN, *El Espíritu Santo*, 177-186; vgl. JUSTINUS, *I Apol.* 33,5-6; 32,8-10 (Otto I, 102; 100); TERTULLIAN, *Adv. Prax.* XXVI, 3-4 (CCL 2, 1196,15-18); IRENÄUS, *Epid.* 71 (Sch 62, 138-139); ATHANASIUS, *De inc. Verbi*, 18,6 (Sch 199,332); GREGORIUS VON ELVIRA, *De Fide*, 9,2 (CCL 69,245); in vielen Fällen ergibt sich eine Gleichsetzung des Geistes und der Kraft Gottes aus Lk 1,35, mit Christus als Gottes Kraft (dynamis) nach 1 Kor 1,24. Weitere Stellen, denen zufolge der Sohn seine eigene Inkarnation bewirkt, sind neben den im Folgenden zitierten: *Trin.* IX 7,6 (377); X 16,21-22 (472); X 21,8-9 (474); *Tr. Ps.* 118, Nun 8 (478,15-17); 118, Pe 4 (508,11); 138,15 (755,12-14), als Kommentar zu Spr 9,1 *Sapientia ipsa sibi aedificavit domum*; vgl. auch die in Anm. 164 zitierten Texte.

161 Vgl. *Trin.* XII 56,8-11 (625). SIMONETTI, *Note di cristologia pneumatica*, 223f, neigt zu dieser Lösung.

162 Vgl. Anm. 110.

unterschieden zu werden: Der erste überschattet in der Tat Maria und stärkt ihre Schwachheit. Er bereitet ihren Leib für die Zeugungskraft des ihr eingegebenen Geistes (*ineuntis*)<sup>163</sup>. Der Geist ist zugleich derjenige, der Mensch wird und Maria dazu befähigt, die menschliche Natur zu zeugen. Ein dritter Aspekt – zusammen mit dem Heiligen Geist und der *uirtus* – ist bei dieser Stelle die „uis ac potestas“ – die Kraft, mit der der Geist übernimmt, was ihm fremd war: die menschliche Natur. Diese Unterscheidungen stehen an anderen Stellen nicht und dürfen nicht überbewertet werden. Da es sich diesem Text zufolge bei dem, der Mensch wird, eindeutig um den Geist handelt, ist unter diesem Namen der Sohn zu verstehen. Die „Macht“, mit der er das vollbringt, weist nicht auf die Mitwirkung einer weiteren „Person“ der Trinität hin. Bis hierher ist betont worden, welche Rolle die Kraft des Geistes Gottes spielt, die die Inkarnation hervorbringt. Es besteht jedoch auch eine untergeordnete, aber wirkliche Kausalität bei Maria: eine echte menschliche Mutterschaft. Hilarius wird sie ebenfalls hervorheben und folgerichtig auf der wahren Menschheit Christi bestehen:

Quodsi adsumpta per se ex uirgine carne, ipse sibi ex se animam concepti per se corporis coaptauit<sup>164</sup> ... Virgo enim non nisi ex sancto Spiritu genuit quod genuit. Et quamuis tantum ad natiuitatem carnis ex se daret, quantum ex se feminae edendorum corporum susceptis originis inpenderent, non tamen Iesus Christus per humanae conceptionis coagulauit naturam. Sed omnis causa nascendi inuecta per Spiritum, tenuit in hominis natiuitate quod matris est, cum tamen haberet in origine quod Deus est. *Trin.* X 15,6-8.20-27 (470-471)<sup>165</sup>.

Wenn also durch ihn Fleisch aus der Jungfrau angenommen worden war und er selbst von sich aus die Seele des durch ihn empfangenen Leibes mit sich zusammengefügt hat, [...]. Die Jungfrau hat nämlich, was sie geboren hat, nur aus dem Heiligen Geist geboren. Und wengleich sie zur Geburt des Fleisches von sich aus so viel gab, wie von sich aus Frauen nach der Empfängnis des Ursprungs zur Geburt der Leibesfrüchte beitragen, so ist Jesus Christus dennoch nicht durch den natürlichen Vorgang menschlicher Empfängnis geronnen [andere Lesart: coaluit „herangewachsen“]. Doch hatte sie, nachdem die Ursache der Geburt durch den Geist in sie hineingelegt worden war, bei der Geburt des Menschen ganz die Stellung inne, die einer Mutter zukommt, obgleich sie jedoch ursprungshaft dasjenige in sich trug, was Gott ist. *Trin.* X 15,6-8. 20-27 (470-471).

Die jungfräuliche Empfängnis Jesu ist zudem ein Zeichen für die ewige Zeugung des Vaters, weil sie von einem Einzigem ausgeht<sup>166</sup>. Andere die jungfräuliche Empfängnis betreffende Texte –

- 163 Ohne diese Unterscheidung abermals in *Trin.* II 27,19-20 (63): „Sic initia nascendi Spiritus sanctus superueniens et inumbrans uirtus altissimi moliuntur“; das Vokabular ist schlicht das von Lk 1,35. Dagegen deutete sich die Unterscheidung bereits in II 24 (Anm. 4) an. Mehrdeutiger *Trin.* X 44,4-7 (497): „...originem filii hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis inuexit. Nempe et altissimi uirtus uirtutem corpori, quod ex conceptione Spiritus uirgo gignebat, admiscuit“. Hier ist es die *uirtus*, die für „Vermischung“ sorgt. Offenbar wird zu verstehen gegeben, dass sie sich selbst mit dem Leib vereinigt. Dagegen scheint der Geist eher als wirksame Kraft der Inkarnation auf und nicht wie an anderen Stellen als der, der Mensch wird.
- 164 Marias Mitwirkung betrifft die Seele Christi nicht; das Fleisch wird „ex uirgine“ übernommen, die Seele aber „ex se“; die Bedeutung wird präzisiert in *Trin.* X 20,7-10 (474); 22,3-5 (475): die Seele kann nur von Gott geschaffen werden; vgl. bereits *In Mt.* 10,24,9 (246); wie bereits erwähnt, bereitet die Frage der Relation der Seele Christi zu seiner Gottheit einige Schwierigkeiten.
- 165 Vgl. auch *Trin.* III 19,2-6 (90); X 15,15-16 (471); 16,4-7.9-10.20-21 (471-472); 17,4-8 (472); 18,15-16 (473); 35,11-12 (488-489); 47,5-8 (500); *Tr. Ps.* 131,8 (668,9-10); *Frag. Contra Const.* (CSEL 65,228). TERTULLIAN, *De carne Christi*, XVIII 7 (CCL 2,907): „Ex carne hominis est homo, in carne generatus“; vgl. ebd. XIX-XXII (908-913).
- 166 *Trin.* XII 50,6-12 (620): „Apostolus enim uidetur unius ex uno natiuitatem, id est, Dominus ex uirgine sine passionum humanarum conceptu praedicaturus, non extra rationem *factum de muliere* (Gal 4,4) locutus esse, quem natum sciebat frequenter dixisset: ut et natiuitas ueritatem generationis ostenderet, et factura unius ex uno natiuitatem protestaretur: quia humanae permixtionis conceptum facturae nomen excluderet, cum factus esse ex uirgine diceretur qui natus magis esse non ambigebatur“; vgl. XII 48,1-4 (618); *Syn.* 17-18 (493B-

manche verweisen darauf, dass diese durch das Wirken des Geistes geschieht – enthalten weder ein besonderes Novum noch sagen sie etwas über die Mitwirkung des Wortes an seiner eigenen Menschwerdung<sup>167</sup>.

Über Christi Geburt und Kindheit finden sich vor allem im zweiten Buch von *Trin.* interessante Aussagen. In diesem Zusammenhang scheint es Hilarius ein Anliegen zu sein, die wahre Menschheit Jesu hervorzuheben, gegen die man die jungfräuliche Empfängnis als Scheinargument anführen könnte. Er weist deswegen darauf hin, dass Jesus in allem das Dasein der zur Welt gekommenen Kinder teilt. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (vgl. Kol 1,15) und war sich nicht zu schade dafür, demütig wie jedermann geboren zu werden<sup>168</sup>. Er, der alles enthält, ist im Schoß Mariens herangewachsen und wie andere Menschen zur Welt gebracht worden:

Inenarrabilis a Deo originis unus unigenitus Deus in corpusculi humani formam sanctae uirginis utero insertus ad crescit. Qui omnia continet, et intra quem et per quem cuncta sunt, humani partus lege profertur<sup>169</sup>. Et ad cuius uocem archangeli adque angeli tremunt, caelum et terra et omnia mundi huius resoluuntur elementa, uagitu infantiae auditur. Qui inuisibilis et incomprehensibilis est, non uisu sensu tactuque moderandus, cunis est obuolutus. *Trin.* II 25,3-10 (61).

Aliud intellegitur, aliud uidetur; aliud oculis, aliud animo conspicitur. Parit uirgo, partus a Deo est. Infans uagit, laudantes angeli audiuntur. Panni sordent, Deus adoratur<sup>170</sup>. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur. *Trin.* II 27,20-25 (63)<sup>171</sup>.

Der eine einziggeborene Gott, der seinen unaussprechlichen Ursprung von Gott her hat,

---

495A), über die Frage nach dem „gewordenen“ Jesus. Vgl. *In Mt.* 1,2,25-26 (94).

167 Vgl. die Ausführungen in *El Espíritu Santo*, 112-116; vgl. ferner *Trin.* III 10,18 (81); 16,9 (87); 22,23 (94); IV 42,30-31 (148); V 33,11-12 (187); VI 19,21-23 (218); VII 26,41-42 (292); 37,13 (304); IX 5,1 (375); 26,19-20 (399-400); X 21,8 (474); 23,26-27 (478); 25,1-8 (479-480)... *Instr. Ps.* 6 (7,9-10); *Tr. Ps.* 2,29 (59,7); 2,30 (59,15-16); 51,16 (108,6.22-23); 53,5 (138,21-22); 53,8 (141,20); 65,12 (257,6); 121,8 (575,8); 126,16 (624,12-13); 127,8 (634,5); 138,2 (745,15); 139,16 (788,6). Man beachte, dass bei diesen Stellen aus den Psalmentraktaten von der Empfängnis der Jungfrau die Rede ist, der Geist aber mit keiner Silbe erwähnt wird. Vgl. auch *Ante saecula*, 5-8 (CSEL 65,209); *Myst.* I 2 (76) (vgl. Kap. I 4).

168 *Trin.* II 24,13-15 (60-61): „... pudorem humani exordii non recusauit, et per conceptionem partum uagitum cunas omnes naturae nostrae contumelias transcucurrit“; vgl. *Tr. Ps.* 67,25 (301,3-5). Vgl. TERTULLIAN, *De carne Christi*, IV-V (CCL 2,878-881).

169 *Trin.* X 47,6-8 (500): „Nam cum natum sit lege hominum, non tamen hominum conceptus est: habens in se et constitutionem humanae condicionis in partu, et ipse extra constitutionem humanae condicionis in origine“. Der außerordentliche Charakter der jungfräulichen Empfängnis scheint hier einer normalen Geburt entgegengesetzt zu werden. Zur Diskussion über diese und andere in diesem Zusammenhang zitierte Stellen unter dem Gesichtspunkt des Themas „virginitas in partu“, vgl. J.A. de ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*, Granada 1963, 24-34.

170 *Trin.* X 54,13-14 (509): „Vagit infans, sed in caelo est; puer crescit, sed plenitudinis Deus permanet“; vgl. *Tr. Ps.* 13,5 (82,23-25).

171 Vgl. ähnliche Aufzählungen in *Trin.* III 10,18-20 (81); V 18,4-18 (168); IX 4,21-28 (375): „... contrahere se usque ad conceptum et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere...“. Vgl. TERTULLIAN, *Marc.* III 10 (CCL 1,521). IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 19,2 (Sch 211, 374-378). Über die Geheimnisse der Kindheit Jesu vgl. *In Mt.* 1,5-2,1 (98-102); *Trin.* II 27,1-19 (62-63); insbesondere über die Sterndeuter, *In Mt.* 1,5,1-14 (98); *Trin.* II 27,6-7.16-29 (63): „Nouum de caelo magis stellae lumen...“; Näheres zu den traditionellen Gründen fehlt in dieser Angabe, vgl. IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Eph.* XIX 2 (Funk I, 228); *Exc. ex Theod.* 72,4 (Sch 23, 196-198); vgl. ORBE, *Introducción*, 575-609. Im Matthäuskommentar liegt der Schlüssel zur Interpretation dieser Geheimnisse in der Untreue der Juden und dem Glauben der Heiden. Besondere Aufmerksamkeit verdient das letzte Wort über die „Adoption“ der menschlichen Natur; derselbe Ausdruck in *Tr. Ps.* 127,8 (634,4-5): „per adoptionem corporis, quod ex uirginis praesumpturus esset“. Adoption scheint das gleiche zu bedeuten wie Annahme. Vgl. ORBE, *La unción del Verbo*, 313-314.

wächst, in den Schoß der heiligen Jungfrau eingefügt, zur Gestalt eines winzigen Menschenleibes heran. Er, der alles zusammenhält und in dem und durch den alles existiert, wird nach dem Gesetz menschlicher Geburt zur Welt gebracht. Und er, bei dessen Stimme Erzengel und Engel erzittern, Himmel und Erde und alle Elemente dieser Welt in Auflösung geraten, wird im Wimmern eines Kindes gehört. Er, der unsichtbar und unbegreiflich ist, der sich nicht durch Sehen, Fühlen und Tasten ermessen lässt, befindet sich, [von Windeln] umhüllt, in einer Wiege. *Trin.* II 25,3-10 (61).

Eines erkennt man, ein anderes sieht man; eines erblickt man mit den Augen, ein anderes im Geiste. Die Jungfrau gebiert; der Geborene stammt von Gott her. Das noch nicht sprechende Kind wimmert; Engel hört man, wie sie loben. Die Windeln sind schmutzig; Gott wird angebetet. So geht die Würde seiner Vollmacht nicht verloren, wenn die Niedrigkeit des Fleisches angenommen wird. *Trin.* II 27,20-25 (63).

Die in diesen Geheimnissen geoffenbarte volle Menschheit Christi verdrängt von daher Jesu Gottheit nicht. Alles, was bei der Geburt und in der Kindheit Jesu geschehen ist, wird sich durch das ganze Leben Jesu ziehen: Was er in seiner menschlichen Natur vollbringt, ist Gottes Werk<sup>172</sup>. Daher werden verschiedene Ereignisse seines Leben sowohl das Geheimnis seiner Gottheit als auch seiner Menschheit offenbaren.

---

172 Vgl. *Trin.* II 28,1-2 (63).

## Kapitel III

### Die Annahme der ganzen Menschheit

In diesem Kapitel geht es lediglich um einen Aspekt dessen, was soeben in Kapitel II untersucht worden ist. Dort zeigte sich, wie Gottes Sohn zur Rettung der Menschen menschliche Natur angenommen hat. Gottes Sohn erlöst uns nicht von außen, sondern aus unserer konkreten Verfasstheit heraus. Er nimmt Knechtsgestalt an und ist den Menschen in allem gleich – außer der Sünde. Christus hat sich mit uns solidarisiert, als er menschliche Natur annahm. Für Hilarius beruht Christi Solidarität jedoch nicht nur auf der Tatsache, dass das Wort eine Natur angenommen hat, die unserer gleicht, sondern darauf, dass er mit seiner individuellen Natur in Wirklichkeit auch die ganze Menschheit angenommen hat – wenn auch nicht auf dieselbe Weise. All das ist nur unter der Voraussetzung erklärbar, dass die Erlösung in Christus die Übermittlung seines göttlichen Lebens ist. Noch einmal: Mit Jesu Annahme der menschlichen Natur – analog zur eigentlichen Inkarnation – kann sich jedermann mit Christus und durch ihn mit dem Vater vereinigen, weil Christus sich zuvor mit allen vereinigt hat. Eine radikalere Solidarität als die des Herrn mit uns, mit allen Menschen und der Menschheit insgesamt, ist ausgeschlossen. Aus leicht nachvollziehbaren Gründen vereinen sich diese Erwägungen häufig mit ekklesiologischen Motiven und insbesondere (wenn auch nicht nur) mit der Theologie der Kirche als Leib Christi. Auch wenn Verweise auf das letztgenannte Thema unumgänglich sind, befassen wir uns nicht systematisch mit ihnen, sondern nur insoweit, als es zum Verständnis des Themas der Annahme der ganzen Menschheit hilfreich ist, beziehungsweise, soweit dessen Darlegung es erfordert<sup>1</sup>. In diesem Abschnitt möchte ich lediglich die Texte untersuchen, die sich mehr oder weniger eindeutig auf die Vereinigung Christi mit der ganzen Menschheit festlegen. Andere Texte, in denen dieser Gedanke offenbar bloß vorausgesetzt wird, werden an anderer Stelle mit Bezug auf verschiedene Mysterien des Lebens Jesu erwähnt. Bereits im Matthäuskommentar finden sich Hinweise auf die Vereinigung der ganzen Menschheit mit Christus, wobei den Autor vornehmlich die Soteriologie beschäftigt:

Ciuitatem carnem quam adsumpserat nuncupat (cf. Mt 5,14), quia, ut ciuitas ex uarietate ac multitudine consistit habitantium, ita et per naturam suscepti corporis quaedam uniuersi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit ciuitatis habitatio. *In Mt. 4,12,3-9 (130)*<sup>2</sup>.

Eine Stadt (vgl. Mt 5,14) nennt er das Fleisch, das er angenommen hatte, weil, wie eine Stadt aus einer bunten Fülle von Bewohnern besteht, so auch [in ihm] durch die Natur des angenommenen Leibes eine Art Vereinigung des gesamten Menschengeschlechtes enthalten

- 
- 1 Diese Aspekte der hilarianischen Lehre sind wiederholt untersucht worden. Vgl. BURNS, *Christology*, 97-106; ORAZZO, *Ilario di Poitiers e la uersa caro; La salvezza in Ilario di Poitiers*, 84-99; FIGURA, *Das Kirchenverständnis*, 50-81; DURST, *Eschatologie*, 77-78; MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, I 412-439; FIERRO, *Sobre la gloria*, 184-200; WILD, *Divinization*, 73-80; McMAHON, *De Christo mediatore*, 103-105; CHARLIER, *L'Église corps du Christ*; LADARIA, *El Espíritu Santo*, 182-192; RONDEAU, *Les commentaires patristiques II*, 348-364. Beide Motive – die Annahme der ganzen Menschheit und die Kirche als Leib Christi – greifen zwangsläufig ineinander.
- 2 *In Mt. 4,3,2-6 (124)*: „Mitibus terrae hereditatem pollicetur (vgl. Mt 5,4), id est eius corporis quod ipse Dominus adsumpsit habitaculum. Quia per mansuetudinem mentis nostrae habitauerit Christus in nobis, nos quoque gloria clarificati eius corporis uestiemur“. Das Erbe der Herrlichkeit besteht darin, im Leib des Herrn zu wohnen. Nicht ausgeblendet werden darf die Voraussetzung der Annahme der ganzen Menschheit; das Motiv der Einwohnung sowie die Nähe zur zitierten Stelle im Text sprechen dafür. Vgl. ORBE, *Teología*, I 444-445.

ist. Und so wird auch er durch unsere Vereinigung in ihm zur Wohnstatt einer Bürgerschaft. *In Mt.* 4,12,3-9 (130).

Die „*ciuitas*“ wird an anderen Stellen eher ekklesiologisch konnotiert – mit einem expliziten Bezug zum Leib Christi<sup>3</sup>. Offenbar handelt es sich hier um etwas eher Universales. Die Stadt ist das angenommene Fleisch, weil Christus selbst zur dicht bevölkerten Stadt wird, um uns alle zusammenzuführen. Sein Fleisch ist daher unser aller Fleisch. Durch die Teilhabe an seinem Fleisch (*consortium*) wohnen wir in der Stadt. Sie entsteht durch unsere „Versammlung“ in ihm. Diese Stadt ist das angenommene Fleisch. Daher hat er uns offenbar alle bei der Menschwerdung angenommen. Hilarius spricht eine lebensnahe Sprache. Dessen ungeachtet ist ein Unterschied zwischen der menschlichen Natur Jesu und unserer auszumachen: In ihm bilden wir „*quaedam congregatio*“, ein etwas vager Ausdruck. *Congregatio*<sup>4</sup> bezieht sich hier eindeutig auf die gesamte Menschheit. Trotz allem scheint aus dem Kontext hervorzugehen, dass Hilarius die Kirche vor Augen hat. Unmittelbar danach berichtet er, Jesus habe die Synagoge mit einem Scheffel verglichen (vgl. *Mt* 5,15), der das Korn nur für sich einfährt und das Licht verbirgt. Dagegen leuchtet das Licht des Herrn<sup>5</sup> denen, die in der Kirche wohnen „*habitantibus in Ecclesia*“. Der Gegensatz zur Synagoge und der Parellelismus zwischen dem Wohnen in der Stadt seines Leibes und in der Kirche (sie wird zugleich als Stadt angesehen) kann den Eindruck erwecken, auch im vorherigen Text werde in gewisser Weise auf die Kirche angespielt. In welcher Beziehung steht Letztere zur ganzen Menschheit? Man muss weiterlesen, um ein genaueres Bild von dieser Beziehung zu gewinnen – soweit es sich um eine solche handelt.

Noch deutlicher tritt die Universalität der Annahme des Fleisches und ihre soteriologische Bedeutung im Kommentar zum Gleichnis vom verlorenen Schaf zutage (vgl. *Mt* 18,12-13):

Ouis una homo intelligendus est et sub homine uno uniuersitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberrauit; ergo nonaginta nouem non errantes multitudo angelorum caelestium opinanda est, quibus in caelo est laetitia et cura salutis humanae. Igitur et quaerens hominem Christus et nonaginta nouem relictis caelestis gloriae multitudo est, cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus. Merito igitur hic numerus per litteram et Abrahae additur et consummatur in Sarra; ex Abram enim Abraham nuncupatur et ex Sara Sarra accepit nomen (cf. *Gen* 17,5.15)<sup>6</sup>. In uno enim Abraham omnes sumus et per nos qui unum omnes sumus caelestis ecclesiae numerus explendus est. *In Mt.* 18,6,6-19 (80-82)<sup>7</sup>.

3 *In Mt.* 4,24,8-14 (144) „...iurare per Hierusalem urbem breui ob insolentiam et peccata inhabitantium destruendam, cum praesertim in praeformationem Ecclesiae, id est, corporis Christi, qui magni regis est ciuitas, esset constituta?“; vgl. 8,4,30-33 (198). Über die Zusammenführung aller Menschen ohne besonderen christologischen Bezug 4,21,9-10 (140). Interessant auch 5,10,5-8 (160): „...in unum consummatum uirum perfectum (vgl. *Eph* 4,13)“, schließlich die Vereinigung in Christus, es ist aber schwierig, genauer zu beschreiben, wie weit diese Vereinigung geht; vgl. BURNS, *Christology*, 130.

4 An anderen Stellen hat das Wort keine besondere theologische Bedeutung: *In Mt.* 14,19,4 (32); 22,6,2 (148).

5 Vgl. *In Mt.* 4,13,2-10 (130): „Verum Synagogam digne Dominus modio comparauit... nunc tamen, adueniente se, uacua sit... Atque ideo iam lucerna Christi non recondenda sub modio est neque operimento occultenda Synagogae, sed in ligni passionis suspensa lumen aeternum est in Ecclesia habitantibus praebitura“.

6 Vgl. *In Mt.* 18,6,19-23 (82), die Fortsetzung dieses Textes; *Myst.* I 18 (106-108): „In littera Abrae addita unus est numerus, in ea, quae Sarrae accedit, centum habentur... (*Mt* 18,12)... Unus est enim dominus Iesus Christus, natus ex uirgine, et ab illo omnia crimina credentium mundata sunt. Et quod per se explendum erat in Abraam praefiguratur; ille per adiectionem unius pater gentium nuncupatur, ipse per adsumptionem unius pater et redemptor gentium constituitur reddita Sarrae, id est ecclesiae primitiuae caelestis Ierusalem, centesima oue“; vgl. die entsprechenden Anmerkungen in SCh 19bis; DOIGNON, *Hilaire*, 330. Auch für GREGOR VON ELVIRA ist Sara ein Bild für die Kirche, *Trac. Orig.* II 28 (CCL 69,19).

7 *Tr. Ps.* 134,14 (702,25-28): „ob paenitentiam eius ex peccato angelorum in caelis maximum gaudium est. hic ipse per sacramentum natiuitatis secundum hominem Iesum Christum adsumptus in eum est“; vgl. auch 118, Taw 7 (543,21-544,2); vgl. ORBE, *Las parábolas evangélicas*, II 117-180.

Unter dem einen Schaf ist der Mensch zu verstehen, und bei dem einen Menschen ist an die Gesamtheit [des Menschengeschlechtes] zu denken. Doch durch den Irrtum des einen Adam ist das ganze Menschengeschlecht auf Abwege geraten; also darf man hinter den neunundneunzig [sc. Schafen], die nicht in die Irre gehen, die große Zahl der himmlischen Engel vermuten, die sich im Himmel über das menschliche Heil freuen und dafür Sorge tragen. Demnach ist einerseits derjenige, der den Menschen sucht, Christus, und andererseits bilden die neunundneunzig Zurückgelassenen die große Zahl derer, die in der himmlischen Herrlichkeit leben, zu der zur größten Freude [der Engel] der umherirrende Mensch im Leib des Herrn zurückgetragen wurde. Mit Recht also wird diese Zahl [sc. eins] durch einen Buchstaben [sc. den Buchstaben a, der dem griechischen  $\alpha$  (Alpha) mit dem Zahlenwert eins entspricht] dem [Namen] Abraham hinzugefügt, und sie gelangt bei [dem Namen] Sarra zur Vollendung; denn der frühere Abram wird [unter Hinzufügung eines weiteren a bzw.  $\alpha$ ] in Abraham umbenannt, und die vormalige Sara(i) erhielt [unter Hinzufügung eines zweiten r, das dem griechischen Buchstaben  $\rho$  (Rho) mit dem Zahlenwert hundert entspricht] Sarra als [neuen] Namen (vgl. Gen 17,5.15). Denn in dem einen Abraham sind wir alle; und durch uns, die wir alle eins sind, muss die Zahl der himmlischen Kirche [im Gleichnis gesprochen zur Zahl hundert] aufgefüllt werden. *In Mt.* 18,6,6-19 (80-82).

Hilarius setzt die Einheit des Menschengeschlechtes hier grundlegend voraus. Sie wird danach weder erläutert noch begründet. Aufgrund dieser Einheit ist die ganze Menschheit mit Adam auf Irrwege geraten. Erneut wird hier ein Prinzip als bekannt betrachtet und auch nicht weiter erklärt.<sup>8</sup> Doch für uns ist nicht die vorausgesetzte Einheit des Menschengeschlechtes das Wichtigste, sondern die Konsequenz, die daraus gezogen wird: Im Leib Jesu kehrt die ganze irregegangene Menschheit – das verlorene hundertste Schaf – zur Freude der Engel – den neunundneunzig Schafen, die sich nicht zerstreut haben – ins Paradies zurück.<sup>9</sup> Christi Menschheit schließt uns alle ein, wie sich bereits im vorhergehenden Text bezüglich der in seinem Leib versammelten Stadt gezeigt hat. So, wie es eine Einheit in Adam und auch in Abraham als dem Vater der Gläubigen gibt, besteht eine in der Inkarnation begründete Einheit in Christus, aufgrund derer wir Menschen das ewige Leben gewinnen können. Dass diese Einheit hervorgehoben wird, hat also einen soteriologischen Sinn. Hier wird der im vorhergehenden Text vermutete Hinweis auf die Kirche explizit formuliert – ebenfalls nach eindeutigen Aussagen hinsichtlich aller Menschen. Sie alle sind zur Teilnahme am himmlischen Hochzeitsmahl berufen. In diesem Sinn lässt sich die im vorangehenden Text bereits angedeutete Beziehung zwischen der Menschheit und der Kirche vielleicht noch präziser beschreiben. Einmal mehr verweisen die Motive der Inkarnationstheologie auf jene der Auferstehung und Verherrlichung. Wenn Christus uns in seinem Leib zum Paradies führen kann, dann, weil er den Leib aller Menschen angenommen hat und dadurch allen zum Nächsten geworden ist:

Proximum tamquam se amare praeceptus est: hic Christum qui omnium nostrum corpus adsumpsit et unicuique nostrum adsumpti corporis condicione fit proximus, usque ad poenam crucis persecutus est. *In Mt.* 19,5,14-17 (94)<sup>10</sup>.

8 *In Mt.* 8,5,1-12 (198-200): „Iamque in paralytico (vgl. Mt 9,1-2) gentium uniuersitas offertur medenda et curationis ipsius uerba sunt contuenda... In Adam uno peccata uniuersis gentibus remittuntur. ...huic remittuntur animae peccata et indulgentia primae transgressionis ex uenia est. Non enim paralyticum pecasse aliquid accepimus...“. Vgl. zum Vergleich zwischen der Szene des Gelähmten und dem Gleichnis vom verlorenen Schaf im Matthäuskommentar PETORELLI, *Le thème de Sion*, 216ff; für die Bedeutung des Begriffs uniuersitas vgl. ebd. 230; ORAZZO, *Ilario di Poitiers e la uniuersa caro*, 405-409. Vgl. IRENÄUS, *Adv. haer.* V 17,1; vgl. ORBE, *Teología*, II 140-157; CHROMATIUS VON AQUILEIA, *Trac.* 44,4-5 (CCL 9A, 44).

9 Erneut das Thema des *reditus* bereits in Bezug auf den Gelähmten in *In Mt.* 8,7,11-13 (200-202).

10 Vgl. *In Mt.* 6,1,10-11 (170), die Inkarnation ist *concorporatio*; vgl. Anm. 25 des Kapitels II. *Trin.* VI 43,2

Geboten wurde ihm [sc. dem Volk der Juden], den Nächsten wie sich selbst zu lieben; doch hat es Christus, der unser aller Leib angenommen hat und einem jeden von uns unter der Bedingung des angenommenen Leibes zum Nächsten wird, bis zur Kreuzigungsstrafe verfolgt. *In Mt.* 19,5,14-17 (94).

Der Kontext stellt die Erzählung vom reichen Jüngling dar (vgl. Mt 19,16-22). Hilarius sieht in ihm ein Bild für das ganze Volk, das seine Hoffnung auf das Gesetz<sup>11</sup> setzt, es aber nicht erfüllt hat. In der Tat schreibt das Gesetz dem Volk die Nächstenliebe vor. Trotzdem verfolgte das Volk Christus, der allen zum Nächsten wurde, bis ans Kreuz. Zwei Formulierungen sind von besonderem Interesse: Erstens hat Christus unser aller Leib angenommen. Offenbar zeichnet sich der Gedanke der Annahme aller in seinem Leib oder in seinem Fleisch ab. Und zweitens wird er als Konsequenz dieser Annahme allen zum Nächsten. Jesus wird auf besondere Weise der Nächste. Er wird für jeden Einzelnen der Nächste *par excellence*, gerade weil er den Leib aller angenommen hat. Die große Sünde der Juden besteht darin, ihn nicht als solchen anzuerkennen<sup>12</sup>. Schon in diesem Erstlingswerk des Hilarius kann die Untreue der Menschen die Vollendung der objektiv bestehenden Versammlung im Leib Jesu behindern<sup>13</sup>.

Dieselben Erwägungen finden sich in *Trin.* bereits von Beginn an:

...ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificati in eo uniuersi generis humani corpus existeret: ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit conderentur, ita rursus in omnes ipse per id quod eius est inuisibile referretur. *Trin.* II 24,6-12 (60)<sup>14</sup>.

[...] um durch seine Menschwerdung aus der Jungfrau die Natur des Fleisches in sich aufzunehmen und damit durch die Teilhabe an dieser Beimischung ein Leib des gesamten in ihm geheiligten Menschengeschlechtes entstünde, auf dass, wie alle in ihm durch das begründet werden sollten, was er an sich körperlich wissen wollte, so umgekehrt er selbst durch dasjenige, was an ihm unsichtbar ist, zu allen eine Beziehung gewinne. *Trin.* II 24,6-12 (60).

---

(247), Christus ist *concar-natus*; vgl. auch *Trin.* II 24,9 (60). Auch für ATHANASIUS, *Contra Ar.* II 61; 74 (PG 26, 227B; 305A), sind wir durch Christus gerettet, weil wir seine *syssomoi* sind.

11 Vgl. *In Mt.* 19,5,1-14 (94).

12 Hilarius setzt diese etwas seltsame Interpretation im Matthäuskommentar 23,7,11-18 (160-162) fort: „Nam de proximo frequenter admonuimus non alium intelligendum esse quam Christum; cum enim patrem, matrem, filios caritati Dei praeponere inhibeamur, quomodo dilectio proximi diligendi Dei simile mandatum est – aut relinquetur aliquod quod amoris Deo possit aequari –, nisi quia similitudo praecepti parem caritatem diligendi Patrem et Filium exigebat?“. Dagegen entspricht *Tr. Ps.* 118, Schin 6 (538,20-23) eher der landläufigen Interpretation, wobei die Annahme der ganzen Menschheit stets vorausgesetzt wird: „...unum atque idem sibi meminisse cum alio corpus esse, qui Christi est, et ut corpus suum, id est ut seipsum, amare qui proximus sit“. WILD, *Divinization*, 60, weist in seiner Interpretation von *In Mt.* 19,5 darauf hin, dass Christus mit seiner Menschwerdung einer unserer Mitmenschen geworden ist („became a neighbor to each of us“). Im Licht von 23,7 ist klar, dass es nicht um einen Mitmenschen, sondern um den Mitmenschen *par excellence* geht, da er mit der Annahme unser aller Leibes eine einzigartige Nähe zu allen schafft. Über die Beziehung Jesu zu allen *In Mt.* 28,1,12-13 (216-218): „Ita enim in uniuersorum fidelium corporibus mentibusque transfunditur...“.

13 *In Mt.* 24,11,13-17 (178): „Huius igitur familiaris ac paene terrenae auis more congregari eos intra se uoluit (vgl. Mt 23,37), ut qui condicione nascendi editi iam fuissent, nunc alterius generationis ortu... Quod quia noluerunt...“. Wichtig für uns ist an dieser Stelle vor allem das „congregari eos intra se“. Es erinnert an die *congregatio* des Matthäuskommentars 4,12. Hier steht aber nichts von der gesamten Menschheit, sondern nur von den Juden.

14 Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 19,1 (Sch 211, 320-324), über die *commixtio* der ganzen Menschheit mit dem Wort dank der Inkarnation. Erinnern wir uns an das, was in Anm. 29 von Kap. II über den „Tausch“ gesagt wird.

Hier erscheint erneut deutlich der soteriologische Grund für die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus. Die Bedeutung der *admixtio*<sup>15</sup> ist bereits bekannt: Mit diesem Bild wird das Mysterium der Inkarnation erklärt. Das Ziel der Annahme des Fleisches (zunächst ist offenbar nur das Fleisch Jesu gemeint) ist einzig und allein, es mit allen zu vereinen. Wie sich bereits gezeigt hat, ist der ganze Leib des Menschengeschlechts einer und besteht geheiligt „in ihm“. Die Wendungen „in ihm“, „in seinem Leib“ sind bereits aus dem Matthäuskommentar bekannt. Alle Menschen sind in ihm begründet aufgrund der Tatsache, dass er den Leib, unsere menschliche Natur annehmen wollte. In ihm begründet zu sein, betrifft die Heiligung. Der Text ist offenbar nicht in dem Sinn zu interpretieren, als seien alle in Christus durch das Faktum seiner Menschwerdung erschaffen worden (oder, mit anderen Worten, dass seine Menschwerdung der Urgrund für die Erschaffung aller sei). Der Kontext weist sicher nicht in diese Richtung, auch einige Paralleltexte nicht<sup>16</sup>. Jesus kann sich durch die inkarnationsbewirkte Eingestaltung aller in seinen Leib allen schenken – in dem, worin er unsichtbar ist: seiner Gottheit. Die Annahme dessen, was unser ist – mehr noch: von uns allen – geschieht, damit er uns übermitteln kann, was sein ist<sup>17</sup>. Wie sich zeigen wird, geschieht das vor allem aufgrund seiner Auferstehung. Die eschatologische Linie in manchen Texten des Matthäuskommentars verstärkt sich an der soeben untersuchten Stelle noch, auch wenn dieser Grundton in *Trin.* noch nicht konstant durchklingt<sup>18</sup>.

An anderen Stellen wird bei ähnlichen Erwägungen vor allem die Eingliederung der Menschen in den Leib Christi betont:

Exposita itaque habitantis corporaliter diuinitatis in eo plenitudine (cf. Col 2,9), sacramentum adsumptionis nostrae continuo subiecit dicens: *Estis in eo repleti* (Col 2,10). Ut enim in eo diuinitatis est plenitudo, ita nos in eo sumus repleti. Neque sane ait „estis repleti“, sed: *in eo estis repleti*. Quia per fidei spem in uitam aeternam regenerati ac regenerandi omnes nunc in Christi corpore manent repleti; replendis postea ipsis non iam in eo, sed in ipsis, secundum tempus illud de quo apostolus ait: *Qui transfigurabit corpus humilitatis nostrae...* (Phil 3,21). Nunc igitur in eo repleti sumus, id est, per adsumptionem carnis eius, in qua diuinitatis plenitudo corporaliter inhabitat. *Trin.* IX 8,8-19 (378-379).

Nachdem er [sc. Paulus] also dargelegt hatte, dass die Fülle der Gottheit in ihm [sc. Christus] leibhaftig wohnt (vgl. Kol 2,9), schloss er unmittelbar daran das Geheimnis unserer Annahme an, und zwar mit den Worten: „*In ihm seid ihr erfüllt*“ (Kol 2,10). Wie nämlich in ihm die Fülle der Gottheit ist, so sind wir in ihm erfüllt. Er sagt freilich nicht: „Ihr seid erfüllt“, sondern: „*In ihm seid ihr erfüllt*“. Denn alle, die durch die Hoffnung, die aus dem Glauben kommt, zum ewigen Leben wiedergeboren sind und wiedergeboren werden sollen, bleiben

15 Vgl. Anm. 110 von Kap. II.

16 Vgl. Anm. 12; auch *Trin.* III 7,12 (78), die Erschaffung aller „in ihm“ bezieht sich auf den Präexistenten, oder zumindest scheint der Menschgewordene keine Erwähnung zu finden; vgl. in diesem Sinne MEIJERING, *Hilary of Poitiers*, 110; MERSCH, *Le corps mystique*, I 425; CHARLIER, *L'Église*, 459. Das Gegenteil bei GIAMBERARDINI, *de praedestinatione*, 291; vgl. bereits Kap. 1.

17 Auf dieser Linie dann *Trin.* II 25,13-18 (61): „Non ille eguit homo effici per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis (cf. Joh 1,14), id est adsumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret. Humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est. Quod ille Deus in carne consistens, hoc nos uicissim in Deum ex carni renouati“; vgl. IX 4,25-28 (375). Man beachte die seltsame Interpretation des „Wohnens“ in uns. Hier wird auch differenziert zwischen der Annahme der konkreten Menschheit Jesu („carnis unius“) und dem Wohnen im ganzen Fleisch. Vgl. ATHANASIUS, *C. Arian.* 8 (PG 26,997A).

18 *Trin.* XI 16,1-2 (544): „Ipse autem uniuersitatis nostrae in se continens ex carnis adsumptione naturam, erat quod nos sumus neque amiserat esse quod manserat“. Auch wenn der Kontext die Annahme der ganzen Menschheit nicht hervorhebt, stützt die gängigste Bedeutung von *uniuersitas* diese Interpretation. Ziemlich eindeutige Parallelen zum Gebrauch von *natura*, die in diese Richtung weisen, in *Tr. Ps.* 51,16 (108,14.25); 51,17 (109,13-14). Erneut „in se“, wie es in der Textreihe so oft zu finden war.

jetzt im Leib Christi erfüllt, wobei sie selbst später nicht mehr [nur] in ihm, sondern in sich selbst erfüllt werden sollen, und zwar zu jener Zeit, von der der Apostel sagt: „*Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten [...]*“ (Phil 3,21). Nun also sind wir in ihm erfüllt, das heißt durch seine Annahme des Fleisches, dem die Fülle der Gottheit leibhaftig innewohnt. *Trin.* IX 8,8-19 (378-379).

Der Kontext handelt von der Inkarnation<sup>19</sup> ohne eigenen Verweis auf die Annahme der ganzen Menschheit. Der Ausdruck „*adsumptio nostra*“ wird hier aber in direktem Bezug auf das In-der-Fülle-in-ihm-Sein wiederholt. „In ihm“ wird, wie sich zeigt, besonders hervorgehoben und ist gleichbedeutend mit „in corpore“. Das sind bemerkenswerte Überschneidungen mit früheren Texten, auch wenn sich hier nicht alle Menschen im Leib Christi befinden, sondern nur jene, die an ihn glauben. Die aktive Rolle des Glaubens tritt hervor. Trotz allem kann „unsere“ Annahme hier nicht nur die Annahme der menschlichen Natur bedeuten, sondern die Annahme aller – als Grundlage unserer Eingestaltung in Christus durch den Glauben. Andernfalls erklärte sich schließlich die so enge Beziehung zwischen der Annahme der Menschheit und der Fülle in seinem Leib nicht. Auch hier stößt man auf die Vorstellung des Tausches. Sie wurde bereits an anderen Stellen betont, an denen es um die Vereinigung mit der ganzen Menschheit<sup>20</sup>, aber auch um die eschatologische Perspektive ging (auf die hier jetzt nicht näher eingegangen wird). Jedenfalls lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, dass hier die Annahme der ganzen Menschheit seitens des Sohnes bestätigt wird. Der letzte Abschnitt des zitierten Textes bezieht sich offenbar auf die menschliche Natur Jesu – selbstredend solidarisch mit der unsrigen. Aber fraglos wird die Stelle im Ganzen klarer, wenn unsere Fülle in ihm zugleich auf unserem „Angenommensein“ in ihm gründet. Die Vorstellung unserer Eingliederung in Christus findet sich auch an anderen Stellen. Sie setzen den Gedanken der Annahme aller durch ihn offenbar voraus:

Gerens quidem nos per formam serui, sed a peccatis et a uitiiis humani corporis liber: ut nos quidem in eo per generationem uirginis inessemus, sed nostra in eo per uirtutem profectae ex se originis uitia non inessent... *Trin.* X 25,4-7 (479-480).

Er trug uns zwar durch seine Knechtsgestalt, war jedoch frei von den Sünden und Fehlern des menschlichen Leibes, damit wir zwar durch das Gebären der Jungfrau in ihm, aber unsere Fehler kraft ihres in ihnen liegenden Ursprungs nicht in ihm seien [...]. *Trin.* X 25,4-7 (479-480).

Erneut tritt die soteriologische Funktion der Menschwerdung hervor. Hier geht es nicht nur um die Möglichkeit, uns in Christus einzugliedern, sondern um die Voraussetzung, auf der das beruht: Durch die Knechtsgestalt „führt“ uns Jesus. Wie erwähnt, weist das Verb *gero* auf die Inkarnation, die Annahme der Menschheit<sup>21</sup> hin. In seiner menschlichen Natur ist unsere gegenwärtig, und darum sind wir aufgrund seiner Zeugung in der Jungfrau (erneut seine sündenfreie menschliche Natur) in ihm. Das ist eine objektive Tatsache. Der Glaube findet im Kontext keine Erwähnung, wie sich bei der zuvor untersuchten Stelle gezeigt hat. Wir sind in ihm – aber nicht unsere Sünden. Aufgrund der Tatsache unserer Eingliederung in Christus ergibt sich als logische Folge dieses Gedankens, dass auch wir frei von Übel sind. Das Sein in Christus beruht somit auf der objektiven Tatsache der Annahme der Menschheit – in die wir alle auf irgendeine Weise einbezogen sind – und auf unserer gläubigen Antwort, durch die wir uns persönlich mit ihm identifizieren<sup>22</sup>.

19 In *Trin.* IX 7,2 (377): „*corporis nostri homo natus*“, ebd. 19-20 (377): „*nascitur itaque Deus adsumptioni nostrae*“. Der letzte Ausdruck wiederholt sich im kommentierten Text.

20 *Trin.* IX 9,1-3 (379): „*Demonstrato autem et naturae suae et adsumptionis nostrae sacramento, cum in eo plenitudine diuinitatis manente, nos in eo per id quod homo natus est repleamur*“.

21 Vgl. Anm. 113 des zweiten Kapitels.

22 Beide Elemente vereinen sich in *Trin.* IX 55,14-21 (434): „*...corporeae tamen adsumptionis statim mysterium pandens, per quam ei tamquam in uite modo palmitis inessemus, fructum nobis ut palmitibus, nisi ille uitis*

In *Trin.* VIII schneidet Hilarius das Thema der „natürlichen“ Vereinigung der Christen unter sich und mit Christus an – eine über die rein willensmäßige Übereinstimmung hinausgehende Vereinigung. Sie dient als Argument gegen die Position der Häretiker, derzufolge zwischen Vater und Sohn keine auf der Natur aufbauende Vereinigung besteht, sondern lediglich eine Eintracht im Geiste<sup>23</sup>. Eine der von Hilarius vorgebrachten Begründungen für diese „natürliche“ Einheit ist das Geheimnis der Eucharistie. Damit argumentiert er in den Kapiteln 13-17 des erwähnten Buchs. Einige Stellen aus diesen Kapiteln sollen hier untersucht werden, um zu zeigen, inwieweit die Annahme allen Fleisches aufgrund der Menschwerdung in ihnen bestätigt oder vorausgesetzt wird. Hilarius setzt in diesen Kapiteln zweierlei voraus: erstens, dass das Wort Fleisch geworden ist und zweitens, dass die eucharistische Speise wirklich der Leib des Herrn ist. Zwischen diesen beiden verschiedenen Aussagen sieht Hilarius einen bemerkenswerten Zusammenhang. Beide führen konsequenterweise zum „natürlichen“ Verbleib Christi in uns. Auf der Grundlage der Inkarnation fußt Christi Verbleib in uns offenbar unmittelbar in der Eucharistie.

Si enim *uerbum caro factum est* (Io 1,14), et uere nos uerbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandum est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus adsumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? ... Si uere igitur carnem corporis nostri Christus adsumpsit, et uere homo ille qui ex Maria natus fuit Christus est, nosque uere sub mysterio carnem corporis sui sumimus; et per hoc unum erimus... *Trin.* VIII 13,7-20 (325-326)<sup>24</sup>.

Wenn nämlich das Wort Fleisch geworden ist (Joh 1,14) und wir in Wahrheit das Wort als Fleisch in der Herrenspeise empfangen, wie sollte man da nicht annehmen dürfen, dass derjenige naturgemäß in uns bleibt, der bereits in seiner Menschwerdung die Natur unseres Fleisches untrennbar in sich aufgenommen hat und auch im Sakrament des Fleisches, an dem uns Anteil gegeben werden soll, die Natur seines Fleisches seiner ewigen Natur beigemischt hat? [...] Wenn Christus also wahrhaft das Fleisch unserer Leiblichkeit angenommen hat und jener Mensch, der aus Maria geboren wurde, wahrhaft Christus ist und wenn wir wahrhaft im Geheimnis [der Eucharistie] das Fleisch seines Leibes zu uns nehmen und dadurch eins sein werden, [...]. *Trin.* VIII 13,7-20 (325-326).

Jesus ist in uns und wir in ihm. Das ist möglich, weil wir seinen Leib essen. Auf die Inkarnation folgt die Eucharistie als konkrete Form, alle Menschen in ihm und miteinander zu vereinigen, wobei die Inkarnation diese Vereinigung untermauert. Es heißt aber auch, dass Christus das Fleisch dessen annimmt, der sein Fleisch isst:

---

esset effectus, utilem non daturis (vgl. Joh 15,1-6). Adque idcirco manere nos in se per fidem adsumpti corporis monet, ut quia *uerbum caro factum est* (Joh 1,14), naturae carnis suae tamquam uiti palmites inessemus...“. Wie sich zeigt, wird der Gedanke von der Annahme des ganzen Fleisches bezüglich des Gleichnisses vom Weinstock und den Reben in den Psalmentraktaten wiederholt. *Trin.* VI 43,2-3 (247): „...et concarnatus est propter nos et passus est et resurgens de mortuis adsumpsit nos...“; auch wenn die Annahme hier offenbar keine christologische Bedeutung im fachlichen Sinn hat.

23 Vgl. zur Häretikerthese *Trin.* VIII 5-6 (217-319) und die Antwort unseres Autors – beginnend bei den von den Häretikern vorgebrachten Stellen in VIII 7-12 (319-324).

24 Das bereits bekannte *admiscuit* (Anm. 110 von Kap. II) zeigt, wie Eucharistie auf Inkarnation aufbaut; mehr noch: Eucharistie wird anscheinend nach dem Inkarnationsschema verstanden. Beide Etappen oder Zeitpunkte der Verbindung Christi mit uns wiederholen sich ebd. 18-21 (325-326); auch *Trin.* VIII 14,17-18 (327): „Est ergo ipse in nobis per carnem et sumus in eo, dum secum hoc quod nos sumus in Deus est“. Die eucharistische Bedeutung des „per carnem“ scheint durch VIII 15,1-2 (327) gesichert. Ähnliche Formulierungen - aber ohne Verweis auf die Eucharistie - in *Tr. Ps.* 67,37 (312,3-9). Über die Eucharistie bei Hilarius kann man B. BOBRINSKOY anschauen, *L'Eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers*, in *Hilaire et son temps*, 235-241.

*Qui edet carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eum* (Io 6,57). Non enim quis in eo erit, nisi in quo ipse fuerit: eius tantum in se adsumptam habens carnem, qui suam sumpserit. *Trin.* VIII 16,2-5 (327-328).

„*Wer mein Fleisch essen und mein Blut trinken wird, der bleibt in mir und ich in ihm*“ (Joh 6,57). Keiner nämlich wird in ihm sein, es sei denn derjenige, in dem er selbst gewesen ist; das Fleisch nur desjenigen, der das seinige genossen hat, wird er als ein solches besitzen, das er in sich aufgenommen hat. *Trin.* VIII 16,2-5 (327-328).

Die „Annahme“ beschränkt sich hier offenbar auf die Teilnehmer der Eucharistie, auch wenn andere Texte für sich betrachtet weiter gefasst anmuten mögen<sup>25</sup>. Dessen ungeachtet ist der direkte oder indirekte Hinweis auf die Eucharistie in allen Texten festzustellen. Meines Erachtens kann in diesem Kontext nicht von allgemeinen Aussagen über die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus gesprochen werden. Vielmehr fügen sich diese Stellen in die Reihe der Texte ein, welche die Vereinigung durch Christus im Glauben hervorheben, auch wenn die Eingestaltung in den Leib Christi durch das eucharistische Geheimnis eigens akzentuiert wird. Selbstverständlich entwertet das die umfassenderen Aussagen nicht. Es handelt sich um zwei unterschiedliche, zusammenhängende Aspekte: Jesus hat das Fleisch aller angenommen. Diese Annahme kann ihre volle Wirksamkeit erst entfalten, wenn sich der Mensch im Glauben oder durch die Eucharistie in Jesus einfügt<sup>26</sup>.

Die Psalmentraktate gehen bei der Vorstellung der Annahme der ganzen Menschheit noch einen Schritt weiter – oft in Zusammenhang mit der Ekklesiologie, insbesondere mit der Kirche als Leib Christi. Mit dieser Bezeichnung werden verschiedene andere kombiniert<sup>27</sup>. Der eschatologische Akzent fällt auch hier stärker ins Gewicht als in früheren Werken. Viele der Texte verweisen fraglos auf die Kapitel über Auferstehung und Verherrlichung.

Einige Stellen bieten uns allgemeine Formulierungen, die den uns bekannten ähnlich sind. Hilarius kommt konkret auf das Gleichnis vom Weinstock und den Reben zurück. Es erschien im selben gedanklichen Zusammenhang bereits in *Trin.*

...(Io 15,1-2). si qui igitur per fidem corporati dei manere in natura adsumpti a deo corporis<sup>28</sup> merebuntur, hi emundantur in fructus aeternos ex se adferendos... at uero qui incredulus nati in corpore dei fuerit, uel si et credens maneat, fructibus tamen fidei suae careat, eradicabitur... natus enim ex uirgine dei filius, non tum primum dei filius cum filius hominis, sed in filio dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset dei filius naturam in se uniuersae carnis adsumpsit, per quam effectus uera uitae genus in se uniuersae propaginis tenet. si qua ergo

25 *Trin.* VIII 16,12-17 (328): „...quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus... Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum uiuimus, id est, naturam carnis suae adepti...“; 15,8-10 (327): „... nos contra in eo per corporalem eius natiuitatem, et ille rursum in nobis per sacramentorum inesse mysterium... nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente“. Vgl. über diese Stellen FIERRO, *Sobre la gloria*, 188-194; WILD, *Divinization*, 108-111; MERSCH, *Le corps mystique*, 430-438. *Tr. Ps.* 64,14 (245,18-21): „Et quis hic cibus est? ille scilicet, in quo ad dei consortium praeparatur per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis conlocandi“. Del cuerpo de Cristo eucarístico se pasa aquí a la comunión del cuerpo de Cristo en la consumación escatológica.

26 Auch über die Kirche als Leib Christi findet sich eine Angabe in *Trin.* VIII 32,8-10 (344): „diuisiones ergo charismatum ex uno Domino Iesu Christo, qui corpus est omnium, esse significans (vgl. 1 Kor 12,12)“; 33,14-15 (345): „Certe haec ecclesiae et ministeria sunt et operationes, in quibus corpus est Christi“. Es gibt keinen expliziten Bezug zur Annahme der Menschheit.

27 Vgl. die Systematisierung von FIGURA, *Kirchenverständnis*, 50-81; 115-148; auch ORAZZO, *La salvezza*, 78-114. Natürlich gibt es bei vielen der untersuchten Fallbeispielen keinen direkten Zusammenhang mit diesem Thema, obwohl man fast immer eine gewisse Verbindung feststellen kann.

28 Etwas weiter oben, *Tr. Ps.* 51,16 (108,5-7): „sanctum illud scilicet et uenerabile nati ex uirgine dei corpus et templum, in quo, qui crediderit, tamquam consors dominicae carnis habitabit“. Vgl. auch die Fortsetzung.

propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet, per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem reuellitur. *Tr. Ps.* 51,16 (108,11-109,4).

[...] (Joh 15,1-2). Wenn es also irgendwelche [sc. Menschen] durch den Glauben an Gott, der sich verleibt hat, verdienen werden, in der Natur des von Gott angenommenen Leibes zu bleiben, so werden diese geläutert, damit sie ewige Früchte aus sich hervorbringen. [...] Wer hingegen in Bezug auf den im Leib geborenen Gott ungläubig ist oder, falls er auch gläubig bleiben sollte, jedoch der Früchte seines Glaubens entbehrt, wird ausgerottet werden [...]. Denn der aus der Jungfrau geborene Sohn Gottes ist nicht dann erst Gottes Sohn, wenn er Menschensohn ist, sondern ist im Sohn Gottes auch Menschensohn; um auch Menschensohn zu sein, hat der Sohn Gottes die Natur des gesamten Fleisches in sich angenommen, wodurch er der wahre Weinstock geworden ist und die Art jeglicher Rebe in sich enthält. Ist also eine Rebe ungläubig oder unfruchtbar, so bietet sie selbst sich zur Ausrottung dar; obwohl sie ihrer Natur nach zwar bleibt, wird sie doch wegen ihres Unglaubens oder ihrer Nutzlosigkeit herausgerissen. *Tr. Ps.* 51,16 (108,11 – 109,4).

Das Wohnen im Leib Christi erinnert an die Terminologie der Stadt im Matthäuskommentar und das *in esse* in *Trin.* Die Psalmentraktate gehen bei dieser Vorstellung noch einen Schritt weiter, wie man noch sehen wird. Mehrmals erscheint das Wort *natura* im zitierten Text mit eher unklarem Sinngehalt; insbesondere am Anfang des Abschnitts: in der „Natur“ des im Glauben an die Menschwerdung angenommenen Leibes bleiben. Wahrscheinlich geht es einfach um das Bleiben im Leib, obwohl dann unterschieden wird: Jesus nimmt die Natur allen Fleisches an, und der Mensch bleibt naturgemäß immer in ihm – auch wenn er es verdient hätte, weggeworfen zu werden wie die Rebe, die keine Frucht bringt. Beide Ebenen kommen hier ganz klar zum Ausdruck: das Ziel und die Ebene der persönlichen Verbundenheit, auf der sich Hilarius bewegt. Jesus hat die ganze Menschheit angenommen, und darum bleibt sie naturgemäß immer in seinem Leib<sup>29</sup>. Das kann aber fruchtlos bleiben und ausschließlich zeigen, dass derjenige unwürdig ist, der nicht glaubt, oder, wer glaubt, aber keine Früchte des Glaubens hervorbringt. Diese zweite Unterscheidung ist ein *Novum* bei *Trin.* Bekannt ist dagegen der Zweck der Annahme des Fleisches und der Geburt des Gottessohnes als Menschensohn: „ut et filius hominis esset dei filius“. Jesu menschliche Natur und die unsrige werden fraglos in ihrer Einheit betrachtet – so entspricht es dem Tenor der ganzen Stelle. Zweck des „Tauschs“ ist hier unsere Gotteskindschaft: die Teilhabe an der Abstammung Jesu. Hilarius scheut sich im direkten Streit mit den Arianern stärker, diesen Gedanken in *Trin.* darzulegen<sup>30</sup>. Wahrscheinlich zeigt diese Stelle am deutlichsten, wie Hilarius über die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus denkt, und wie sich aus dieser objektiven Tatsache unser „In-ihm-Sein“ herleitet<sup>31</sup>. Kurz und bündig bedeutet diese lange Abhandlung: Jesus „uniuersitatis nostrae caro est factus“. *Tr. Ps.* 54,9 (153, 25). Wir, die wir ihm in der bereits bekannten Art und

29 Unmittelbar danach, *Tr. Ps.* 51,16 (109,5-6), steht wieder der Ausdruck: „manens per naturam et in tabernaculo et in uite, sed per infidelitatem dignus auelli“. Vgl. ORÍGENES, *In Rom.* I 3 (PG 14, 859C).

30 Vgl. *El Espíritu Santo*, 200-203; WILD, *Divinization*, 47-56.

31 Im Folgenden werden die wichtigsten Gedanken wiederholt, *Tr. Ps.* 51,17 (109,9-18): „Qui enim non manebit in Christo, regni Christi incola non erit; non erit autem, non quod sibi non patuerit incolatus – uniuersis enim patet, ut consortes sint corporis dei atque regni; quia uerbum caro factum est et inhabitauit in nobis, naturam scilicet in se totius humani generis adsumens –, sed unusquisque pro merito se et euellendum de tabernaculo et eradicandum de terra uiuentium praebet, non prohibitus nunquam inesse, quia per naturae adsumptionem incola sit receptus; sed eradicatur ob infidelitatis crimen, naturae consortio indignus existens“; interessant die Gleichsetzung von Leib und Reich Christi; es zeigt sich, dass das Reich tatsächlich mit Christus gleichgesetzt wird. Über den Zugang zu Christus durch die Annahme des Fleisches, *Tr. Ps.* 91,9 (353,1-14): „Per coniunctionem carnis adsumptae sumus in Christo... Patet ergo uniuersis per coniunctionem carnis aditus in Christo, si exuant ueterem hominem et cruci eius adfigant... et, ut in consortium Christi carnis introeant, carnis cum uitii et concupiscentiis adfigant (vgl. Gal 5,24)...qui... meminerint se non carnem suam habere, sed Christi“; vgl. *Myst.* I 26 (120); über das *consortium*, vgl. *Tr. Ps.* 121,8 (575,3).

Weise eingefügt sind, haben deswegen nicht unser Fleisch, sondern das seine<sup>32</sup>. Für Hilarius wandelt sich die Erwählung der Menschen in Christus vor der Erschaffung der Welt (vgl. Eph 1,4) in eine Erwählung „in seinen Leib“. Christus wurde von uns ergriffen. Er ist derselbe, in dem Paulus gefunden werden möchte (vgl. Phil 3,8). Interessant ist die Interpretation des „in Christus“ des Apostels:

Sion quae sit, apostolus docet, cum dicit: *accedamus ad Sion montem et ad sanctam ciuitatem Hierusalem* (Hbr 12,22); omnes enim currimus adprehendere, *in quo sumus adprehensi a Christo* (Phil 3,12), id est, inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a patre sumus electi, in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis, in quo et apostolus cum damno uniuersorum optat inueniri dicens: *et omnia arbitror stercora, ut Christum lucrifaciam et inueniar in illo* (Phil 3,8). Ergo, quia non nisi ex adsumptione carnis nostrae hi morbi essent nostri corporis auferendi, et ex adsumptione carnis salus nostra omnis in deo est... *Tr. Ps. 13,4 (81,22-82,5)*<sup>33</sup>.

Worum es sich bei Zion handelt, lehrt der Apostel, wenn er sagt: „*Lasset uns hintreten zum Berge Zion und zur heiligen Stadt Jerusalem*“ (Hebr 12,22); denn wir alle laufen, um das zu ergreifen, „*worin wir von Christus ergriffen worden sind*“ (Phil 3,12), das heißt, um in seinem Leib gefunden zu werden, den er selbst aus uns zuvor angenommen hat, in dem wir vor Grundlegung der Welt vom Vater erwählt worden sind, in dem wir aus Feinden Versöhnte und aus Verlorenen Losgekaufte geworden sind, in dem auch der Apostel unter Verlust aller Dinge gefunden zu werden wünscht, wenn er sagt: „*Und alles erachte ich für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm gefunden zu werden*“ (Phil 3,8). Weil also nur durch die Annahme unseres Fleisches diese Krankheiten unseres Leibes hinweggenommen werden sollten und aufgrund der Annahme des Fleisches unser Heil ganz in Gott liegt, [...]. *Tr. Ps. 13,4 (81,22 – 82,5)*.

Die Erwählung vor der Erschaffung der Welt hat sich im menschengewordenen Christus ereignet. In ihm befinden wir uns alle, und in ihm sind wir versöhnt. Die Fehler unserer menschlichen Natur sind nur durch Christi Annahme unseres Fleisches getilgt. Offenbar beruht die Rettung aller in Christus einmal mehr auf der Annahme der ganzen Menschheit durch den, in dem wir alle erwählt und versöhnt worden sind und in dessen Leib wir uns befinden<sup>34</sup>.

Der Gedanke vom Leib ist an diesen Stellen allgemein formuliert und verweist zugleich explizit auf die Kirche. Er wird in den Psalmentraktaten immer enger an die Kirche geknüpft. Anscheinend nimmt die Kirche absichtlich die Menschheit insgesamt auf, da Christi Vereinigung mit ihr und der ganzen Menschheit auf derselben Grundlage beruht: die Inkarnation, aufgrund derer sich Christus mit der Kirche gleichsetzen kann:

---

32 Vgl. den Schluss von Anm. 31 in Zusammenhang mit der *uniuersitas* (vgl. Anm. 8 und 18), *Tr. Ps. 59,4 (195,9-13)*: „*Et haec quidem non magis ad Israhel, quam ad uniuersitatem humani generis aptata sunt; quia ex uno in omnes sententia mortis et uitae labor exiit... nunc autem per unum in omnes donum uitae et iustificationis gratiae abundauit* (vgl. Röm 5,12.15-17)“; 64,4 (235,11-12); 65,4 (251,5).

33 Über Phil 3,12, vgl. *Tr. Ps. 2,47 (73,5-17)*; 91,9 (vgl. Anm. 31).

34 *Tr. Ps. 14,5 (87,6-88,6)*: „*Mons autem eius est illud, quod ex homine corpus adsumpsit, in quo nunc habitat* (vgl. Ps 14,1)... *ergo quia, qui Christi sunt, in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt, et ecclesia corpus est Christi, et fundamentum aedificationis nostrae Christus est, et ciuitas super montem aedificata... si ergo requiei nostrae spes omnis in Christi est corpore et cum in monte sit quiescendum, montem non aliud possumus intellegere quam corpus, quod suscepit e nobis, ante quod deus erat et in quo deus est et per quod transfigurauit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae* (vgl. Phil 3,21), *si tamen nos et uitia corporis nostri cruci eius confixerimus* (vgl. Gal 5,24), *ut in eius corpore resurgamus... cum et nos simus dei ciuitas*“; vgl. 14,17 (96,3-4); 51,3 (98,16-17).

...et nos in uitam nouam renouans et in nouum hominem transformans, constituens in corpore carnis suae. ipse est enim ecclesiae, per sacramentum corporis sui in se uniuersam eam continens. *Tr. Ps.* 125,6 (609,17-20)<sup>35</sup>.

[...], indem er uns zu neuem Leben erneuerte, zu einem neuen Menschen umgestaltete und uns in den Leib seines Fleisches versetzte. Er selbst ist ja die Kirche und enthält sie durch das Sakrament seines Leibes ganz in sich. *Tr. Ps.* 125,6 (609,17-20).

Die Identifikation geht so weit, dass die Kirche Bethlehem als ihre Wiege betrachtet:

Illic primum dei requies auditur, ubi primum unigenitus deus corpus humanae carnis habitauit... initium itaque ecclesiae in Bethlem auditur; esse enim coepit a Christo. *Tr. Ps.* 131,13 (672,9-13)<sup>36</sup>.

Dort wird erstmals von Gottes Ruhe gehört, wo der einziggeborene Gott erstmals in einem Leib von menschlichem Fleisch Wohnung genommen hat. [...] Daher wird vom Anfang der Kirche in Bethlehem gehört; denn zu existieren begonnen hat sie mit Christus. *Tr. Ps.* 131,13 (672,9-13).

Christus und die Kirche werden an diesen Stellen offenbar vollkommen gleichgesetzt. Darüber hinaus lohnt es sich, auf eine weitere Stelle einzugehen, die auf derselben Linie liegt. Aber an dieser Stelle erscheint Christus als Haupt des Leibes:

Ora uestimenti ea sunt, quae usque ad pedes defluunt, per quod ad omne corpus hic unguenti odor a capite in barbam et deinde ad uestimenti ora[m] descendit. in his autem mulieribus, quae ungentes dominum typum ecclesiae in euangelio praetulerunt, ita docemur, quod una caput (cf. Mt 26,7; Mk 14,3), alia pedes (vgl. Lc 7,38; Io 12,3) unxerit; per quod unaquaque earum significatur in parte corporis omne corpus unxisse. *Tr. Ps.* 132,5 (688,18-25)<sup>37</sup>.

Saum des Gewandes ist das, was bis zu den Füßen herabwallt, wodurch dieser Salbenduft auf den ganzen Leib – vom Haupt auf den Bart und sodann bis zum Saum des Gewandes – herabströmt. Hinsichtlich dieser Frauen aber, die, indem sie den Herrn salbten, im Evangelium ein Vorbild der Kirche vorgestellt haben, werden wir folgendermaßen belehrt, dass die eine das Haupt (vgl. Mt 26,7; Mk 14,3), die andere die Füße (vgl. Lk 7,38; Joh 12,3) gesalbt habe; dadurch wird angedeutet, dass eine jede von ihnen an einem Teil des Leibes den gesamten Leib gesalbt habe. *Tr. Ps.* 132,5 (688,18-25).

Die Salbung Aarons (vgl. Ps 132,2) ist für Hilarius ein Bild der Salbung Christi (vgl. weiter unten, Kap. 4). Das feine Salböl fließt vom Haupt herab in den Bart (das Symbol des erwachsenen Mannes)<sup>38</sup> und die Glieder herab bis zum Saum des Kleides. Die Salbung Christi ist daher die Salbung der Kirche wie sich bei den Frauen zeigt, die verschiedene Körperteile Christi salben. Unabhängig davon, ob sowohl das Haupt als auch die Füße gesalbt werden, ist es in jedem Fall die Salbung des ganzen Leibes. Daher wird mit der Salbung des Hauptes Christi sein Leib – die mit

35 Dasselbe in *Tr. Ps.* 124,5 (601,4-6): „cum enim in monte significari ecclesiam, id est dominum in corpore“; TERTULLIAN, *Paen.* X 6 (CCL 1,337): „ecclesia uero Christus“; GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Orig.* XX 12 (CCL 69,144), Christus ist der „corpus integrum totius ecclesiae“; ebd. IX 10 (72), das Fleisch Christi ist die Kirche; *De arca Noe*, 10 (150), erneut der „corpus integrum“.

36 Vgl. *Tr. Ps.* 127,8 (634,4-5); LEO DER GROSSE, *Trac.* 26,2 (CCL 138,126): „Generatio enim Christi origo est populi christiani et natalis capitis natalis est corporis“; GREGOR VON ELVIRA, *In Cant.* IV 10 (CCL 69,209): „inuenerunt...ecclesiam in Christi corpore natum“; vgl. auch IRENÄUS, *Adv. haer.* V 14,4; vgl. ORBE, *Teología* I 700.

37 Vgl. ORIGENES, *Com. ser. in Mt.* 77 (Orig. Werke 11,186).

38 Vgl. *Tr. Ps.* 132,5 (687,30-688,17).

ihm identifizierte Kirche – gesalbt. Andere Stellen zeigen die Bandbreite der Relation Christi zu seinem Leib<sup>39</sup>. Im Rahmen der Auferstehung und vor allem der Vollendung der Welt wird auf einige dieser Stellen noch zurückzukommen sein. Jetzt lassen wir es dabei bewenden, den Zusammenhang der Annahme allen Fleisches mit der Kirche als Leib Christi aufzuzeigen. Nur in dieser Aussage liegt eben der Schlüssel zur richtigen Auslegung der Aussagen zur Auferstehung und Vollendung der Welt.

Es ist müßig, noch einmal auf die Präfiguration Christi und der Kirche im Bericht von der Erschaffung Evas nach *Myst.* einzugehen<sup>40</sup>. Auch hier taucht das Motiv der Kirche als Leib Christi wieder auf:

Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelestis Adam resurgente ecclesiae<sup>41</sup>, suum os, suam carnem... Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgent, in quo iam uniuersa carnis consummata est resurrectio, ipso illo in carne nostra cum Dei, in qua ante saecula genitus a Patre est, uirtute nascente... omnes in Christo unum sunt, cum caro recognita ex carne sit et ecclesia Christi corpus sit, et mysterium, quod in Adam atque Eua est, in Christum et in ecclesiam praedicetur, perfectum iam sub Adam atqua Eua in exordio saeculi est, quicquid in consummationem temporum per Christum ecclesiae praeparatur. *Myst.* I 5 (84).

Es erkennt also der himmlische Adam nach dem Schlaf seines Leidens in der Kirche, da sie aufersteht, sein Gebein und sein Fleisch (vgl. Gen 2,21-23) wieder [...]. Diejenigen nämlich, die in Christus sind, werden in der Weise Christi auferstehen, in dem bereits die Auferstehung des gesamten Fleisches vollendet ist, da er selbst mit der Kraft Gottes, in der er vor den Zeiten vom Vater gezeugt worden ist, in unserem Fleisch geboren wurde. [...] alle sind eins in Christus (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11), da das Fleisch aus seinem Fleisch wiedererkannt wurde [vgl. Gen 2,23] und die Kirche der Leib Christi ist und das Geheimnis, das in Adam und Eva besteht und im Hinblick auf Christus und die Kirche verkündet wird; es ist bereits unter Adam und Eva zu Beginn der Weltzeit all das vollzogen worden, was zur Vollendung der Zeiten durch Christus für seine Kirche vorbereitet wird. *Myst.* I 5 (84).

Dass alle bereits in Christus auferweckt sind, lässt sich nicht erklären – es sei denn, wir wären alle auf irgendeine Weise in sein und „unser“ Fleisch eingeschlossen. Daher ist die soteriologische und eschatologische Dimension der Annahme der ganzen Menschheit unverzichtbar (andernfalls wäre Letztere bedeutungslos). Auf der anderen Seite ist diese Tatsache aber offenbar als Grundlage oder Ursprung dessen anzusehen, was sich in der Auferstehung ereignen wird. Wenn die Annahme unseres Fleisches seine Auferstehung als Auferstehung aller begründet, folgt daraus, dass die Verfasstheit der Kirche als Leib Christi auf das Ziel ausgelegt ist, die gesamte Menschheit zu umfassen. Nur so ergibt die auf Christus und die Kirche hin gedeutete Typologie Adams und Evas wirklich Sinn. Man beachte darüber hinaus, wie in Kapitel 1 dargelegt, wie all das mit der Präfiguration Christi durch Adam seit der Erschaffung der Welt zusammenhängt.

---

39 Vgl. neben den zitierten und folgenden Texten (unter anderem): *Tr. Ps.* 51,4 (99,8); 64,2 (234,5); 68,7 (318,20-21); 118, Nun 4 (476,12-13); 118, Ajin 5 (497,22-23); 128,9 (643,16); 138,34 (767,23-24); 768,11-12); und auch, schwammiger formuliert, 132,2 (685,12), bezüglich 132,3 (686,13-14); 140,13 (797,26); 126,8 (618,21-23); und bezüglich der Typologie des Sion und des himmlischen Jerusalem, vgl. auch *Tr. Ps.* 52,18 (131,23-25); 124,3 (599,14-15); 124,4 (599,16-17); 147,2 (855,1-7). Die Vereinigung aller Menschen miteinander in *Tr. Ps.* 118, Pe 11 (513,2-4); 121,5 (573,6-10); 140,13 (797,23-27).

40 Vgl. unlängst PELLAND, *Une exégèse*; FIGURA, *Kirchenverständnis*, 116-121; auch 79-80; ORAZZO, *La salvezza*, 78-84.

41 Entgegen der Lektüre Brissons in Sch, dessen Text wir weiterlesen (und auch der Lektüre Feders in CSEL 65,7); steht es so in den Manuskripten. Vgl. *Espíritu Santo*, 189-190 sowie die in Anm. 40 zitierten Autoren; M. G. BONNANO DEGANI, *A proposito di un passo di s. Ilario*; auch L. LONGOBARDO, *Ilario di Poitiers. Trattato dei Misteri*, 52-53. Trotz allem verteidigt DURST Brissons Vermutung, *Eschatologie*, 126, Anm. 640. Wir kommen in Kap. VII auf den Text zurück.

Das ist nicht die einzige Stelle im Mysterientraktat, in der diese Überlegungen erscheinen. Auch Abel ist eine Präfiguration Christi und der (verfolgten) Christen, während Kain die Juden abbildet, die Gerechte verfolgt haben. Daher

in corpore... Christi, in quo et apostoli et ecclesia est, omnium sanguinem uniuersa eorum caro et posteritas suscepit, proclamantibus ipsis: *Sanguis eius super nos et super filios nostros* (Mt 27,25). *Myst.* I 7(90)<sup>42</sup>.

Das im Leib [...] Christi, in dem die Apostel sind und auch die Kirche ist, [vergossene] Blut aller haben ihr [sc. der Juden] gesamtes Fleisch und ihre Nachkommenschaft auf sich genommen, rufen sie doch selbst aus: „*Sein Blut komme über uns und über unsere Söhne*“ (Mt 27,25). *Myst.* I 7 (90).

Wie die Apostel und die Kirche im Leib Christi sind, so nehmen jene, die das Blut Jesu (und seiner Nachkommenschaft, wie sie selbst sagen) vergießen, das Blut aller Gerechten im Leib Christi auf sich, in dem die Kirche ist. Erneut kann die ekklesiologische Aussage auf der Annahme der ganzen Menschheit beruhen (man beachte das so oft erwähnte „in corpore“)<sup>43</sup>. So gesehen, stellen diese Abschnitte nichts radikal Neues dar. Sie bestätigen die Bedeutung der so gut wie gar nicht präzisierten Annahme der ganzen Menschheit durch das Wort für Hilarius als Grundlage seiner Soteriologie<sup>44</sup>.

Diese Annahme der ganzen Menschheit durch das Wort bei der Inkarnation hat Hilarius vom Anfang bis zum Ende seines literarischen Schaffens vor Augen gestanden. Das bedeutet nicht, dass er in Unkenntnis über die Annahme der individuellen menschlichen Natur gewesen wäre. Selbst wenn man die Stellen ausklammert, bei denen nur von der Annahme der individuellen menschlichen Natur die Rede ist – sie überwiegen fraglos die auf die Annahme des ganzen Fleisches bezogenen – entdeckt man bei einigen einen Unterschied zwischen beiden Formen der Annahme: Die Annahme der individuellen menschlichen Natur wird viel unklarer beschrieben, ohne dass dies auf Realitätsverlust hinwiese. Man darf auch nicht vergessen, dass die objektive Tatsache der Vereinigung Christi mit uns ihre erlösende Wirkung nicht entfaltet, wenn wir nicht in persönlicher Gemeinschaft mit ihm im Glauben stehen. Die soteriologische und eschatologische Bedeutung dieser Eingestaltung aller in Christus liegt stets auf der Hand. Dieser Standpunkt wird aber (unter Beachtung, dass zugleich mehrere Stellen direkt oder indirekt die Annahme aller behandeln) auffallend stärker in den letzten Werken vertreten, wobei der Zusammenhang mit der Kirche als Leib Christi deutlicher sichtbar wird. So erscheint die Kirche als diejenige, die gezielt mit offenen Armen die ganze Menschheit aufnimmt: alle, die sich nicht vom Weinstock trennen, in den sie von Natur aus eingepfropft sind. Wahrscheinlich kann nur der Gedanke der Annahme der ganzen Menschheit eine so realistische Vorstellung von der Kirche als Leib Christi vermitteln. Andernfalls stützte sich die Kirche auf ein viel schwächeres Fundament. In den folgenden Kapiteln soll gezeigt werden, wie dieses Prinzip in der soteriologischen Bedeutung gründet, die verschiedene Mysterien im Leben des Herrn für Hilarius haben.

---

42 IRENÄUS, *Adv. haer.* IV 34,4 (Sch 100, 860): „Haec autem in Abel quidem praeditabantur, in prophetis vero praeconabantur, in Domino autem perficiebantur, et in nobis autem idipsum, consequente corpore suum caput“.

43 So sieht es auch Brisson in der Anmerkung zu dieser Stelle (Sch 19bis, 90-91).

44 Vgl. zum Abschluss der Untersuchung der Typologie Adams und Evas auch *Tr. Ps.* 52,16 (130,5-17); 127,8 (634,4-5); 131,24 (681,15-16); 138,29 (764,28-765,4); auch *In Mt.* 19,2,9-10 (88); 21,9,7-10 (134); 22,3,15-16 (146); 26,2,9-13 (194).

## Kapitel IV

# Die Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu

### 1. Die Taufe und Salbung Jesu

Dem Neuen Testament und der Tradition der Kirche zufolge ist die Taufe des Herrn ein Ereignis von höchster Bedeutung. Mit ihr verbunden ist die Salbung Jesu mit dem Geist<sup>1</sup>. Hilarius behandelt das Thema an verschiedenen Stellen seines Werks. Darunter ist der Kommentar zum Matthäusevangelium von der Taufe des Herrn fraglos der wichtigste (vgl. Mt 3,13-17). Beginnen wir mit einer Analyse dieser Stelle.

Hilarius geht davon aus, dass der Sohn Gottes menschliche Natur angenommen hat, und dass sich eben dadurch die Erlösung aller Menschen vollzieht: „in famulatum Spiritus corpus adsumptum omne in se sacramentum nostrae salutis expleuit“. *In Mt. 2,5,2-5* (108)<sup>2</sup>.

Mit dieser Überlegung gibt Hilarius uns eine Richtschnur für die Interpretation der Stelle an die Hand. In Christus werden die Menschen erlöst – alles, was in ihm geschieht, hat diese Bedeutung. Eben deswegen hat er in allem die menschliche Natur angenommen, deren Handeln jedoch stets von der Macht der Gottheit bestimmt wurde. In Christi menschlicher Natur, in allem uns gleich, hat das Geheimnis unserer Erlösung stattgefunden. Diese Linie zieht unser Autor weiter aus, indem er uns daran erinnert, dass Jesus es persönlich nicht nötig hatte, im Bad der Taufe gereinigt zu werden, weil er nicht gesündigt hatte. Er stellt sich Johannes aber als Mensch vor, der von einer Frau geboren wurde und unsere geschaffene Natur angenommen hat. Durch Jesu Taufe sollte unsere Taufe ihre heiligende Kraft entfalten: „Per illum in aquis ablutionis nostrae erat sanctificanda purgatio“. *In Mt. 2,5,11-12* (108-110)<sup>3</sup>. Die genaue Bedeutung dieser Heiligung wird aber zu diesem Zeitpunkt nicht präzisiert. Handelt es sich um eine allgemeine Aussage oder um einen konkreten Hinweis auf die Heiligung des Wassers<sup>4</sup>? Wie gesagt, muss Jesus als Mensch getauft werden, da er

---

1 Vgl. ORBE, *La unción del Verbo*; D.A. BERTRAND, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse des deux premiers siècles*, Tübingen 1973. Dieser Teil ist leicht abgewandelt bereits als Artikel erschienen, *El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers*.

2 Über diesen Bericht von der Taufe des Herrn im Ganzen vgl. DOIGNON, *La scène évangélique du Baptême commentée par Lactance* („*Divinae Institutiones*“ 4,15) et Hilaire de Poitiers („*In Matthaëum*“ 2,5-6), in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 67-73, interessant vor allem wegen der Quellenanalyse.

3 Der vorstehende Text, *In Mt. 2,5,5-11* (108): „Ad Ioannem igitur uenit ex muliere natus (vgl. Gal 4,4), constitutus sub lege et per Verbum caro factum (vgl. Joh 1,14). Ipse quidem lauacri egens non erat, quia de eo dictum est: *Peccatum non fecit* (1 Petr 2,22); et ubi peccatum non est, remissio quoque eius est otiosa. Sed adsumptum ab eo creationis nostrae fuerat et corpus et nomen, atque ita non ille necessitatem habuit abluendi, sed per illum...“. Man beachte wieder die Annahme des „Leibes“. Über die „Nicht-Bedürftigkeit“, vgl. A. ORBE, *La unción del Verbo*, 46-53; auch 39-45, über den hl. Justinus und den Haupttext von *Dial.* 88; LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 79-83; vgl. die folgende Anmerkung.

4 Die letzte Möglichkeit ist nicht auszuschließen, sondern vielmehr als wahrscheinlich anzusehen, obwohl darüber keine absolute Klarheit besteht, wenn man *Tr. Ps. 65,11* (255,17-19) bedenkt: „Per eum uia nobis caelestis regni et in nouae generationis lauacro possessio aeternorum corporum inchoatur aquis ipsis baptismo domini consecratis“. Die Begründung steht in einer umfassenden Traditionsgeschichte, vgl. ORBE, *La unción del Verbo*, 51 (besonders Anm. 20); LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 82-83; ferner TERTULLIAN, *Bapt.* IV 4 (CCL 1,280); HIPPOLYT, *Ben.* XVIII (PO 27,82); FAUSTINUS, *De Trin.* 39-40 (CCL 69,340-341); CHROMATIUS VON AQUILEIA, *Tractatus*, XIII 1,3-5 (CCL 9A,244s): „Non ergo sui causa baptizari dominus uoluit, sed causa nostri, ut impleret omnem iustitiam... Quia ergo nouum baptismum daturus erat ad generis humani salutem et remissionem peccati, prior ipse baptizari dignatus est, non ut peccata deponeret, qui peccatus solus non fecerat, sed ut aquas baptismi sanctificaret ad diluenda peccata

Geschöpflichkeit angenommen hat – was aber nicht impliziert, dass er der Taufe im Hinblick auf die Sünde persönlich bedarf. Noch weniger Sinn ergibt natürlich die Taufe als Gott:

Denique et a Ioanne baptizari prohibetur ut Deus et ita in se fieri oportere ut homo edocet. Erat enim per eum omnis implenda iustitia (cf. Mt 3,14f) per quem solum lex poterat impleri. Atque ita et prophetae testimonio lauacro non eget et exempli sui auctoritate humanae salutis sacramenta consummat hominem et adsumptione sanctificans et lauacro. *In Mt. 2,5,13-19* (110).

Auch wird er schließlich von Johannes davon abgehalten, sich taufen zu lassen, da er ja Gott ist; dass aber solches an ihm geschehen müsse, darauf weist er in seiner Eigenschaft als Mensch hin. Denn alle Gerechtigkeit musste durch den erfüllt werden (vgl. Mt 3,14 f.), durch den allein das Gesetz erfüllt werden konnte. Und so bedarf er nach dem Zeugnis des Propheten des Taufbades nicht, und doch vollendet er durch sein gewichtiges Beispiel die Sakramente des menschlichen Heiles, indem er den Menschen sowohl durch dessen Annahme als auch durch die Taufe heiligt. *In Mt. 2,5,13-19* (110).

Das Jesuswort selbst bestätigt die Notwendigkeit, als Mensch getauft zu werden. Hilarius setzt die Notwendigkeit, der Gerechtigkeit vollständig Genüge zu tun, in Relation zur Erfüllung des ganzen Gesetzes durch den Einzigen, der das vollbringen kann. Die Bedeutung dieses Absatzes wird nicht erläutert<sup>5</sup>. Es finden sich hier auch keine Hinweise darauf, dass die Taufe des menschengewordenen Sohnes für die Erfüllung seiner Sendung notwendig ist (wie man später sehen wird). Vielmehr wird die Linie ausgezogen und die Bedeutung des Taufaktes als solchem für uns hervorgehoben. Am Ende des Absatzes erscheint wieder der Gedanke der Heiligung, der bereits dargelegt wurde. Aus seiner Taufe bezieht unsere Taufe ihre Bedeutung. Mit der Autorität seines Beispiels<sup>6</sup> vollzieht er die Geheimnisse menschlicher Erlösung. Dient die Taufe Jesu lediglich dem Zweck, uns ein Beispiel für unsere Taufe zu geben<sup>7</sup>? Erschöpft sich seine *auctoritas* darin? Das scheint nicht der Fall zu sein. Jesus vollendet nämlich die Heilsgeheimnisse, indem er den Menschen sowohl durch die Annahme der menschlichen Natur als auch durch die Taufe heiligt. Man beachte, wie sich diese Begriffe und jene vom Beginn des fünften Abschnitts ähneln, welche bereits zu Beginn dieses Kapitels zitiert wurden: Die menschliche Natur (der Leib), die im Dienst des Geistes angenommen wurde, hat in sich das ganze Mysterium unserer Erlösung erfüllt. Die Taufe ist anscheinend ein Bestandteil dieses Heilsgeheimnisses. Durch die Annahme des „Menschen“ (der menschlichen Natur) und die Taufe erlöst Jesus den Menschen „an sich“, indem er ihn heiligt. Den Zweck der

---

credentium. Nunquam enim aquae baptismi purgare peccatum potuissent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent. Ille ergo baptizatus est, ut nos lauaremur a peccatis. Ille tinctus est in aqua, ut nos a delictorum sordibus purgaremur. Ille lauacrum regenerationis accepit, ut nos ex aqua et Spiritu sancto renasceremur...“; GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Orig. XV* 5.8 (CCL 69,134.135); HIERONYMUS, *In Mt. I* (CCL 77,19).

- 5 Auch wenn *Tr. Ps.* 138,6 (749,4-21) das vielleicht klären kann - die Stelle wird unten in Anmerkung 34 zitiert. Jesus tut der Gerechtigkeit vollständig Genüge, indem er sich allen Konsequenzen der Inkarnation unterwirft und es deswegen akzeptiert, zu den Sündern gezählt zu werden, obwohl er ohne Sünde ist, das heißt: obwohl er den Willen des Vaters ganz und gar erfüllt hat. Daher kann er als der Sohn anerkannt werden, an dem Gott Wohlgefallen hat.
- 6 Die „auctoritas exempli“ erscheint erneut in *In Mt.* 17,1,13-14 (60) in Zusammenhang mit der Verklärung. Dort geht es darum, die Hoffnung auf die künftige Auferstehung zu begründen: Wenn Jesus bereits in Herrlichkeit erscheint, bedeutet das, dass auch wir dorthin gelangen. Ein neues Beispiel für das Prinzip der engen Solidarität zwischen Jesu menschlicher Natur und der unsrigen.
- 7 Die Erfüllung der Gerechtigkeit ist mit diesem Beispiel in Verbindung gebracht worden; so CHROMATIUS, *Tract. XII* 2,2 (CCL 9A,245): „Impleuit ergo Dominus etiam in baptismo omnem iustitiam, qui ad hoc baptizari uoluit, ut baptizeremur; ad hoc lauacrum regenerationis accipere, ut renasceremur in uita“. Dessen ungeachtet darf man nicht vergessen, was in Anm. 4 über die Heiligung des Wassers gesagt wird.

Heiligung der Menschheit Christi im Zusammenhang mit der Taufe sieht man in den späteren Werken von Hilarius. Diese uns fraglos betreffende Heiligung muss auch eine Bedeutung für die menschliche Natur Christi haben. Sie heiligt uns in dem Maß, in dem sie selbst geheiligt, geisterfüllt und aus der Gottessohnschaft geboren ist. Darauf gehen wir im Folgenden ein.

Die Stelle, mit der wir uns jetzt befassen, erschließt sich meines Erachtens, wenn man hierin die wenn auch nicht direkt behauptete, so immerhin vorausgesetzte Annahme der ganzen Menschheit<sup>8</sup> durch den Sohn sieht. Trifft das zu, so ereignet sich in der Taufe Jesu, derer er nicht bedarf, gewissermaßen unsere Taufe. Sie bezieht ihre Bedeutung aus seiner Taufe. Die „Autorität seines Beispiels“ erhält so ihre ganze Sinnhaftigkeit: Es handelt sich nicht um irgendein Beispiel, sondern um das Paradigma und die exemplarische Ursache dessen, was in uns stattfinden soll. Jesus hat es nicht nötig, gereinigt zu werden, aber weil er sich der Taufe unterzogen hat, reinigt dieses Bad der Taufe uns. Unsere Reinigung ist durch seine Taufe<sup>9</sup> geheiligt. Unter diesem Gesichtspunkt heiligt er uns mit der Annahme der menschlichen Natur und der Taufe. Darf man bei der *adsumptio*, von der am Ende des hier zu kommentierenden Textes die Rede ist, die konkrete Menschheit Jesu nicht vergessen, so darf man beim in der Folge erwähnten *lauacrum* den Hinweis auf uns nicht übersehen. Die „Reinigung“ in ihm ist unsere Reinigung: Was in Jesus geschieht, gilt uns. Diese zum Verständnis der hilarianischen Soteriologie hochbedeutsame Denkweise kann an weiteren Beispielen festgemacht werden<sup>10</sup>.

Der Kommentar der Szene aus dem Evangelium endet hier aber noch nicht. Jesu Taufe ist nicht nur *lauacrum*, sondern auch Salbung mit dem Heiligen Geist, Offenbarung der Gottessohnschaft, etc.:

Ordo etiam in eo arcani caelestis exprimitur. Nam baptizato eo, reseratis caelorum aditibus, Spiritus sanctus emittitur uisibilis et specie columbae uisibilis agnoscitur et istius modi paternae pietatis unctione perfunditur. Vox deinde de caelis ita loquitur: *Filius meus es tu ego hodie genui te* (Lc 3,22 [Ps 2,7])<sup>11</sup>. Filius Dei auditu conspectuque monstratur plebique infidae et prophetis inoboedienti testimonium de Domino suo mittitur et contemplationis et uocis, ac simul ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus post aquae lauacrum et de caelestibus portis sanctum in nos Spiritum inuolare et caelestis nos gloriae unctione perfundi et paternae uocis adoptione Dei filios fieri, cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus ueritas praefigurauerit. *In Mt. 2,6* (110)<sup>12</sup>.

8 Vgl. etwas weiter unten dieselbe Voraussetzung, *In Mt. 3,2,13-17* (114). Vgl. G. PELLAND, *Le thème biblique du Règne*, 641-642. M. FIGURA, *Das Kirchenverständnis*, 62-63, denkt, dass die Bedeutung bei dieser Stelle zwischen der Annahme der konkreten menschlichen Natur und der Annahme der ganzen Menschheit schwankt. Ich glaube, wie bereits festgestellt, dass es keinen Grund gibt, den „homo totus“ im Sinne des „omnis homo“ zu verstehen. Vielleicht kann man vielmehr von der Voraussetzung dieser Annahme der ganzen Menschheit sprechen statt von Schwankung. Bekanntlich wird die Voraussetzung der Annahme der ganzen Menschheit im Matthäuskommentar deutlich genug.

9 Selbst wenn sich diese Heiligung auf jene des Wassers bezieht. Das wird an dieser Stelle überhaupt nicht deutlich, wenngleich es nicht auszuschließen ist. Ich glaube nicht, dass sich die Bedeutung der Rettung des Menschen „adsumptione et lauacro“ und die Verwirklichung des Heilsgeheimnisses „in ihm“ damit ausreichend begründen lässt.

10 Auf die Verklärung wurde schon Bezug genommen. Dasselbe lässt sich von der Versuchung des Herrn sagen, vgl. *In Mt. 3,1-5*, besonders 2 (112-114); vgl. weiter unten in diesem Kapitel.

11 Dasselbe Zitat aus Lk 3,22 (vgl. Ps 2,7) in Anspielung auf den Taufbericht in *Trin. VIII 25,9* (336); *XI 18,23-24* (548); *Tr. Ps. 2,29* (59,11); demgegenüber wird Jes 42,1 zitiert in *Trin. II 8,10-11* (45); *VI 23,4-5* (222); *27,16-17* (228); *Tr. Ps. 138,6* (749,17-18). Vgl. für das Zitat aus Ps 2,7 auch JUSTINUS *Dial. Triph.* 88,8 (Otto II 324); CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paed. I 25* (Sch 70,157); LAKTANZ, *Div. Inst. IV 15* (CSEL 19,329), etc.

12 Vgl. ATHANASIUS, *Contra Ar. I 47* (PG 26, 108C-109C); NOVATIAN, *Trin. XIX* (CCL 4, 69-70); GREGOR VON ELVIRA, *Trac. XX 10-12* (CCL 69,143-144); *XV 6* (113-114): „...quantum possit nunc ueritas baptismatis in Christo, cuius potuit tunc figura“; man beachte die Umkehrung der Begriffe bezüglich des heiligen Hilarius; vgl. den Kontext, in dem von der Heiligung des Wassers die Rede ist.

Auch drückt sich in ihm die Ordnung des himmlischen Geheimnisses aus. Denn nach seiner Taufe öffnen sich die Tore des Himmels; der Heilige Geist wird ausgesandt und in der Gestalt einer sichtbaren Taube erkannt; und er [sc. Christus] wird mit einer derartigen Salbung väterlicher Liebe übergossen. Alsdann spricht eine Stimme vom Himmel folgendermaßen: „*Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt*“ (Lk 3,22 [Ps 2,7]). Der Sohn Gottes wird durch eine Audition und Vision angezeigt, und dem ungläubigen und den Propheten ungehorsamen Volk wird, seinen Herrn betreffend, ein Zeugnis sowohl der Anschauung als auch der Stimme gesandt, und zwar, damit wir aus dem, was an Christus in Erfüllung ging, zugleich erkennen könnten, dass nach der Wassertaufe der Heilige Geist von den Himmelsportalen auch auf uns herabkommt, dass auch wir von einer Salbung himmlischer Glorie überströmt werden und durch die von der väterlichen Stimme bezeugten Annahme an Kindes statt zu Kindern Gottes werden, da die Wahrheit das Urbild des so für uns angeordneten Sakramentes in den Wirkungen der Natur selbst sinnbildlich vorausgebildet hat. *In Mt. 2,6* (110).

Die Herabkunft des Geistes in Gestalt einer Taube ist der erste interessante Aspekt. Schon im Neuen Testament ist damit die Salbung Jesu verbunden (vgl. Lk 4,18, Apg 4,27; 10,38). Sie steht hier wiederum mit der Liebe des Vaters in Zusammenhang. Die Gottessohnschaft Jesu offenbart sich beim Anblick des auf ihn herabkommenden Geistes und mit der Stimme des Vaters. Sie legt Zeugnis ab vor dem treulosen Volk, das den Propheten nicht gehorcht. Hilarius geht nicht – wie in späteren Werken – auf die Salbung Christi ein<sup>13</sup>. Ihn interessiert eher die Tatsache des Beweises der Gottheit und insbesondere das, was bei unserer Taufe in uns geschieht. Bekannt ist es als das, was in Christus „vollzogen wird“<sup>14</sup>, das heißt, als die Erlösung in ihm: Auch auf uns kommt der Geist herab. Wir werden mit der Herrlichkeit des Himmels<sup>15</sup> gesalbt und sind Kinder Gottes aufgrund der Annahme an Sohnes statt durch den Vater. Was in Christus vollzogen worden ist und diese Auswirkungen auf uns hat, ist die *ueritas*, ein Vorausbild der *imago*: Das ist unsere Taufe. Hier finden sich in umgekehrter Reihenfolge zwei Begriffe, die an anderen Stellen als Einheit erscheinen<sup>16</sup>. Die Wirklichkeit dessen, was an Christus geschieht, ist das Vorausbild unserer Taufe. Letztere ist daher ein Bild seiner Taufe – nicht umgekehrt. Alles deutet auf denselben Gedankengang hin, der sich in den vorstehenden Zeilen findet. In Christus hat sich die Wahrheit vollendet. Mit seiner Taufe wird Erlösung Wirklichkeit. Durch unsere Taufe – Bild der Taufe Jesu – erhalten wir persönlich Anteil an dem, was in ihm beispielhaft geschehen ist. Was – streng

13 Und folglich im Problem der „Identität“ des Geistes, der auf Jesus herabkommt. In späteren Werken geht es vielmehr um die Gottheit des Vaters oder des Sohnes; vgl. *El Espíritu Santo*, 116-124. Nicht auszuschließen ist, dass bereits hier etwas Ähnliches gesehen wird; vgl. in dem Kontext *In Mt. 2,5,2-5* (108); *3,1,6-7* (112).

14 Vgl. die Ähnlichkeit mit den soeben betrachteten Texten *2,5,4-5* (108): „*omne in se sacramentum nostrae salutis expleuit*“, und ebd. *17-18* (110): „*humanae salutis sacramenta consummat*“.

15 Eigenartige Annäherung der Begriffe Herrlichkeit und Geist; auch in *In Mt. 12,23,13-16* (292): „*...quae in eo (Christo) multiformis illa dei sapientia septiformi gloria* (vgl. *Jes 11,2*) *collocauit*“. *Tr. Ps. 56,6* (172,16-21): „*Ex uoto ergo propheta praenuntiat exaltari super caelos deum. et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus sui gloria, subiecit: et super omnem terram gloria tua: cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super caelos domini protestaretur*“. Vgl. für eine Annäherung der Begriffe bei dem hl. Justinus J.P. MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, 196-201; ferner GREGOR VON NYSSA, *Hom. in Cant. XV* (PG 44,1117AB).

16 Tatsächlich geht das Bild normalerweise der Wahrheit voraus; *In Mt. 12,1,9* (268); vgl. *7,5,11* (184); *21,7,3* (130); *7,1,7-8* (180); ganz konkret enthält das Gesetz das Bild der Wahrheit, die Christus ist, *23,6,9* (158); *24,1,4* (184); *17,13,11-12* (74); vgl. *10,4,8* (220); *17,3,10-12* (64); *Trin. V 17,16-17* (167); *Tr. Ps. 131,26* (682,14-15); *ueritas* ist aber auch das, was an Jesus geschieht und der *similitudo* oder *species* in der Zukunft entgegengesetzt ist: *In Mt. 7,5,4-5* (184); *8,6,1* (200); *8,8,3-4* (202). Interessant der Vergleich mit Tertullian, für den Christi Taufe eine *figura* ist, die unserer Taufe vorausgeht, *Bapt. 6,1* (CCL 1,282); vgl. DOIGNON, *La scène évangélique*, 68-69; *Hilaire de Poitiers*, 280.

genommen – allein ihm zukommt, wird uns gewährt. Deswegen entspricht das, was in ihm geschieht, genau dem, was in uns Wirklichkeit wird: die Herabkunft des Heiligen Geistes, die Salbung mit der Herrlichkeit des Himmels (bei Jesus das Wohlgefallen des Vaters), die Gotteskindschaft. Was in Jesus, der sich mit allen Menschen vereint hat, geschieht, birgt auch für alle Heilsrelevanz. Andere Stellen im Matthäuskommentar verweisen eher beiläufig auf die Gegenwart des Geistes in Jesus, ohne aber Taufe und Salbung ausdrücklich zu behandeln<sup>17</sup>.

Die Tauftheologie findet sich in *Trin.* eher sporadisch, wobei dessen ungeachtet Themen aufgegriffen werden, die im Matthäuskommentar nicht vorkommen. In diesem Werk kommt der Stimme des Vaters als Zeugnis für die Gottheit Jesu größere Bedeutung zu, was Hilarius als Argument gegen die Arianer vorbringen wird<sup>18</sup>. Doch neben diesem Grund führt er darüber hinaus die Salbung Christi als Begründung an, was im Matthäuskommentar allenfalls angedeutet wird. Erstmals erwähnt wird das Thema in Buch VIII bei der Darstellung des Heiligen Geistes als Geist des Vaters und des Sohnes. Bei der Taufe wird Jesus mit der Kraft der göttlichen Natur für seine Sendung, das Evangelium zu verkünden, gesalbt. Der Vater erkennt ihn als wahren Sohn auch in seiner Menschwerdung an, sodass seine Taufe eine Geburt zur Gotteskindschaft als Mensch ist.

In Spiritu autem Dei Patrem Deum significari ita existimo intelligi oportere, quod Spiritum Domini super se esse Dominus Iesus Christus professus sit, propter quod eum unguat et mittat ad euangelizandum (vgl. Lc 4,18). Paternae enim naturae uirtus in eo manifestatur, naturae suae communionem in Filio etiam in carne nato per sacramentum spiritualis huius unctionis ostendens, cum post consummati baptismi natiuitatem tum haec quoque proprietatis significatio audita est, uoce testante de caelo: *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Lc 3,22 [Ps 2,7]). Non enim uel ipse super se esse, uel sibi de caelis adesse, uel ipsum se cognominasse sibi filium intellegendus est. Sed omnis haec fidei nostrae fuit demonstratio, ut sub perfectae et uerae natiuitatis sacramento unitatem naturae manentis in Filio, qui etiam homo esse coeperat, nosceremus. *Trin.* VIII 25,1-14 (336)<sup>19</sup>.

Meines Erachtens muss es so verstanden werden, dass mit dem Geist Gottes aber Gott Vater bezeichnet wird, weil der Herr Jesus Christus bekannt hat, der Geist des Herrn sei über ihm, weswegen er ihn salbe und zur Verkündigung der Frohen Botschaft aussende (vgl. Lk 4,18). Die Kraft der Natur des Vaters wird nämlich in ihm offenbar, zeigt er doch die Gemeinschaft seiner Natur [mit der Natur des Sohnes] im Sohn auch nach dessen Geburt im Fleisch durch das Sakrament dieser geistlichen Salbung, wenn man nach der Geburt [Textverderbnis?] der vollzogenen Taufe damals auch diese Bezeichnung seines eigentlichen Wesens vernahm, als eine Stimme vom Himmel bezeugte (vgl. Lk 3,22): „*Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt*“ (Lk 3,22 [Ps 2,7]). Man darf es nämlich nicht so verstehen, als sei er selbst über sich oder als sei er vom Himmel her bei sich anwesend oder als habe er selbst sich den Beinamen „Sohn“ gegeben; sondern dieser ganze Aufweis unseres Glaubens zielte darauf, dass wir unter dem Geheimnis der vollkommenen und wahren Geburt die Einheit der Natur erkennen, die im Sohn bleibt, der begonnen hatte, auch Mensch zu sein. *Trin.* VIII 25,1-14 (336).

17 Vgl. *In Mt.* 12,10,3-7 (276); 12,23,13-16 (292); vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 124-125.

18 Vgl. *Trin.* VI 23 (222-223); 27,14-40 (228-229); II 8,10-11 (45), wo Hilarius Mt 3,17 und 17,5 gleichzeitig anführen möchte. Es wurde schon auf beide Modi verwiesen (Anm.11), in denen Hilarius die Stimme des Taufberichts zitiert. Interessanterweise zitiert er Jes 42,1 an den Stellen in *Trin.*, an denen er die Gottheit des Sohnes im Gegensatz zu den Arianern direkt beweisen will. Dabei könnte das „*hodie genui te*“ stören. Psalm 2,7 wird in Kontexten verwendet, in denen von der Salbung Jesu die Rede ist und folglich zwischen Menschheit und Gottheit unterschieden werden muss (wie sogleich gezeigt wird). Weitere Stellen, an denen das Zeugnis des Vaters für den Sohn erwähnt wird: *Trin.* I 25,14-15 (23); VI 22,14 (221); 46,3-4 (251); XII 11,11 (587).

19 Hilarius erläutert in diesem Zusammenhang, wie das Wort „Geist“ auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist (Paraklet) angewandt werden kann; vgl. VIII 23,1-12 (335); 25,15-27 (336-337); bereits II 30,1-5 (65).

Hier stellt sich bereits das Problem der „Identität“ des Geistes, der auf Jesus ruht. Es handelt sich um die Kraft der Natur des Vaters selbst, der Jesus auch als Mensch endgültig als Gottessohn bestätigt. So zeigt sich die gemeinsame Natur, die der Vater auch mit dem menschengewordenen Sohn teilt<sup>20</sup>. Die Salbung geschieht daher mit der Kraft der Gottheit des Vaters – nicht mit dem Heiligen Geist als dritter Person der Trinität –, auch wenn die Salbung eindeutig zum Zeitpunkt der Taufe stattfindet. Wie schon gesagt, wird der Mensch Jesus in der Taufe als Gottessohn „geboren“. Hier liegt die dritte Bedeutung des Wortes „Geburt“ neben dem gebräuchlicheren Wortsinn – ewige Geburt als Gottessohn und Geburt aus Maria in Bethlehem. Nun geht es um eine die menschliche Natur betreffende Geburt. Dass die menschliche Natur des Sohnes bestätigt und gesalbt worden ist, stellt keineswegs in Abrede, dass Jesus vom ersten Augenblick seines Lebens an Gottes Sohn ist. Das Motiv der Geburt zum Zeitpunkt der Taufe begegnet uns später wieder. Man beachte schließlich, dass zusammen mit dem Hinweis auf Lk 4,18 vom Zweck der Salbung Jesu in seiner Menschheit die Rede ist: die vom Vater anvertraute Sendung, das Evangelium zu verkündigen. Das Motiv der Salbung Jesu wird in Buch XI im Kontext der Interpretation von Joh 20,17 ausführlicher behandelt: *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum, et ad Deum meum et ad Deum uestrum*<sup>21</sup>. Die Arianer führen diese Stelle an, um die Gottheit Jesu zu leugnen, da er selbst einräume, in derselben Beziehung zu Gott zu stehen wie wir. Diese Interpretation untermauern sie auch mit Psalm 44,8 – *Unxit te Deus, Deus tuus* – denn wenn Gott der Gott Christi ist, wie er sich in der Salbung offenbart, kann Christus nicht an derselben göttlichen Natur Anteil haben<sup>22</sup>. Hilarius erwidert auf die gesamte arianische Argumentation mit der Unterscheidung zwischen der ewigen Gottheit Christi und seiner freien Annahme der menschlichen Natur und der Knechtsgestalt. Nur in der menschlichen Natur und in der Knechtsgestalt hat er wirklich Anteil an unserer Gottesbeziehung und teilt unser Dasein<sup>23</sup>. In seiner Exegese der auf Jesus bezogenen Worte von Psalm 44 zieht er diese Linie weiter aus.

Die erste einschlägige Aussage unseres Autors lautet, dass sich die Sinnhaftigkeit der Salbung erst aus der Perspektive des Erlösungsplans ergibt. Nur unter diesem Gesichtspunkt kann von Jesu „Brüdern“ (vgl. Joh 20,17) als seinen *participes* (Ps 44,8) die Rede sein. Die Salbung Jesu im Jordan betrifft daher nicht seine göttliche, sondern seine menschliche Natur. Sie wird mit der Salbung geheiligt und wiedergeboren und „steigert“ sich in der Gottessohnschaft.

Loquens enim per os sancti patriarchae Daud: *Unxit te, Deus, Deus tuus...* (Ps 44,8), non secundum sacramentum aliud quam secundum dispensationem adsumpti corporis est locutus. Namque nunc fratribus mandans Patrem eorum Patrem suum et Deum eorum Deum suum esse, tunc quoque unctum se a Deo suo prae participes suos loquebatur: ut dum unigenito

20 Etwas weiter oben, in *Trin.* VIII 23,1-6 (335) trifft Lk 4,18 auf den Sohn zu. Beide Texte widersprechen einander aber nicht: Der *Spiritus* oder die Gottheit des Vaters und des Sohnes sind derselbe. Hilarius weist im Folgenden darauf hin, ebd. 10-12: „Haec enim uidentur non ambigue uel Patrem significare uel Filium, uirtutem tamen naturae manifestant“. In *Trin.* VIII 25 kommt Hilarius bei der im Text zitierten Stelle – sie setzt Lk 4,18 und Lk 3,22 in Relation zueinander – nicht umhin, zu präzisieren, dass es sich um den Vater handelt und nicht um den Sohn: Es wäre tatsächlich widersprüchlich, dass der Sohn auf sich selbst herabkäme und sich selbst als Sohn bezeichnete.

21 So zitiert in *Trin.* XI 10,2-3 (539); die Diskussion um diesen Text in XI 10-20 (539-551).

22 *Trin.* XI 10,10-12 (539): „... (Ps 44,8) ut non sit in ea naturae uirtute qua Deus est, dum ei unguens se deus in deum suum sit antelatus“. Weitere an der Stelle in IV 35,10-31 (138-139) kommentierte Zitate, wobei es nicht um die Salbung geht, sondern lediglich um die Unterscheidung der Personen in Gott. Vgl. auch ATHANASIUS, *Contra Ar.* I 37 (PG 26,88).

23 *Trin.* XI 14,4-12 (542-543): „Si igitur haec (vgl. Joh 20,17) seruus et ad seruos locutus est, quomodo professio ista non serui sit, et ad eam magis naturam qua non in natura serui sit transferetur: cum ei qui in forma Dei manens formam serui adsumpsit (vgl. Phil 2,6-7), quasi seruo ad seruos communio non nisi ex eo tantum possit esse quod seruus est? Pater igitur sibi ita ut hominibus Pater est, et Deus sibi ita ut seruis Deus est. Et cum haec ad homines seruus homo in serui forma Iesus Christus loquatur, non ambigitur, quin Pater sibi ut ceteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura qua seruus est“.

Christo Deo particeps non est, particeps tamen ei ex ea nosceretur adsumptione qua caro est. Unctio enim illa non beatae illi et incorruptae et in natura Dei manenti natiuitati profecit, sed corporis sacramento et sanctificationi hominis adsumpti, Petro apostolo testante... (Act 4,27; 10,37-38). Iesus ergo unguetur ad sacramentum carnis regeneratae. Et quemadmodum in Spiritu Dei et uirtute unctus sit (vgl. Act 10,38), non ambiguum est tunc, cum ascendente eo de Iordane uox Dei Patris audita est: *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Lc 3,22; Ps 2,7), ut per hoc testimonium sanctificatae in eo carnis unctio spiritalis uirtutis cognosceretur. *Trin.* XI 18,3-25 (547-548).

Non ad id quod incremento non eget spectat unctionis profectus, sed ad id quod per incrementum sacramenti profectu eguit unctionis, id est ut per unctionem sanctificatus homo noster Christus existeret. *Trin.* XI 19,31-34 (550)<sup>24</sup>.

Als er nämlich durch den Mund des heiligen Patriarchen David sprach: „*Es salbte dich, o Gott, dein Gott [...]*“ (Ps 44,8), da hat er gemäß keinem anderen Geheimnis gesprochen als gemäß dem Ratschluss der Leibesannahme. Denn als er jetzt den Brüdern anvertraute, sein Vater sei ihr Vater und sein Gott sei ihr Gott (Joh 20,17), da sprach er sodann auch davon, er sei von seinem Gott vor denen, die Anteil an ihm haben, gesalbt worden, auf dass, wenn jemand an dem einziggeborenen Christus als Gott keinen Anteil hat, er [sc. Christus] aufgrund derjenigen Annahme, durch die er Fleisch ist, als einer erkannt werde, der gleichwohl an ihm Anteil hat. Denn jene Salbung nutzte nicht jener seligen und unversehrten Geburt, durch die er in der Natur Gottes verblieb, sondern dem Geheimnis des Leibes und der Heiligung des angenommenen Menschen, wie es der Apostel Petrus bezeugt [...] (Apg 4,27; 10,37-38). Jesus wird also im Hinblick auf das Geheimnis des wiedergeborenen Fleisches gesalbt. Und wie er in Gottes Geist und Kraft gesalbt worden ist (vgl. Apg 10,38), unterliegt dann keinem Zweifel, wenn bei seinem Aufstieg aus dem Jordan die Stimme Gottes, des Vaters, vernommen wurde: „*Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt*“ (Lk 3,22; Ps 2,7), damit durch dieses Zeugnis für das in ihm geheiligte Fleisch die Salbung mit der Kraft des Geistes erkannt werde. *Trin.* XI 18,3-25 (547-548).

Nicht auf dasjenige, was eines Wachstums nicht bedarf, bezieht sich der Nutzen der Salbung, sondern darauf, was unter einem Wachstum des Geheimnisses des Nutzens durch die Salbung bedurfte, das heißt darauf, dass unser Christus durch die Salbung als geheiligter Mensch sein Dasein gewinne. *Trin.* XI 19,31-34 (550).

Es liegt daher auf der Hand, dass Jesus als Gott keiner Salbung bedarf. Die göttliche Natur benötigt weder Fortschritt noch Wachstum. Jesus wird als Mensch zur Heiligung seiner Menschheit gesalbt. Im Matthäuskommentar beruhte die Nichtbedürftigkeit vor allem auf der Sündlosigkeit, die seiner Taufe charakteristische Eigenschaften verlieh. Das Thema Heiligung tauchte bereits auf – nun wird es ausführlicher behandelt und deutlicher auf die von Jesus angenommene konkrete menschliche Natur bezogen. Durch die Salbung mit Heiligem Geist und mit Macht soll Jesus als Mensch geheiligt werden. Das wiederum bedeutet, dass ihn diese Salbung als Gott nicht betrifft, da er selbst – der Sohn – eben dieser Geist und diese Macht ist<sup>25</sup>. Abermals begegnet man dem Problem der „Identität“ des Geistes Gottes, der Jesus salbt. Anscheinend handelt es sich wieder um die Kraft der Gottheit von Vater und Sohn, nicht um den Heiligen Geist im engen Sinne, da die Rede vom Geist

24 Vgl. das gesamte Kapitel 19 (548-550). Ebenfalls über die Salbung des Fleisches, PHOEBADIUS, *Liber c. Ar. XIX* (PL 20, 27D-28A).

25 *Trin.* XI 19,4-6 (548): „*Neque habuit sane unguendi ser per Spiritum et uirtutem Dei necessitatem Deus, qui Dei Spiritus esset et uirtus*“. Der Sohn ist „Geist“, wie sich bereits in den zuvor untersuchten Texten gezeigt hat, vgl. ferner *El Espíritu Santo*, 84-89. Darüber hinaus ist Jesus die *uirtus* Gottes nach 1 Kor 1,24. Hilarius zitiert diesen Text häufig in *Trin.* Vgl. z.B. II 4,12-13 (40); 10,7 (47); VI 47,6-7 (252): „*Neque enim ei uirtutem, qui Dei uirtus est, confessio orantis addebat*“, interessante Parallele zu dem Text, der uns jetzt beschäftigt; VII 11,4.19 (270); X 64,6-10 (518); XII 20,10 (593), etc.

Gottes, der Jesus *ist*, andernfalls keinen Sinn ergäbe. Für diese Lösung spricht die Parallele mit den bereits in Buch VIII untersuchten (fraglos klareren) Texten und denen, die wir uns noch ansehen<sup>26</sup>. Dass es der Salbung nicht bedarf (man beachte: von der Taufe ist nicht direkt die Rede) weist hier deutlicher auf Jesus als Gott und nicht als Mensch hin.<sup>27</sup> Hervorgehoben wird das mit der Tatsache, dass seine Menschheit geheiligt werden muss, um mit Fug und Recht die des Gottessohnes zu sein. Heiligung bedeutet in diesem Fall nicht Sündenvergebung, sondern muss notwendigerweise in Relation gesetzt werden zur Wiedergeburt oder Erneuerung des Menschen Jesus als Sohn des Vaters. Die Kraft der Gottheit des Vaters und des Sohnes salbt deswegen die Menschheit Jesu. Diese Salbung hebt sich zunächst eindeutig von der Zeugung des Sohnes<sup>28</sup> ab. Sie unterscheidet sich zudem von der Inkarnation, auch wenn die Rolle des Heiligen Geistes bei der Salbung nicht klar zutage tritt. Beide unterscheiden sich vor allem in der Chronologie der Ereignisse voneinander: Das Wort nimmt im Schoß Mariens menschliche Natur an, die Salbung findet im Jordan statt<sup>29</sup>. Auch die Wirkungen sind verschieden: Allein die Salbung befähigt den Menschen Jesus, seine Sendung zu erfüllen und heiligt sein Fleisch. Sie befähigt ihn, göttliche Handlungen ins Werk zu setzen. Es trifft bekanntlich zu, dass die menschliche Natur schon von der Inkarnation an zu dem wird, was das Wort von Ewigkeit her war<sup>30</sup>. Dieser Prozess wird erst bei der Auferstehung abgeschlossen, aber die Taufe im Jordan ist ein Meilenstein auf diesem Weg. Die menschliche Natur Jesu, seit der Empfängnis bereits die menschliche Natur des Wortes, empfängt nun eine neue Heiligung: Sie wird erfüllt von Gottes Geist. In diesem Kontext bekommt das Zeugnis des Vaters nach Psalm 2,7 eine einzigartige Bedeutung: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“. Diese Gedanken werden in den Psalmentraktaten aufgegriffen und weiter vertieft:

Nam qui natus ex uirgine homo est, erat et tum dei filius: sed qui filius hominis est, idem erat et dei filius. natus autem rursum ex baptismo et tum dei filius, ut et in idipsum et in aliud nasceretur. scriptum est autem cum ascendisset ex aqua: *filius meus es tu, ego hodie genui te* (Lc 3,22; Ps 2,7). sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio ita et dei filio in baptisate comparato. *Tr. Ps. 2,29* (59,4-14).

Denn derjenige, der aus der Jungfrau als Mensch geboren wurde, war auch damals Gottes Sohn; aber derjenige, welcher der Menschensohn ist, und Gottes Sohn waren ein und derselbe. Wiedergeboren aus der Taufe wurde aber auch damals Gottes Sohn, um sowohl zu

26 Ich wiederhole nicht, was in *El Espíritu Santo* dazu gesagt wurde, 118-121. Trotzdem möchte ich noch einmal darauf aufmerksam machen, dass *Spiritus sanctus* bei Hilarius zweimal zu *Spiritus Dei* wird, wenn er in diesem Kontext Apg 10,38 kommentiert; vgl. Anmerkung 25 und XI 18,21 (548).

27 Vgl. ORBE, *La unción del Verbo*, 501-527; *Introducción*, 646-677, wo darüber hinaus bei Justinus und Irenäus die Frage nach der Identität des Geistes aufgeworfen wird, in dem Jesus gesalbt wird, ebd. 662-665. Über die Salbung der Menschheit, in der Jesus Brüder und „Teilhaber“ hat, vgl. *Trin.* XI 19,36-49 (550); 20,3-9 (551) und vorstehende Anmerkungen.

28 *Trin.* XI 19, 18-23 (549): „Si igitur natiuitati unigeniti Dei unctionem deputabimus, quae unctio ob meritum dilectae iustitiae et perosae iniquitatis indulta sit, proeuctus potius per unctionem unigenitus Deum quam genitus intellegetur; iamque per incrementa et profectus Deus consummabitur, qui non natus Deus sit, sed in Deum sit unctus ex merito...“.

29 Unter diesem Gesichtspunkt liegt der Unterschied zur Position beispielsweise des hl. GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio XXX* 21 (SCh 250,272) klar auf der Hand oder des hl. AUGUSTINUS, *de Trinitate*, XV 26,46 (CCL 50A,526s): „Nec sane tunc unctus est Christus spiritu sancto quando super eum baptizatum uelut columba descendit; tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam, praefigurare dignatus est in qua praecipue baptizati accipiunt spiritum sanctum. Sed ista mystica et inuisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando *uerbum dei caro factum est* (Joh 1,14), id est quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis deo uerbo est in utero uirginis copulata ita ut cum filio fieret una persona... Absurdissimum est enim ut credamus eum cum iam triginta esset annorum... accepisse spiritum sanctum“. In diesem Sinne interpretiert offenbar McMAHON Hilarius, *De Christo mediatore*, 75.

30 Vgl. *Syn.* 48 (PL 10,515B), zitiert auf Seite 62f.

demselben als auch zu etwas anderem geboren zu werden. Es steht aber geschrieben, nachdem er aus dem Wasser aufgestiegen war: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (Lk 3,22; Ps 2,7). Doch entsprechend der Entstehung eines Menschen, der wiedergeboren wird, wurde auch damals er selbst für Gott zu einem vollkommenen Sohn wiedergeboren, wobei bei seiner Taufe der Gottessohn ebenso wie auch der Menschensohn sich [den Status eines vollkommenen Sohnes] erworben haben. *Tr. Ps. 2, 29 (59,4-14)*.

In der Inkarnation ist Jesus, von Ewigkeit her Gottes Sohn, Menschensohn geworden. Seitdem ist er Gott und Mensch. Aber auch als Mensch muss er Gottes Sohn werden. Er muss „im anderen“, in der angenommenen Menschheit wiedergeboren werden als das, was er war (Gottes Sohn). Wie die Stimme des Vaters bezeugt, vollzieht sich diese Wiedergeburt bei der Taufe. Als vollkommener Sohn wird er für Gott auch als Mensch wiedergeboren. Das Motiv der Wiedergeburt steht hier im Vordergrund. So bietet sich ein neuer Grund, die in *Trin.* erwähnte Heiligung des Menschen in dieser Dimension der Beziehung zum Vater – der Sohnschaft – zu betrachten. Der Gedanke der Sohnschaft war schon im Matthäuskommentar wichtig, aber weniger entfaltet worden. Dessen ungeachtet wird im selben Kontext erläutert, dass die Taufe nicht die endgültige Wiedergeburt des Menschen Jesus als Gottes Sohn ist. Hilarius ruft in Erinnerung, dass Psalm 2,7 im Neuen Testament auch auf die Auferstehung Christi bezogen wird (vgl. Apg 13,33)<sup>31</sup>. Jesus würde deshalb nicht bei der Taufe als Sohn gezeugt, wie kurz zuvor ganz eindeutig und an anderen Stellen mehr oder weniger explizit gesagt worden war. Es liegt also eine vierte Zeugung oder Geburt Jesu vor: die bei der Auferstehung erlangte volle Sohnschaft als Mensch. Sie soll nicht dazu verleiten, die Tragweite der Erneuerung bei der Taufe herunterzuspielen, die uns so eindeutig vor Augen geführt worden ist. Diese unterschiedlichen Aussagen lassen sich vielleicht miteinander in Einklang bringen, wenn man die Wiedergeburt in der Taufe als eine Vorwegnahme dessen betrachtet, was sich im Augenblick der Auferstehung in Fülle vollenden wird. Hilarius verdeutlicht diesen Zusammenhang nicht, doch er dürfte auf der Linie des Kommentars zu Psalm 2 liegen, zu dem die soeben zitierten Texte gehören<sup>32</sup>. Die Taufe im Jordan wäre demnach ein entscheidender Moment beim *profectus* oder Wachsen der menschlichen Natur zur vollkommenen Verherrlichung. Das ist nicht die einzige Stelle der „Traktate“, bei der Taufe und Auferstehung direkt zueinander in Beziehung gesetzt werden<sup>33</sup>. Die Menschheit Christi hat bei der Auferstehung Christi Anteil an den Eigenschaften des Geistes, der im Jordan auf ihm ruhte.

Auch das Motiv der Sündenlosigkeit Jesu erscheint in den Psalmentraktaten erneut im Zusammenhang mit der Szene am Jordan. Jesus, der keine Sünde kennt, hat unseretwegen Anteil an der Sünde genommen. In der Taufe hat er der Gerechtigkeit hinsichtlich des angenommenen Menschen Genüge geleistet, das heißt: Er hat die Konsequenzen der Armseligkeit des Fleisches auf sich genommen. In diesem Sinne hat der Vater ihn bei der Taufe des Herrn mit den Sündern erforscht (vgl. Ps 139,1) und Gefallen an ihm finden können<sup>34</sup>.

31 *Tr. Ps. 2,30 (59,15-18)*: „quod nunc in psalmo est... non ad uirginis partum neque ad lauacri regenerationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere apostolica auctoritas est“. Vgl. die Analyse dieser Stellen bei ORBE, *La unción del Verbo*, 314-315.

32 Vgl. insbesondere *Tr. Ps. 2,27 (58,1-14)*.

33 *Tr. Ps. 54,7 (152,7-13)*: „Euolare autem ut columba festinat (vgl. Ps 54,7), id est in spiritalem redire naturam. nam et in columbae specie spiritus in eum uolando requieuit habitatione aliquando in hac homine, qui tum de Iordanis aquis ascenderet, inuenta. et haec quidem precationis est causa, quia infirmitate corporis adgrauatus hoc, quod nobis est mortale, suscepit, ut caro factus in spiritum euolaret“. Man beachte die enge Beziehung zwischen dem Geist, der auf Jesus herabkommt, der geistigen Natur des Sohnes und der „Vergeistigung“ der Menschheit bei der Auferstehung.

34 *Tr. Ps. 138,6 (749,4-21)*: „Humilitas itaque eius probatio est. unigenitus namque deus, peccatorum remissor, aeterni regni dominus baptizari se tamquam peccatorem exposcit. officium istud baptista renuit agnoscens eum, qui sibi potius peccata donaret. ille autem suscepti in se hominis iustitiam etiam sacramento baptismi expleuit: peccati nostri, peccati ipse nescius, particeps fieri non recusat et omnem in se humilitatem caducae carnis adsumens Iordanis turbis peccatorum mixtus ingreditur... (Mt 3,16-17). probationem mox consecuta

Die immaterielle und unsichtbare Salbung Christi ist auch die Salbung der Kirche – seines Leibes –, die diese von ihrem Haupt empfängt. Um diese Gedanken ging es im vorhergehenden Kapitel bei der Behandlung der Universalität der Annahme des Fleisches und der Kirche als Leib Christi. Die einschlägigen Stellen fügen der Theologie der Salbung Christi und der Bedeutung der Taufe für ihn und seine Sendung nichts hinzu. Darüber hinaus wird diese Salbung nicht in der Taufe verortet. Vielmehr wird auf die Salbung in Bethanien verwiesen (vgl. Mt 26,7, Mk 14,3; Joh 12,3; vgl. Lk 7,38)<sup>35</sup>.

Die Tauf- und Salbungstheologie erscheint in allen wichtigen Werken von Hilarius, und in allen wird ihr eine gewisse Bedeutung beigemessen. Aber bei aller Übereinstimmung im Grundsätzlichen sind die unterschiedlichen Blickwinkel in jeder dieser Schriften bemerkenswert. Der Kommentar zum ersten Evangelium hebt vor allem die Heilsbedeutung der Taufe des Herrn für uns hervor. Um unserer Erlösung willen hat sich Jesus der Taufe, der er nicht bedurfte, unterzogen. Was an ihm geschieht, hat für uns Bedeutung. Es ereignet sich gewissermaßen auch an uns, denn es wird vorausgesetzt, dass Jesus mit seiner konkreten menschlichen Natur gewissermaßen die ganze Menschheit angenommen hat. Was an ihm geschieht, ist die im Alten Testament präfigurierte *Wahrheit*. Sie präfiguriert zugleich die Erlösung, die durch die Teilhabe an seinem Leben in uns stattfindet. In *Trin.* wird mit Blick auf die Christus vom Vater anvertraute Sendung, das Evangelium zu verkünden, eher die Bedeutung der Salbung für die Heiligung der Menschheit Christi betont. Der Kampf gegen die Arianer verlangt nach einer präziseren Unterscheidung zwischen Menschheit und Gottheit. So wird wiederholt hervorgehoben, dass diese Heiligung eine „Wiedergeburt“ ist. Sie betrifft Christi angenommene Menschheit, damit diese sich „steigern“ kann bis zur vollständigen Vergöttlichung – und damit Jesus auch als Mensch Gottes Sohn ist. Gerade weil die Salbung mit der Gottessohnschaft zu tun hat, ist von Wiedergeburt die Rede. Hilarius meint hier eher die Salbung des Herrn als dessen Taufe, auch wenn sie zweifellos im Jordan stattfindet. Entsprechend ist die Sündenlosigkeit Jesu kein Thema.

Inkarnation und Salbung sind eindeutig aufeinander bezogen, wobei Zeit und Wirksamkeit zugleich voneinander unterschieden werden. Die Salbung ergibt sich aus der Inkarnation. Die Psalmentraktate, insbesondere der Kommentar zu Psalm 2,7, präzisieren noch stärker, dass Jesus – Gottes Sohn von Ewigkeit her und Mensch seit der Inkarnation – auch bezüglich der menschlichen Natur Gottes Sohn werden soll. Der Psalmtext wird im Neuen Testament auf die Taufe und Auferstehung des Herrn bezogen. In beiden Fällen ereignet sich daher eine „Neugeburt“. Hilarius stellt diese doppelte Geburt Christi nebeneinander, verdeutlicht aber die intrinsische Relation zwischen beiden Zeitpunkten nicht. Auf der Grundlage der hilarianischen Theologie insgesamt kann man sagen, dass die vollständige Wiedergeburt des Menschen Jesus als Gottessohn bei der Auferstehung stattfindet. Die Taufe im Jordan stellt aber einen entscheidenden Augenblick in diesem Wachstumsprozess der menschlichen Natur Jesu dar. An anderen Stellen der Psalmentraktate tauchen einige Motive wieder auf, die an den Matthäuskommentar erinnern, insbesondere das Motiv der Sündenlosigkeit Jesu. Das zeigt, wenn auch mit merklichen Akzentverschiebungen, dass einige Gedanken Hilarius während seiner gesamten literarischen Schaffenszeit zumindest teilweise stark beschäftigen.

---

cognitio est: et quem humilitas probabilem fecerat, hunc paterna uox filium complacitum sibi, postquam probauit, agnoscit“. Hilarius kommentiert Ps 138,1: *probasti me, deus et cognovisti me*; vgl. 138,5 (748,7-10). Vgl. auch den Hymnus *Adae carnis*, 22-24 (CSEL 65,215), wo eine gedankliche Beziehung zwischen der Taufszene und der Stimme bei der Verklärung hergestellt wird.

35 Vgl. *Tr. Ps.* 132,4-5 (686,19-688,27); auch 118, Chet16 (432,9-12), mit Zitat des Psalms 44,8 mit einem Kommentar, der sich nicht auf die Salbung bezieht. Lk 4,18 wird in 64,16 (247,5-9) zitiert, mit einem Kommentar, der sich vielmehr auf die Auferstehung am Jüngsten Tag bezieht. Vgl. auch *In Mt.* 19,1-2 (218-220).

## 2. Die Versuchungen Jesu

Über dieses Mysterium des Lebens Jesu wird nur im Kommentar zum ersten Evangelium detailliert berichtet. In den übrigen Schriften des Hilarius ist diese biblische Szene lediglich Gegenstand einiger weniger Anspielungen, die den Aussagen unseres Autors in seinem ersten Werk aus theologischer Sicht nichts von Belang hinzufügen.

Die Einführung in die Szene zeigt bereits das Gewicht, das Hilarius auf sie legt<sup>36</sup>. Jesus wird vom Geist in die Wüste geführt, das heißt: Alles deutet darauf hin, dass es der Sohn ist, der dem Teufel seine menschliche Natur aus freien Stücken offeriert und ihm erlaubt, ihn in Versuchung zu führen<sup>37</sup>. Dreh- und Angelpunkt des ganzen Berichts ist dabei die Gegenüberstellung von Adam und Christus. Denn wenn Ersterer bei der Versuchung im Paradies vom Teufel besiegt wurde, dann muss Letzterer Satan gerade als Mensch besiegen, um das Menschengeschlecht vom Tod und dem Unheil, mit dem Satan sich brüstete, zu befreien<sup>38</sup>. Der Teufel weiß vor der Versuchung nicht um die Gottheit Jesu, sieht aber voll Neid auf die Wohltaten, die Gott dem Menschen erweist<sup>39</sup> – womöglich die Inkarnation und die von ihr bewirkte Vergöttlichung. Satan will bei Jesus den gleichen Sieg erringen wie bei Adam, hatte er doch angesichts des vierzigtägigen Fastens Argwohn geschöpft. Denn innerhalb dieser vierzig Tage (oder Jahre) sind Ereignisse eingetreten, die für die Menschen im Alten Testament von herausragender Bedeutung sind<sup>40</sup>.

Nachdem Hilarius in dieser Einführung den Rahmen für die Verortung des Problems der Versuchungen gezogen hat, untersucht er jede einzelne dieser Versuchungen. Dem Evangeliumsbericht zufolge hungert Jesus, *nachdem* er vierzig Tage gefastet hat (vgl. Mt 4,2) – nicht während des Fastens. Hilarius hebt dieses Detail hervor und unterstreicht, dass es Mose und Elias beim Fasten ebenso erging (vgl. Ex 34,28; 1 Kön 19,8)<sup>41</sup>. Eine weitere wichtige Präzisierung – dieses Mal ist sie nicht vom Evangeliumsbericht gedeckt – bezieht sich auf die Art von Jesu Hunger: „non cibum etiam hominum esuriit, sed salutem“. *In Mt. 3,2,1 (112)*<sup>42</sup>. Jesus ist im Leben von seinem „Geist“ – der Macht der Gottheit – getragen worden. Der in den Evangelien erwähnte

36 *In Mt. 3,1,2-5 (110-112)*: „Et in desertum traductio et quadraginta dierum ieiunium et post ieiunium fames et Satanae temptatio et responsio Domini magni caelestisque consilii effectibus plena sunt“.

37 *In Mt. 3,1,5-9 (112)*: „Nam quod in desertum ductus est, significatur libertas Spiritus sancti hominem suum iam diabolo offerentis et permittentis temptandi et adsumendi occasionem, quam non nisi datam tentator habuisset“. Vgl. Anm. 26 von Kap. 2.

38 *In Mt. 3,1,18-20 (112)*: „Sed ita dignum nequitia eius et scelere erat, ut in eo cuius morte et calamitatibus gloriabatur homine uinceretur“; vgl. 3,2,7 (114); auch *Tr. Ps. 138,6 (749,28-29)*.

39 *In Mt. 3,1,20-22 (112)*: „Qui Dei beneficia homini inuidisset ante temptationem Deum in homine intelligere non posset“; *Tr. Ps. 134,14 (702,16-24)*: „Nihil amabilius deo homine est... liber ab omnibus mundi dominus constituitur, paradisi incola est, inuidia diaboli dignus est...“; vgl. 134,15 (703,4-6). Hilarius kann von den Gedanken des heiligen Irenäus beeinflusst worden sein, *Epid. 16*; vgl. I. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*, 140 (spanische Version des irenäischen Textes): „El ángel le sedujo, celoso y envidioso del hombre por los numerosos dones de que Dios le había colmado. (Der Engel versuchte ihn. Er war eifersüchtig und neidisch auf den Menschen wegen der vielen Gaben, mit denen Gott diesen überschüttet hatte)“. Vgl. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 668-701, wo es um die Versuchungen beim heiligen Irenäus geht; auch *Teología de san Ireneo*, II 376-403; 438-439; M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, Paris 1962; über den heiligen Justinus, AYÁN, *Antropología de san Justino*, 216-217.

40 *In Mt. 3,1,9-18 (112)*: „Erat igitur in diabolo de metu suspicio, non de suspicione cognitio. Mouebatur enim quadraginta dierum ieiunio: sciebat totidem diebus aquas abyssi effusas (vgl. Gen 7,17), exploratam repromissionis terram (vgl. Num 13,25), Moysi legem a Deo scriptam (cf. Ex 24,18), annorum quoque, quibus in eremo uita angelorum habituque mansit (vgl. Ex 16,35), hunc numerum expletum fuisse. Igitur istius temporis metu in temptando eo quem hominem contuebatur, sumpsit temeritatem. Adam enim pellegerat et in mortem fallando traduxerat“. Vgl. auch 4,14,12-15 (132). Über die Irreführung Adams, vgl. JUSTINUS, *Dial. 103,6 (Otto II, 372)*. Über diesen Bericht insgesamt vgl. DOIGNON, *L'argumentatio d'Hilaire de Poitiers*.

41 Vgl. *In Mt. 2,2-4 (112)*; dieselbe Angabe bereits in 3,1,3 (112); vgl. Anm. 1.

42 Vgl. bezüglich der Apostel *In Mt. 12,2,10-12 (270)*.

Hunger kann nur kommen, weil die Macht Gottes die menschliche Natur Jesu ihren natürlichen Kräften „überlässt“, damit der Teufel dort besiegt werden kann, wo er gesiegt hatte, das heißt: durch das Fleisch, nicht durch Gott:

Igitur cum esuriit Dominus, non inediae subrepsit operatio sed uirtus illa quadraginta diebus non mota ieiunio naturae suae hominem dereliquet. Non enim erat a Deo diabolus, sed a carne uincendus; quam utique temptare ausus non fuisset, nisi in ea per esuritionis infirmitatem quae sunt hominis recognouisset. *In Mt. 3,2,4-9 (112-114)*<sup>43</sup>.

Damals also, als der Herr Hunger empfand, beschlich ihn nicht die Wirkung der Nahrungslosigkeit, sondern jene Kraft verließ den Menschen, die in vierzig Tagen durch das Fasten seiner Natur nicht erschüttert wurde. Denn der Teufel musste nicht von Gott, sondern durch das Fleisch besiegt werden; dieses zu versuchen, hätte er gewiss nicht gewagt, wenn er nicht in ihm in der Schwäche des Hungerns das erkannt hätte, was zu einem Menschen gehört. *In Mt. 3,2,4-9 (112-114)*.

Es ist vom Hunger Jesu die Rede gewesen, dem Hunger nach Erlösung. Die soeben zitierten Texte ergeben aber anscheinend nur Sinn, wenn man bedenkt, dass die auf sich gestellte menschliche Natur Jesu nach vierzig Tagen Fasten physische Schwäche empfinden muss. Andernfalls lässt sich nicht erklären, was es bedeutet, dass die *uirtus*, die Jesu menschliche Natur vierzig Tage lang getragen hat, sie jetzt verlässt. Aber Hilarius besteht weiter auf diesem Punkt: Der Teufel weiß nicht, wonach den Herrn hungert<sup>44</sup>. Offensichtlich schließt diese Überlegung ein, dass es nicht um den Hunger nach Nahrung geht. Etwas weiter unten heißt es noch einmal deutlicher: „Dominus non panem potius quam salutem hominum esuriens...“ *In Mt 3,3,10-11 (114)*. Daher muss man zu dem Schluss kommen, dass Jesus nach der Erlösung der Menschen hungert. Das hat er aber erst verspürt, nachdem ihn nach vierzig-tägigem Fasten die Kraft Gottes verlassen hatte, die ihn zuvor getragen hatte.

Der Hunger nach Erlösung nach vierzig-tägigem Fasten wird umgehend in Relation zu den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gesetzt. Auch dann hungert Jesus nach der Erlösung der Menschen:

Qua rerum ratione indicat post quadraginta dierum conuersationem, quibus post passionem in saeculo erat commoraturus, esuritionem se humanae salutis habiturum. Quo in tempore expectatum Deo patri munus hominem quem adsumpserat reportauit. *In Mt. 3,2,13-17 (114)*<sup>45</sup>.

Mit Rücksicht darauf deutet er an, dass er nach dem vierzig-tägigen Wandel, während dessen er nach dem Leiden noch in der Welt verweilen wollte, Hunger nach dem menschlichen Heil haben werde. In dieser Zeit brachte er den Menschen, den er angenommen hatte, Gott Vater als Gabe zurück, die er von ihm erwartet hatte. *In Mt. 3,2,13-17 (114)*.

Jesus hungert nach der Erlösung der Menschen, und dieser Hunger wird gewissermaßen bei der Himmelfahrt gestillt, als er dem Vater die menschliche Natur als Gabe darbringt. Die Gabe der

43 Die *uirtus* ist die Macht der Gottheit, *In Mt. 3,3,12-14 (116)*: „...ipse non solum homo, sed et Deus, licet usque in temptationis diem cibo hominis abstineret, Dei tamen Spiritu alebatur“; vgl. auch 3,3,8 (114); 7,2,1.8.12 (180); 8,2,8.11 (194); 9,7,7-12 (210); *Tr. Ps.* 131,9 (669,4).

44 *In Mt. 3,3,6 (114)*: „ignarus (diabolus) quidnam esuriretur“. Keinerlei Aufschluss gibt *Tr. Ps.* 68,12 (322,20-22): „Fuit itaque ieiunium ei in obprobrium, quia per esuriendi obprobrium usque ad adorandi satanae contumeliam temptatus est“.

45 *In Mt. 4,14,21-24 (132)*: „Postremo post triduum in uitam a morte redeuntem consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitatem materiem ad caelum adsumpti corporis retulisse“.

Menschheit Jesu an den Vater birgt die erste Frucht der Erlösung aller Menschen, denn was an Jesus geschieht, hat universale Bedeutung. Es betrifft seinen ganzen Leib – die Kirche. Jesu Hunger nach Erlösung ist der Hunger, mit dem Vater eins zu sein. Von dieser Warte aus wird vielleicht verständlich, was der Hunger nach Erlösung nach dem Fasten (und nicht während des Fastens) bedeutet. In diesem Augenblick verlässt die Kraft Gottes die Menschheit Jesu. Letztere hat das Bedürfnis (für sich und alle Menschen), mit dem Vater eins zu sein. Dieser Hunger nagt viel radikaler an der Menschheit Jesu und in ihr an allen Menschen als der Hunger nach Brot. Als Jesus dem Vater den Leib darbringt, den er angenommen hat, bringt er uns alle dar. Die Erlösung hat sich bereits auf inchoative Weise ereignet, ist deswegen aber nicht unreal. Meines Erachtens findet sich hier erneut der dem Taufbericht zugrundeliegende Gedanke: Was sich an Jesus ereignet, hat für alle Bedeutung – vermutlich, weil die Annahme der ganzen Menschheit durch den Sohn vorausgesetzt wird. Dies würde auch erklären, warum Christi Sieg „im Fleisch“ auch unser Sieg ist. Wenn der Mensch Jesus nicht körperlich Hunger gelitten hat, stellt sich natürlich die Frage, inwieweit sein Gehorsam den Ungehorsam Adams im Paradies aufheben kann. Kann man in diesem Fall von einem Sieg „in dem Fleisch“ sprechen, in dem der erste Mensch besiegt worden war? Die Frage betrifft nicht nur diesen konkreten Punkt, sondern die ganze Lehre des Hilarius von der Leidensfähigkeit Jesu, auf die noch zurückzukommen sein wird<sup>46</sup>.

Das ist nur die erste Versuchung, der sich der Herr unterzieht. Theologisch weniger interessant ist Hilarius' Kommentar zur zweiten Versuchung (vgl. Mt 4,6-7)<sup>47</sup>. Der Teufel will sich mit Ruhm bedecken: Jesus soll ihm gehorchen. Doch mit der Antwort Jesu zerschlägt sich diese Gelegenheit. Zugleich bekennt Jesus seine Gottheit: „Deum se protestatur et Dominum“ *In Mt.* 3,4,19-20 (116). Nur indirekt wird der Aspekt der Versuchung Jesu beim Vater angedeutet, die darin bestanden hätte, sich auf die Einflüsterung des Teufels einzulassen<sup>48</sup>.

Im Kommentar zur dritten Versuchung (vgl. Mt 4,8-10) wird die Adam-Christus-Parallele noch stärker hervorgehoben – und wie Christus mit seinem Sieg über den Teufel in die Fußstapfen des bezwungenen Adam tritt.

Constituto igitur Domino in monte excelso uniuersa orbis terrarum regna eorumque gloriam obtulit, si modo adoraretur ipse (cf. Mt 4,8)... Cibo Adam pellexerat et de paradisi gloria in peccati locum, id est in regionem uetitae arboris, deduxerat, tertio divini nominis ambitione corruperat diis futurum similem pollicendo (cf. Gn 3,5). Igitur aduersus Dominum tota iam saeculi potestate pugnatur et creatori suo possessio huius uniuersitatis offertur, ut tenens ordinem fraudis antiquae, quem neque cibo pellexerat nec loco mouerat, nunc uel ambitione corrumperet. *In Mt.* 3,5,2-13 (116-118).

Er versetzte daher den Herrn auf einen hohen Berg und bot ihm alle Reiche des Erdenrunds und ihre Herrlichkeit an, wenn er nur selbst angebetet würde (vgl. Mt 4,8). [...] Durch eine Speise hatte er Adam verlockt und von der Herrlichkeit des Paradieses an den Ort der Sünde, das heißt in das Gefilde des verbotenen Baumes, geführt; drittens hatte er ihn durch

---

46 Hilarius' Einstellung zur Nahrung in *Trin.* X 24,19-20 (479) sei bereits vorweggenommen: „Cum potum et cibum accepit, non se necessitate corporis, sed consuetudine tribuit“. Andere Autoren haben anders argumentiert: Adam befolgte den Befehl Gottes nicht, ohne hungrig zu sein (er konnte von allen Bäumen des Gartens essen). Dagegen ist Jesus der Versuchung nach vierzig Tagen Fasten nicht erlegen; vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 21,2,44-47 (Sch 153,266): „Quoniam enim in principio per escam non esurientem hominem seduxit transgredi praeceptum Dei, in fine esurientem non potuit dissuadere eam quae a Deo esset sustinere escam“; vgl. CHROMATIUS VON AQUILEIA, *Trac.* XIV 2,51-54 (CCL 9A, 252): „Et Adam quidem non esurientem uincit, nunc autem a Domino esuriente uincitur“; vgl. ORBE, *Introducción a la teología...*, 684-701; *Teología de san Ireneo*, II 356-368; 376-386; 404-414.

47 Vgl. *In Mt.* 3,4,1-22 (116).

48 *In Mt.* 3,4,20-22 (116): „... docens a fidelibus abesse oportere iactantiam, quia, cum omnia possibilis deo sunt, nihil tamen in temptationem eius audendum est“; vgl. ORBE, *Introducción*, 695.

ehrzeigiges Streben nach dem göttlichen Namen verführt, indem er versprach, er werde den Göttern ähnlich werden (vgl. Gen 3,5). Darum wird gegen den Herrn nun mit aller Gewalt der Welt gekämpft und ihrem Schöpfer der Besitz dieser gesamten Welt angeboten, um unter Einhaltung der Ordnung des alten Truges ihn, den er weder durch Speise hatte verlocken noch von der Stelle hatte bewegen können, jetzt wenigstens durch Ehrgeiz zu verführen. *In Mt. 3,5,2-13* (116-118).

In Anknüpfung an die drei Versuchungen Jesu macht Hilarius bei der Versuchung der Stammeltern drei Etappen ausfindig: Erst hat der Teufel ihnen die Frucht angeboten, sie dann zum Ort des Sündenfalls gebracht und ihnen schließlich versprochen, sie würden sein wie Gott. Ebenso betrifft die erste Versuchung Jesu die Nahrung, dann wird er auf die Zinne des Tempels geführt, schließlich werden ihm alle Reiche der Welt angeboten. Das ist das alte Betrugsmuster, der „ordo fraudis antiquae“<sup>49</sup>, mit dem der Teufel Adam zu Fall brachte und jetzt Jesus verführen will. Doch dieses Mal wird seine Dreistigkeit entsprechend zurückgewiesen.

Temeritatis tantae congruum exitum tulit, cum et criminum suorum in Satana nomen audiuit et Dominum Deum suum adorandum in homine cognouit. *In Mt. 3,5,16-18* (118)<sup>50</sup>.

Für solche Verwegenheit erhielt er den angemessenen Lohn, als er bei Aufruf des Satans den Namen seiner Vergehen hörte und auch erkennen musste, dass der Herr, sein Gott, in einem Menschen anzubeten sei. *In Mt. 3,5,16-18* (118).

In diesem Augenblick erkennt der Teufel die Gottheit Jesu. Schon nach der zweiten Versuchung bringt Jesus sie klar zum Ausdruck. Erneut bleibt der Aspekt der Ehrfurcht des Menschen Jesus gegenüber dem Vater in einer Grauzone<sup>51</sup>. Auf jeden Fall aber tritt Christus mit seinem Sieg über den Teufel in die Fußstapfen des im Paradies bezwungenen Adam. Und so, wie Adams Niederlage Konsequenzen für alle hatte, hat uns auch Jesu Gehorsam erlöst. Außer den erwähnten Hinweisen auf die Erlösung der Menschheit muss man aber zugestehen, dass die soteriologische Bedeutung dieser Versuchungen (insbesondere der ersten und zweiten) etwas in den Hintergrund tritt<sup>52</sup>. Andere Stellen zur Adam-Christus-Parallele sind insoweit ergiebiger. Denkbar ist, dass Hilarius auch hier die an anderer Stelle geäußerten Vorstellungen vor Augen hat: In Christus, dem neuen Haupt der Menschheit, geschieht Erlösung, so wie die Einheit des Menschengeschlechtes bewirkt hat, dass durch Adams Sünde die ganze Menschheit irreging<sup>53</sup>.

49 Im Matthäuskommentar 33,9,14-19 (260) ist vom „ordo in contrarium“ die Rede; durch Eva nahm der Tod seinen Anfang, die Verkündigung der Auferstehung geht ebenfalls an erster Stelle auf Frauen zurück (vgl. Mt 28,10). Über den *ordo*, vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 234ff.

50 Die Aussage der Formulierung „Deus in homine“ vgl. Kap. II, Anm. 14. 20 ist bekannt. Über die Bedeutung des Namens Satan, die „Apostat“ entspräche, vgl. hl. JUSTINUS, *Dial. Triph.* 103,5 (Otto II,370); vgl. 125,3 (450); hl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 21,2,88; 3,100 (SCh 153,272.274); *Epid.* 16 (vgl. SANS, *La envidia primigenia*, 140), der beim Versuch, angebetet zu werden, vom wahren Gott abfällt; ORÍGENES, *De princ.* I 5,5 (Orig. Werke 5,77); vgl. AYÁN, *Antropología*, 176-177.

51 Vgl. *In Mt. 3,5,19-23* (118). Die Antwort Jesu lehrt uns Menschen, irdisches Streben aufzugeben und Gott allein anzubeten.

52 In der Tat schließt Hilarius nach dem Kommentar zu den Versuchungen mit moralischen Erwägungen; vgl. *In Mt. 3,1,22-25* (112); *3,4,18-22* (116); *3,5,19-27* (118); man beachte trotz allem, dass der Herr uns diesem Text zufolge ein Beispiel gibt: Er betet allein Gott an (vgl. was in Anm. 56 über das *exemplum* gesagt wird); daher kann sein Sieg den unseren beinhalten, auch wenn der Gedanke nicht dargelegt wird. Besiegen wir den Teufel, wird es uns nicht am Beistand der Engel und himmlischen Mächte fehlen, die Jesus dienen.

53 Man erinnere sich an die Aussage in Kapitel 3. Vgl. auch LADARIA, *Adán y Cristo*. Weitere Erwähnungen der Versuchungen im Hymnus *Adae carnis*, 1-3 (CSEL 65,214); 25.28 (216); *Frag. In lob*, 9-13 (229); *Syn.* 70 (526C); *Tr. Ps.* 138,6 (749,21-750,1), die Versuchungen sind eine *probatio*, die der Vater Jesus in seiner menschlichen Natur auferlegt; 143,10 (820,26-28).

### 3. Die Verklärung

„Wahrlich, ich sage euch: Es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken bis sie den Menschensohn kommen sehen in seinem Reich“ (Mt 16,28). Dieser Vers dient Hilarius als Rahmen für den Kommentar zur Verklärungsszene, wenn er das Thema explizit darstellt. Derselbe Gedanke liegt anderen einschlägigen Erwähnungen im Matthäuskommentar zugrunde<sup>54</sup>. So gewinnt die Verklärung Bedeutung als Vorwegnahme des Zukünftigen: des Jesus uenturus, der sich auf dem Tabor zeigt<sup>55</sup>. Denn der Verklärungsbericht folgt auf die Leidensankündigung Jesu an die Jünger und seine Ermahnung zur Selbstverleugnung und Hingabe irdischer Güter. Jesus will die Hoffnung seiner Jünger auf die künftigen Güter mit der „Autorität eines wahren und offenkundigen Beispiels“ begründen<sup>56</sup>. Worte reichen nicht, sie müssen mit Taten einhergehen. Auf die Ankündigung, dass einige den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Menschensohn in seinem Reich kommen sehen, folgt daher ihre Erfüllung bei der Verklärung: „uerba res sequitur“. *In Mt. 17,1,22 (62)*<sup>57</sup>. Es geht darum, bei den Aposteln die Hoffnung auf die Auferstehung mit der leibhaftigen Anschauung des Menschensohns in der Herrlichkeit seines Reichs zu begründen<sup>58</sup>. Die Beschreibung der Szene aus dem Evangelium ist schlicht:

Nam post sex dies Petrus, Iacobus et Ioannes adsumuntur seorsum et in excelso monte consistunt, ipsisque inspectantibus Dominus transfiguratur et toto claritatis suae habitu circumspendet. *In Mt. 17,2,1-4 (62)*.

Denn nach sechs Tagen werden Petrus, Jakobus und Johannes bei Seite genommen, und sie kommen auf einen hohen Berg zu stehen; und genau unter ihren Blicken wird der Herr verklärt und strahlt mit der ganzen äußeren Erscheinung seines Glanzes. *In Mt. 17,2,1-4 (62)*.

Das Auffälligste am Kommentar unseres Autors zur Schriftstelle ist der Gebrauch des bereits bekannten Begriffs „Erscheinungsbild“, um die Verwandlung des Leibes des Herrn zum Ausdruck zu bringen durch die strahlende Herrlichkeit, in der er sich zeigt.<sup>59</sup> Der Begriff deutet in solchen

54 Zitat in *In Mt. 17,1,1-3 (60)*. Am ausführlichsten wird die Verklärung im Matthäuskommentar 17,1-3 (60-64) behandelt; kürzere Hinweise in 20,10,6-15 (114) und 31,4,13-17 (230). In *Trin. VI 24,7-25 (224)* wird das Thema nochmals aufgegriffen, auch wenn der Text von sehr begrenztem Interesse ist. Für andere Erwähnungen vgl. die folgenden Anmerkungen. Vgl. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 85-86.

55 *In Mt. 31,4,14-17 (230)*: „...quibus uenturus in regno suo filius hominis ostensus est... toto aeternae gloriae suae honore circumdatus est“. Offensichtlich handelt es sich um das zweite Kommen Christi, das die Verklärung auf eine gewisse Weise bereits gezeigt hat; in 17,1,20 (62) ist nicht allein vom Reich die Rede, sondern von der „gloria regni sui“.

56 *In Mt. 17,1,13-14 (60)*: „Opus ergo erat ueri ac manifesti exempli auctoritate...“; vgl. den gesamten Text ebd. 3-20 (60-62). Von der „auctoritas exempli“ hat Hilarius bereits in einem anderen erhabenen Augenblick – *In Mt. 2,5,17 (110)* – bezüglich der Taufe Jesu gesprochen. Wie diese Fälle zeigen, besteht eine intrinsische Beziehung zwischen dem „Beispiel“ und dem, was veranschaulicht wird; konkret: Was sich an Jesus ereignet, hat für uns Bedeutung. Vgl. zum Begriff DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 289-293. Über diesen Bericht DRISCOLL, *Transfiguration*, 398-400.

57 Bereits am Anfang des Abschnitts *In Mt. 17,1,3-5 (60)*: „Docet Dominus et rebus et uerbis et fidem spei nostrae aequaliter sermo atque opus instruunt“; im vorhergehenden Kapitel 16,4-10 (50-58) ist das Glaubensbekenntnis des Petrus und das darauf Folgende kommentiert worden, vgl. Mt 16,13-23.

58 Vgl. *In Mt. 17,1,20-22; 2,15 (62)*.

59 Über diesen Text hinaus *In Mt. 17,2,6 (62)*, „habitus gloriae dominicae“; 20,10,9 (114) und *Tr. Ps. 138,6 (750,6)*, „habitus gloriae suae“; *Trin. VI 24,7 (224)*, „h. maiestatis suae“; XI 37,10-11 (565), „h. gloriosae transformationis suae“; 38,15-16 (566), „h. regni sui“, bezüglich der drei Fälle mit *gloria* und *claritas*; *Tr. Ps. 67,14 (280,8)*: „habitu, quo cum sanctis conregnaturus esset“. Bemerkenswert ist die übereinstimmende Terminologie in allen Werken. Über diese Frage und andere Aspekte des Vokabulars der Verklärung bezüglich der Gestalt, Verwandlung, etc. vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 116-117. Man kann wie DRISCOLL, *Transfiguration*, 405-406, darüber streiten, inwieweit die Vorstellung des verherrlichten Leibes Christi bei der

Fällen wohl auf die der göttlichen Natur Christi entsprechende Seinsweise hin (und nicht nur auf die äußere Erscheinung), die sich auch an seinem Leib zeigt. Christus befindet sich in dem Zustand, in dem er einst in der Herrlichkeit seines Reichs wiederkommen wird.

Alle Einzelheiten der Taborszene haben für Hilarius typologische Bedeutung. Der „Grund“, die „Zahl“ und das „Beispiel“ werden bei diesem Ereignis beibehalten<sup>60</sup>. So bedeuten die sechs Tage, die zwischen der Verklärung und den vorherigen Ereignissen liegen (vgl. Mt 17,1) die sechstausend Jahre, die zwischen der Erschaffung der Welt und dem Himmelreich vergehen. Die Herrlichkeit, in der der Herr erscheint, ist ein Vorausbild für den Ruhm des Himmelreichs<sup>61</sup>. Die drei für die Schau der Herrlichkeit auserwählten Apostel stehen für die künftige Erwählung aller Völker – der Nachkommen Sems, Hams und Jafets<sup>62</sup>. Die Gegenwart von Mose und Elija weist darauf hin, dass Jesus inmitten des Gesetzes und der Propheten herrscht und mit jenen Zeugen (eben Mose und Elija) die ihn verkündet haben, Israel richten wird<sup>63</sup>. Schließlich zeigt die Erscheinung des Mose die Herrlichkeit der Auferstehung des menschlichen Leibes<sup>64</sup>: Mose starb (vgl. Dtn 34,5) im

---

Auferstehung und unsere Teilhabe an ihm bereits im Matthäuskommentar anzutreffen ist. Das Thema ist gewiss nicht entfaltet, wird aber durchaus angesprochen: *In Mt. 27,4,1-5 (204)*: „Sponsus atque sponsa Dominus noster est in corpore Deus... erant enim iam ambo unum, quia in gloriam spiritalem humilitas carnis excesserat“; vgl. den restlichen Abschnitt (204-206), insbesondere 17-18: „nuptiae immortalitatis adsumptio est et inter corruptionem atque incorruptionem ex noua societate coniunctio“, bezüglich 22,3,7-12 (144).

60 *In Mt. 17,2,4-6 (62)*: „Et in hoc quidem facti genere seruatur et ratio et numerus et exemplum“. Vgl. über diese Begriffe und ihre Anwendung auf den Text DRISCOLL, *Transfiguration*, 400-404; DOIGNON, *Hilaire*, 271.279-283.293. Die *ratio* wäre der Seinsgrund eines Geschehens. Das Beispiel ist die gegenwärtige Realität, die ein Bild für die künftige ist (mit der sie innerlich zutiefst verbunden ist). Die Zahl bestätigt die *ratio* des Geschehens.

61 *In Mt. 17,2,6-8 (62)*: „Nam post dies sex gloriae dominicae habitus ostenditur, sex millium scilicet annorum temporibus euolutis, regni caelestis honor praefiguratur“. Vgl. zum Problem der sechstausend Jahre die Anmerkung DOIGNONS, Sch 258,63; ebenso DRISCOLL, *Transfiguration*, 409-410, der aber nicht darauf eingeht, wie sich „Habitus der Herrlichkeit“ und „Ruhm des Himmelreichs“ zueinander verhalten. Mir scheint, hier mischen sich zwei Vergleiche: Die sechs Tage präfigurieren die sechstausend Jahre, der „habitus gloriae dominicae“ präfiguriert den „regni caelestis honor“; vgl. kurz zuvor 16,1,20 (62): „donec filium hominis in regni sui gloria contuerentur“, wo beide Vorstellungen verbunden werden; und noch mehr in 31,4,14-17 (vgl. Anm. 55). Der Ruhm des Himmelreichs soll sich anscheinend nicht nur auf Christus, sondern auf die Menschen beziehen. Andernfalls ergäbe offenbar die Erwähnung, wie lange die Geschichte dauert, keinen Sinn, auch wenn in den soeben zitierten Paralleltextrn Christus Ruhm und Herrlichkeit gehören. Es wird auf sein „Erscheinen“ verwiesen (bei der Verklärung und am Ende der Zeiten). Es heißt nicht, dass er sie erst am Ende der Zeiten besitze, vielmehr wird das Gegenteil vorausgesetzt, vgl. Anmerkung 59 am Ende. Christi Herrlichkeit auf dem Tabor präfiguriert daher unsere eigene Auferstehung, die mit dem Erscheinen des Herrn in Herrlichkeit in Zusammenhang steht. Vgl. den Kommentar des Berichts bei ORÍGENES, *Com. Mat. XII 36-43* (Orig. W. 10,150-170). Für ihn sind die sechs Tage zu Beginn der Perikope die Schöpfungstage (ebd. 151); ebenso *In Mt. Com. Ser. 50* (O.W. 11,108).

62 *In Mt. 17,2,8-10 (62)*: „Tribusque adsumptis, de trium origine, Sem, Cham et Iaphet, futura electio populi ostenditur“. Dieser Text bezieht sich eindeutig auf die Berufung aller Völker zum Heil. Schwieriger scheint mir die Aussage, das Verb *adsumere* verweise hier auf die Inkarnation – und deswegen werde hier erneut ausgesagt, das Endziel der Inkarnation sei die Annahme aller Menschen in Gottes Herrlichkeit; so DRISCOLL, *Transfiguration*, 41f. Dagegen spricht meines Erachtens der Umstand, dass das Verb im Evangelium verwendet wird (Hilarius führt es nicht selbst ein) und zudem auch an den anderen von Hilarius für die Verklärung angeführten Belegstellen steht, allerdings ohne Bezug auf das universale Heil und die Bedeutung der Zahl „drei“; vgl. *In Mt. 17,2,1-2 (62)*; 20,10,8 (114); 31,4,14 (230); vgl. ebd. 10-13.18.

63 *In Mt. 17,2,10-13 (62)*: „Quod autem Moyses et Elias ex omni sanctorum numero adsistunt, medius inter legem et prophetas Christus in regno est (cum his enim Israellem, quibus testibus praedicatus est, iudicabit)“; vgl. 20,10,4-15 (114), wo Mt 20,20-23 kommentiert wird. Mose und Elija werden zur Rechten und Linken Jesu in seinem Reich sitzen, weil sie mit ihm bei der Verklärung erschienen sind. Erneut wird diese Szene auf die Ereignisse der Endzeit projiziert.

64 *In Mt. 17,2,13-15 (62)*: „...simulque ut et humanis corporibus decreta esse resurrectionis gloria doceretur, cum quando Moyses conspicibilis adstitisset“. TERTULLIAN, *Resurrec. 55,10* (CCL 2,1002): „ubi iam Moyses et Helias, alter in imagine carnis nondum receptae, alter in ueritate nondum defunctae, eandem tamen

Unterschied zu Elija, der in den Himmel entrückt wurde (vgl. 2 Kön 2,11) Doch wird nicht gesagt, die Anwesenheit des Mose präfiguriere die Auferstehung der Menschen. Das hier benutzte Verb ist schwächer: *doceretur*. Das bereits erwähnte „Beispiel“ in diesem Bericht ist die Verklärung des Herrn selbst. Sie gibt den Jüngern in der Verfolgung Hoffnung, und das Gewand der Herrlichkeit des Herrn ist ein Vorausbild für die Ehre des Himmelreiches. Andererseits zeigt das sichtbare Erscheinen des Mose, dass die Auferstehung auch uns gilt. Die Bedeutung dieses Zeichens darf daher nicht gering geschätzt werden. Es besagt, dass die Herrlichkeit der Auferstehung nicht allein Christus vorbehalten ist, aber nicht das endgültige Zeichen ist. Man beachte zudem, dass nur sehr indirekt von der verherrlichten Natur des Mose die Rede ist, vielmehr wird die Herrlichkeit der Auferstehung des Leibes im Allgemeinen bestätigt. Ebenso beziehen sich, wie man gesehen hat, die vorherigen Erwähnungen der Herrlichkeit allein auf Jesus. Alles an der Verklärung verweist auf die künftige Herrlichkeit, die jetzt präfiguriert worden ist. Es ist aber noch nicht an der Zeit, sie endgültig zu besitzen.

*Ipsa autem Dominus fit niue ac sole candidior (cf. Mt 17,2)<sup>65</sup>, supra opinionem scilicet nostram caelestis luminis splendore conspicuus. Petro autem ut tria illic tabernacula fierent offerenti (cf. Mt 17,4) nihil respondetur, nondum enim ut in hac gloria consisteretur erat tempus. In Mt. 17,2,16-20 (62-64)*

Der Herr selbst aber wird weißer als der Schnee und strahlender als die Sonne (vgl. Mt 17,2); das heißt: er erscheint über unsere Vorstellungskraft hinaus im Glanz himmlischen Lichtes. Als Petrus aber das Angebot macht, man könne dort drei Hütten bauen, erhält er nichts zur Antwort; denn es war noch nicht die Zeit da, um in dieser Herrlichkeit Wohnung zu nehmen. *In Mt. 17, 2, 16-20 (62-64).*

Die Herrlichkeit, von der die Jünger umfungen sind, und vor allem die Herrlichkeit Jesu, ist wirklich, doch nicht als dauerhaft bestimmt. Die Stunde der Auferstehung ist noch nicht gekommen. Daher erhält Petrus keine Antwort auf sein Angebot, drei Hütten zu bauen<sup>66</sup>. Weder für Jesus noch für die Jünger ist Herrlichkeit endgültig<sup>67</sup>. Dies wird für den Einzelnen erst nach der Auferstehung geschehen. Diese Überlegungen werden sogleich betont.

Die Macht des Geistes Gottes überschattet und umhüllt die Jünger. So interpretiert Hilarius die Wolke im Evangeliumsbericht, obwohl er sich nicht mit Erläuterungen dieses Details der Geschichte aufhält<sup>68</sup>. Dagegen misst er der Stimme des Vaters große Bedeutung bei:

---

habitudinem corporis etiam in gloria generare docuerant“; vgl. DRISCOLL, 414-415.

65 Vgl. dieselbe Angabe in *Tr. Ps.* 67,14 (290,9).

66 DOIGNON (Sch 258,65) und DRISCOLL, *Transfiguration*, 211 beziehen *consisteretur* auf Petrus: Die Zeit war noch nicht reif, dass Petrus in dieser Herrlichkeit bleiben sollte. Das Passiv bedeutet offenbar das Impersonale wie *responderetur*. Sonst wäre das Aktiv gebraucht worden wie in *In Mt.* 14,13,14 (26): „agens Deo patri gratias in gloria eius et maiestate consistat“. LONGOBARDO, *Commentario a Matteo*, 193, übersetzt mit einer unpersönlichen Wendung: „non era ancora giunto il momento di sedersi“. Darum kann die Herrlichkeit Jesu bei der Verklärung gewissermaßen als vorübergehend erachtet werden, was nicht heißen soll, dass sie nicht wirklich und kein authentisches „Beispiel“ für Zukünftiges wäre. Nach dem Evangeliumsbericht ist eigentlich klar, dass Jesus nach der Taborszene wieder in seinen vorherigen Zustand zurückkehrt. Vgl. Anmerkung 67.

67 Dessen ungeachtet scheint sich *consistere* an anderen Stellen bereits auf Jesus im Gewand der Verherrlichung der Verklärung zu beziehen: *Trin.* XI 37,12 (565): „Nam in habitu Dominus gloriosae transformationis suae consistit...“. *Tr. Ps.* 138,6 (750,6-7): „...cum in monte gloriae suae habitu constitisset“. Wahrscheinlich will man hier auf die Wirklichkeit des Gewandes der Verherrlichung hinaus – nicht ihr endgültiger Charakter, wie es im Matthäuskommentar der Fall zu sein scheint.

68 *In Mt.* 17,3,1-2 (64): „Sed loquente adhuc eo, nubes eos candida inumbravit et diuinae uirtutis spiritu ambiuntur“; vgl. die terminologische Ähnlichkeit mit *Trin.* II 26,17-19 (62); vgl. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 85f. Die Macht des Geistes umgibt die Jünger, „erfüllt“ sie aber noch nicht; vgl. *In Mt.*

Hunc esse filium, hunc dilectum, hunc complacitum, hunc audiendum uox de nube significat (cf. Mt 17,4), ut idoneus ipse praeceptorum talium auctor esset, qui post saeculi damnum, post crucis uoluntatem, post obitum corporum regni caelestis gloriam ex mortuorum resurrectione facti confirmasset exemplo. *In Mt.* 17,3,2-8 (64)

Dieser sei der Sohn, dieser der Geliebte, dieser derjenige, an dem er Wohlgefallen habe, diesen solle man hören, gibt eine Stimme aus der Wolke zu verstehen (vgl. Mt 17,4), so dass der geeignete Urheber solcher Gebote er selbst sei, der nach dem Verlust der Welt, nach freiwilligem Kreuzesleiden, nach dem leiblichen Hinscheiden die Herrlichkeit des Himmelreiches aufgrund seiner Auferstehung von den Toten durch das Beispiel einer Tat bekräftigt habe. *In Mt.* 17,3,2-8 (64).

Die Stimme bezeugt die Gottessohnschaft Jesu. Hilarius führt dieses Zeugnis des Vaters in seinen späteren Schriften häufig als Argument für die Gottheit des Sohnes an<sup>69</sup>. Hier ist nicht allein dieser Punkt von Interesse. In der ganzen Schilderung wird die Bedeutung des Beispiels konsequent herausgestellt: „facti confirmasset exemplo“. Was die Verklärung des Herrn bestätigt, ist, dass nach dem leiblichen Tod als Folge der Auferstehung die Herrlichkeit des Himmelreichs kommen wird. Offenbar wird hier bestätigt, was bereits in 17,2 steht. Dort ist der „habitus gloriae dominicae“ Vorausbild des „regni caelestis honor“, dessen Inhalt hier genauer erläutert wird: Dem Ruhm entspricht die Herrlichkeit, die „ex mortuorum resurrectione“ kommt. Das Gewand der Herrlichkeit des Herrn ist das „Beispiel“: Es ist für den Hörer seines Wortes Präfiguration und Bestärkung der Hoffnung auf die künftige Auferstehung. Als der Herr daraufhin zu den erschrockenen Jüngern tritt, sehen sie Mose und Elija nicht mehr, sondern niemand als Jesus allein (vgl. Mt 17,6-8). Beide waren „ad futuri formam atque ad facti fidem“<sup>70</sup> auf den Berg gekommen – als Präfiguration der Zukunft und Zeugen des Geschehens. Auch die Gestalt des Elija scheint am Zustand der künftigen Auferstehung teilzuhaben, ebenso ändert sich bezüglich Mose die Terminologie: Es wird nicht deutlich, worin die „Gestalt“ beider besteht<sup>71</sup>. Hilarius weist offenbar darauf hin, dass der Zeitpunkt für die Auferstehung noch nicht gekommen ist und dass – wie er kurz zuvor gesagt hatte – die Stunde der bleibenden Herrlichkeit noch nicht gekommen ist. Vielleicht verschwinden deswegen die Personen, an denen sich unsere künftige Auferstehung offenbart. Der Kommentar zur Stelle im Evangelium schließt mit der Begründung, weshalb Jesus den Aposteln Schweigen gebietet (Mt 17,9): Erst, wenn sie nach der Auferstehung den Heiligen Geist empfangen, können sie Zeugen geistlicher Dinge sein<sup>72</sup>.

In einem kurzen Hinweis in *Trin.* auf den Tabor wird die Präfiguration der künftigen Herrlichkeit Jesu wieder in den Vordergrund gestellt. Er soll sie bei der Auferstehung im Fleisch erhalten und am Tag des Gerichts in ihr geschaut werden:

In qua (carne) eum iudicii die conpunctum et de cruce recognitum uniuersi uidebunt, in qua praefiguratus in monte erat, in qua eleuatus ad caelos est. *Trin.* III 16,34-35 (88)<sup>73</sup>.

---

17,3,17 (64).

69 Vgl vor allem *Trin.* VI 24,10-25 (224); aber darüber hinaus *Trin.* I 25,14-15 (23); II 8,10-11 (45); VI 25,29-30 (226); 27,20-25 (228); 28,3-4 (229); XII 11,11 (587); 14,6-7 (588); 15,5 (589); *Tr. Ps.* 138,6 (750,7-8); *In Cons.* 9,11-12 (Sch 334,184). Vgl. TERTULLIAN, *Marc.* 22,8-9 (CCL 1,602).

70 *In Mt.* 17,3,8-12 (64): „Territos deinde ac consternatos eleuauit et solum contuentur, quem medium constitisse inter Moysen et Elias uiderant. Ad futuri enim formam atque ad facti fidem Moyses et Elias in monte consistenterant“. Der Ausdruck „forma futuri“ findet sich auch in 15,10,16-17 (46); 21,3,11(126).

71 Für den hl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 5,1, zeigt die Entrückung Henochs und Elijas in den Himmel auf, dass Gott den Leib auferwecken kann. Vgl. ORBE, *Teología de san Ireneo* II, 228-249.

72 Vgl. *In Mt.* 17,3,12-19 (64).

73 *Trin.* X 23,31 (478): „(corpus) quod in caelestem gloriam conformatur in monte“. Vgl. *Syn.* 48 (516A).

HIERONYMUS, *In Mt.* III (CCL 77,147): „Qualis futurus est tempore iudicandi talis apparuit apostolis“. Vgl.

In diesem (Fleisch), in dem er auf dem Berg vorausgebildet worden war und in dem er zum Himmel erhoben wurde, werden ihn am Tag des Gerichtes alle durchbohrt sehen, nachdem er vom Kreuze her wiedererkannt wurde. *Trin.* III 16,34-35 (88).

Hier geht es lediglich um die Herrlichkeit des auferstandenen Herrn. Von unserer künftigen Auferstehung ist nicht die Rede. Aber in jedem Fall ist die „Präfiguration“ der Herrlichkeit der Auferstehung – sei es die Auferstehung Jesu oder unsere eigene – die wichtigste Komponente der Überlegungen des Hilarius über das Taborgeheimnis. Diese Präfiguration nimmt das endgültige Reich Gottes vorweg, das sich durch eben jene Herrlichkeit definiert, die Jesus empfangen und uns vermitteln wird. Manche Apostel werden den Tod nicht schmecken, ohne Jesus in seinem Reich kommen gesehen zu haben, weil sie ihn bei seiner Verklärung gesehen haben. Die Herrlichkeit, in der sie Jesus gesehen haben, ist dieselbe, in der sie ihn in seinem endgültigen Reich Gottes kommen sehen werden.

---

J. LEMARIÉ, *Le commentaire de Saint Chromace d'Aquilée sur la transfiguration*: RSLR 16 (1980) 213-232, mit zahlreichen Hinweisen auf den hl. Hilarius und andere lateinische Autoren.

## Kapitel V

# Die Gegenwart des Reichs Gottes in Jesus

### *1. Jesus und das Gottesreich im Matthäuskommentar*

Das im Neuen Testament und besonders in den synoptischen Evangelien so zentrale Thema des Gottes- oder Himmelreichs muss bei Hilarius, dem Kommentator des Matthäusevangeliums, Widerhall finden. Hilarius hat dem biblischen (insbesondere paulinischen) Motiv des Gottesreiches auch in Relation zur eschatologischen Vollendung hohe Bedeutung beigemessen (vgl. z.B. 1 Kor 15,21-28 – ausführlich behandelt in *Trin.* XI 21-49). Dieses Thema wird jetzt nicht erörtert; es soll im Rahmen der Auferstehung und des Endes der Zeiten untersucht werden. Jetzt beschränken wir uns auf die Gegenwart des Reichs Gottes im historischen Jesus. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht daher nahezu ausschließlich der Matthäuskommentar<sup>1</sup>. Hilarius' Kernaussage zur Relation zwischen dem irdischen Jesus und dem Reich Gottes ist die Identifizierung beider miteinander. Der Gedanke wird mehrfach wiederholt:

Ergo regnum caelorum, quod prophetae nuntiauerunt, Iohannes praedicauit, Dominus noster in se esse positum est professus, uult sine aliqua incertae uoluntatis ambiguitate sperari. *In Mt.* 5,6,11-15 (154).

Also will er, dass man das Himmelreich, das die Propheten ankündigten, das Johannes predigte und von dem unser Herr erklärte, dass es in ihm liege, ohne irgendeinen Zweifel eines schwankenden Willens erhoffe. *In Mt.* 5,6,11-15 (154).

Das Reich Gottes ist in Jesus. Die Bedeutung der Aussage wird nicht näher erläutert, aber der Kontext scheint darauf hinzudeuten, dass die Gegenwart des Gottesreichs in Jesus der Heilswirklichkeit in ihm entspricht. Man erlangt es durch den Glauben. Das bedeutet, seine Hoffnung nicht auf die Güter dieser Welt zu setzen, sondern auf Gott und die Auferstehung<sup>2</sup>. Die Gegenwart des Gottesreichs in Jesus entspricht deswegen der Heilsgegenwart für die, die an ihn glauben und damit der Hoffnung auf ewige Güter, die von der ängstlichen Sorge um das Heute befreit (vgl. Mt 6,25). Noch deutlicher tritt diese Identifizierung an folgender Stelle hervor:

Quid enim tam extra ueniam est quam Christo negare quod Dei sit et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere, cum in Spiritu Dei opus omne consummet et ipse sit regnum caelorum et in eo Deus sit mundum reconcilians sibi (cf. II Cor 5,19) *In Mt.* 12,17,11-16 (284).

Denn was liegt so sehr außerhalb der Vergebungsmöglichkeit, als im Hinblick auf Christus zu leugnen, dass er auf die Seite Gottes gehört, und das in ihm bestehende Wesen des väterlichen Geistes ihm abzusprechen, obgleich er doch durch den Geist Gottes jegliches Werk zur Vollendung führt, er selbst das Himmelreich ist und in ihm Gott die Welt mit sich wieder versöhnt (vgl. 2 Kor 5,19)? *In Mt.* 12,17,11-16 (284).

1 Vgl. zu diesem Thema PELLAND, *Le thème biblique*, besonders 639-644. Im Rahmen des Endes der Zeiten ist das Motiv des Gottesreichs im Matthäuskommentar wichtig (vgl. PELLAND, ebd., 639, Anm. 5), sogar in Bezug auf seine aktuelle Gegenwart in Jesus. Etwas davon hat sich bereits bezüglich der Verklärung gezeigt; vgl. *In Mt.* 17,2,8 (62); 3,6-7 (64). Verzeichnis der Stellen, an denen das Thema „Gottesreich“ im Matthäuskommentar erscheint, bei FIGURA, *Kirchenverständnis*, 81.

2 Vgl. *In Mt.* 5,6,8-9.15-18 (154-156); 5,8,20-26 (158).

Wider den Heiligen Geist lästern (vgl. Mt 12,31) bedeutet für Hilarius, Jesu Gottheit zu leugnen<sup>3</sup> oder – was dasselbe ist – Beelzebub Wunder zuzuschreiben, die Jesus nur aufgrund seiner göttlichen Macht wirkt<sup>4</sup>. Die Identifizierung Jesu mit dem Reich Gottes bedeutet, dass Gottes Heilsgegenwart in ihm aufgrund des Inkarnationsmysteriums da ist. Der Geist des Vaters – das heißt: die göttliche Natur – ist wahrhaftig in ihm (consistit). In der Kraft dieses Geistes, den man im Jordan auf ihn herabkommen sah, vollbringt er alles, insbesondere Wunder. Sie sind Zeichen dieses in ihm gewirkten Heils. Interessant ist der Hinweis auf 2 Kor 5,19, der darauf hindeuten scheint, dass die Welt nur mit Gott versöhnt werden kann, wenn der Geist des Vaters in Jesus ist. Das Thema wird allerdings nicht ausgearbeitet. Lediglich im Matthäuskommentar steht ein weiterer Hinweis auf dieselbe Schriftstelle in einem ähnlichen Kontext. Darin wird die Gottheit Jesu hervorgehoben, aber der Gedanke wird ebenfalls nicht entfaltet<sup>5</sup>. Als Gott, der Mensch unter Menschen zum Heil der Menschheit wurde, ist Jesus das Himmelreich in Person. In der Wunderkraft zeigt sich die Gegenwart des Reiches Gottes in Jesus. Es überträgt sich gewissermaßen auf die Apostel als Teilhaber an der Macht Christi. Auch daran zeigt sich die Identifizierung des Gottesreiches mit Jesus<sup>6</sup>.

Die Identifizierung Jesu mit dem Gottes- oder Himmelreich erschöpft sich nicht in den Texten, in denen der Gedanke explizit ausgedrückt wird. Dieses Grundprinzip wird in den Gleichniskommentaren auf etwas sonderbare Weise angewandt: Hilarius bedient sich der Einleitung „das Himmelreich gleicht“, um Jesus in Relation zu verschiedenen Vergleichsgrößen zu setzen, beispielsweise zum Senfkorn als Bild für das Himmelreich (Mt 13,31-32)

Grano se sinapis Deus comparauit, acri maxime et omnium seminum minimo... Granum hoc igitur postquam in agro satum fuerit, id est ubi a populo comprehensus et traditus morti, tamquam in agro satione quadam fuit corporis consepultus, ultra mensuram omnium olerum excrescit et uniuersam prophetarum gloriam excedit... Sed iam ex ramis arboris ex solo in sublime prolatae caeli uolucres inhabitant: apostolos scilicet ex Christi uirtute protensos et mundum inumbrantes in ramis intelligimus, in quos gentes in spem uitae aduolabunt et aurarum turbine, id est diaboli spiritu flatuque uexatae tamquam in ramis arboris acquiescent. *In Mt. 13,4,1-16 (296-298).*

Gott hat sich mit einem Senfkorn verglichen, dem schärfsten und kleinsten unter allen Samenkörnern [...]. Nachdem nun dieses Korn auf dem Acker ausgesät worden ist, das heißt, sobald er von dem Volk festgenommen, dem Tod überliefert und gleichsam in einem Acker gewissermaßen durch ein Aussäen des Leibes begraben worden ist, wächst es über das Maß aller Kohlgewächse hinaus und übersteigt allen Ruhm der Propheten. [...] Aber schon nisten die Vögel des Himmels auf den Ästen des Baumes, der vom Erdboden in die Höhe emporgewachsen ist. Unter den Ästen haben wir nämlich die Apostel zu verstehen, die durch Christi Kraft sich ausgebreitet haben und die Welt beschatten; zu diesen werden die Heiden hinein als zu der Hoffnung ihres Lebens; und durch den Wirbel der Winde, das heißt durch den Hauch und das Wehen des Teufels, gequält, werden sie dort wie auf Ästen eines Baumes ausruhen. *In Mt. 13,4,1-16 (296-298).*

Es geht um das Wachstum des mit dem Senfkorn verglichenen Leibes Christi. Von Jesus wird mit der Mittlerschaft der Apostel unmerklich auf die Kirche übergeleitet. Zwischen Jesus und der

3 Vgl. *In Mt. 5,15,5-8 (168); 12,18, 23-26 (286); El Espíritu Santo, 101-104.*

4 Vgl. *In Mt. 12,5,11-21 (280-282).*

5 Vgl. *In Mt. 31,3,18-19 (230).*

6 Vgl. *In Mt. 12,15,15-18 (280): „Ergo si discipuli operantur in Christo et ex Spiritu Dei Christus operatur, adest Dei regnum iam in apostolis mediatoris officium transfusum“.* Vgl. 10,4,1-16 (218-220). Man beachte, dass Hilarius die Wendungen „Himmelreich“ (in den vorherigen Texten), und „Gottesreich“ unterschiedslos verwendet, wobei „Himmelreich“ normalerweise im von ihm kommentierten Matthäusevangelium steht.

Kirche besteht ebenso wenig ein Bruch wie zwischen dem Senfkorn, das man aussät, und der Pflanze, die wachsen wird. Der ins Grab gelegte Christus hat nach der Auferstehung die Kraft, in seiner Kirche zu wachsen. Er ist das im Acker verborgene Samenkorn, aus dem der Baum hervorsprosst. Hier steht man anscheinend einem weiteren Beispiel dynamischer Identifizierung zwischen Christus und seinem Leib – der Kirche – gegenüber. Sie ist bestrebt, sich aller Menschen anzunehmen. In der Kirche findet tatsächlich die ganze Menschheit Zuflucht wie die Vögel im Senfbaum<sup>7</sup>.

Ebenso eindeutig ist die Identifizierung Jesu mit dem Reich Gottes und die Heilsgegenwart in ihm im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Schatz im Acker (vgl. Mt 13,44):

Per similitudinem thesauri in agro spei nostrae opes intra se positas ostendit, quia Deus in homine sit repertus... Ideo enim abscondus est thesaurus, quia et agrum emi oportebat. Thesaurus enim in agro, ut diximus, Christus intelligitur in carne, quem inuenisse est gratuitum. *In Mt. 13,7,2-4; 11-14 (300-302).*

Durch das Gleichnis des Schatzes im Acker weist er auf den in ihm liegenden Reichtum unserer Hoffnung hin; denn als Gott hat er sich im Menschen finden lassen [...]. Darum nämlich wurde der Schatz verborgen, weil auch der Acker gekauft werden sollte. Unter dem Schatz im Acker versteht man nämlich, wie wir sagten, Christus im Fleisch, den gefunden zu haben ein Gnadengeschenk ist. *In Mt. 13,7,2-4; 11-14 (300-302).*

Der Schatz im Acker ist Christus, der im Leib verborgene Gottessohn. Die Identifizierung Christi in seiner Eigenschaft als Erlöser mit dem Gottesreich ist eindeutig<sup>8</sup>. Etwas Ähnliches geschieht beim Gleichnis von der kostbaren Perle (vgl. Mt 13,45): Was der Kaufmann verkaufen muss, um die Perle zu bekommen, ist das gesetzmäßig Erworbene. Es verliert seinen Wert, wenn er Christus begegnet<sup>9</sup>. Dagegen ist diese Identifizierung in Bezug auf das Gleichnis vom Fischernetz, das ins Meer geworfen wird (vgl. Mt 13,47-49), nicht gegeben. Hier wird lediglich ein Vergleich mit Jesu Verkündigung gezogen. Dessen ungeachtet ist die Verkündigung nicht von der Person zu trennen<sup>10</sup>. Folgt man dieser Linie bei Vergleichen des Gottesreichs mit Jesus entsprechend der Gleichnisse im Evangelium, muss man daran erinnern, dass Christus auch der Hausherr im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ist, mit dem das Himmelreich unmittelbar verglichen wird (vgl. Mt 20,1)<sup>11</sup>.

7 Weitere Stellen, an denen Jesus mit dem Senfkorn identifiziert wird in *In Mt. 17,7,6-7 (66-68)*: „ita se et granum sinapis nuncupavit...“; *17,8,17-20 (68)*: „Quam fidem si in se habuissent (vgl. Mt 17,20), quia ipse est granum sinapis, Verbi uirtute hoc peccatorum onus et grauem infidelitatis molem ab eo qui offerebatur populo eicientis...“; vgl. auch *26,1,8-15 (192-194)*. Die Relation des Reiches Gottes mit der Kirche als Leib und Annahme der ganzen Menschheit auch in *12,14,2 (280)*: „Domus quoque et ciuitatis eadem est ratio quae regni“.

8 Dasselbe hinsichtlich des Gleichnisses vom Sauerteig (vgl. Mt 13,33); *In Mt. 13,5,3-9 (298)*: „Fermentum de farina est... Huic se dominus comparauit, quod acceptum mulier, Synagoga scilicet, per iudicium mortis abscondit arguens legem et prophetas euangeliis dissolui. Hoc autem farinae mensuris tribus, id est, legis, prophetarum, euangeliorum aequalitate coopertum omnia unum facit“. Vgl. ORÍGENES, *Com. Mt. 10,5-6 (Sch 162,158)*; TERTULLIAN, *Marc. IV 30,2 (CCL 1,628)*. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 193.

9 *In Mt. 13,8,1-8 (302)*; Hilarius sieht dessen ungeachtet einen Unterschied zwischen diesem Gleichnis und jenem vom Schatz im Acker: den Schatz im Acker zu entdecken kostet nichts, die Perle findet sich erst nach zeitaufwändiger Arbeit.

10 *In Mt. 13,9,2-5 (302)*: „Merito praedicationem suam reti comparauit, quae in saeculum ueniens sine saeculi damno habitantes intra saeculum congregauit modo retis, quod mare penetrans ita agitur de profundo...“. Man beachte, dass hier die Rede von der Verkündigung beginnt. Es entsteht aber der Eindruck, dass die Rede unmerklich auf Jesus selbst übergeht. Tatsächlich ist es offenbar nicht mehr die Verkündigung, sondern Jesus selbst, der auf die Welt kommt, die Netze einholt, etc. Es ergibt wenig Sinn, von der Verkündigung, die auf die Welt kommt, zu reden, wenn es nicht in engem Zusammenhang mit dem, der verkündet, geschieht.

11 *In Mt. 20,5,4-7 (106)*: „Patremfamilias hunc Dominus noster Iesum Christum existimari necesse est, qui totius humani generis curam habens omni tempore uniuersos ad culturam legis uocavit“; vgl. auch *In Mt. 14,1,4-5*

## 2. Die Wunder Jesu

In den Wundern Jesu äußert sich die Gegenwart des Gottesreiches: Es entfaltet seine Wirkung<sup>12</sup>. Auch wenn sich Hilarius in nahezu allen seinen maßgeblichen Schriften mit Wundern befasst hat, ist der Kommentar zum Matthäusevangelium abermals von höchstem Interesse. Kernpunkte der Christologie aus den vorhergehenden Kapiteln erscheinen hier erneut und werden bestätigt.

Mit dem Bekenntnis der Gottheit Jesu verknüpft ist die Anerkennung der ihm eigenen göttlichen *uirtus*. Sie wird seiner armseligen menschlichen Natur gegenüber gestellt<sup>13</sup>. Wie man soeben gesehen hat, bedeutet die Sünde wider den Heiligen Geist gerade, die Gottheit Christi nicht anzuerkennen – konkret: seine göttliche, in Wundern offenbarte Macht – sondern in ihnen vielmehr das Werk Beelzebubs zu sehen. Oder, was dasselbe ist, sie nicht als Offenbarung des mit Jesus gleichgesetzten Himmelreiches wahrzunehmen<sup>14</sup>. Die Gottheit Christi, die Gegenwart des Reichs Gottes in ihm und die Kraft, Wunder zu vollbringen, hängen eng miteinander zusammen.

Im Kommentar zu den Wunderberichten des Matthäusevangeliums lässt sich im Allgemeinen eine doppelte (und an manchen Stellen dreifache) Ebene unterscheiden<sup>15</sup>. Auf der einen Seite steht die sichtbare Tat: In ihr offenbart sich die Macht Gottes, die Jesus besitzt. Das ist aber nicht mehr als das äußere Heilszeichen, das in einem tieferen Sinne (z.B. die Sündenvergebung) am unmittelbaren Empfänger der Wundertat – in aller Regel der Heilung – oder an anderen Personen geschieht. Das Heil wiederum, das diese konkreten Menschen erreicht, ist ein Zeichen des Heils, das das ganze gläubige Volk – die Kirche – empfangen wird. Eines der Wunder, dessen Kommentar am besten veranschaulicht, wie Hilarius die Macht Jesu und zugleich die spirituelle Sinnhaftigkeit seiner Wundertaten auffasst, ist die Heilung der blutflüssigen Frau (vgl. Mt 9,20-22)<sup>16</sup>:

Haec itaque ad Domini praetereuntis occursum tactu uestis Domini sanam se de profluio sanguinis futuram esse confidit, sordibus scilicet polluta corporis sui et interioris uitii immunditiis dissoluta fimbriam uestis per fidem festinat attingere, donum uidelicet Spiritus sancti de Christi corpore modo fimbriae exeuntis cum apostolis conuersata contingere, fitque mox sana. Ita alteri salus, dum alii defertur, est reddita. Cuius fidem et constantiam Dominus laudauit, quia quod Israeli praeparabatur, plebs gentium occupauit. *In Mt.* 9,6,4-14 (210)<sup>17</sup>.

Bei der Begegnung mit dem vorübergehenden Herrn hat diese daher das feste Vertrauen, sie werde durch die Berührung des Herrengewandes von ihrem Blutfluss geheilt sein; durch den

---

(10); 27,6,7-8 (210). Aber der Hausherr ist der Vater nach *In Mt.* 22,1,7-8 (142) über das Gleichnis von den bösen Winzern (vgl. Mt 21,33) und 22,3,9-12 (144) über das Gleichnis der königlichen Hochzeit (vgl. Mt 22,2-3). Vgl. Kap 1. Vorgeschichte dieser Gleichsetzung Jesu mit dem Reich Gottes bei CYPRIAN, *de dom. orat.* 13 (CSEL 3,1,276): „Et ipse Christus esse regnum Dei quem uenire cottidie cupimus, cuius aduentus ut cito nobis repraesentatum optamus. nam cum resurrectio ipse sit, quia in ipso resurgimus, sic et regnum Dei potest ipse intelligi, quia in ipso regnaturi sumus“. Hier ist die eschatologische Dimension eindeutig, die sich auch bei Hilarius noch zeigen wird. Vgl. auch ORIGENES, *Com. Mt.* 14,7 (Or. Werke, 10, 289,16-20); auch indirekt in ebd. 10,14 (SCh 162,198-200). Über das Reich und die Kirche vgl. FIGURA, *Kirchenverständnis*, 81-96, der die Identifizierung Christi mit dem Gottesreich in den Gleichniskommentaren nicht erwähnt.

12 Formulierung von J. Doignon „le salut en action: miracles et passion“ in seiner Einleitung zu *In Mt.* (SCh 254), 4.

13 Vgl. *In Mt.* 3,3,8-9 (114).

14 Vgl. *In Mt.* 5,15,6-7 (168); 12,17,9-16 (284); auch 12,18,4-6 (284); 31,5,8-14 (232); 32,4,4-6 (242-244).

15 Vgl. DOIGNON, *Hilaire*, 273-294; BURNS *Christology*, 51-58; SIMONETTI, *Lettera o allegoria*, 255-258. Vgl. das exegetische Prinzip von *In. Mt.* 14,2,2-5 (12) ohne expliziten Bezug auf Wunder.

16 Vgl. die schon in *El Espíritu Santo* durchgeführte Analyse, 143-148. Das Thema wird jetzt unter einem anderen Gesichtspunkt angeschnitten.

17 Vgl. auch über dieses Wunder *Trin.* IX 66,2 (446); X 46,15 (500); *Tr. Ps.* 54,4 (150,6-7); 55,5 (164,26-165,5); 119,11 (551,23). Auch *In Mt.* 14,19,10-15 (32) über Mt 14,36.

Schmutz ihres Leibes freilich befleckt und durch die Unreinheit des in ihrem Inneren schlummernden Lasters ganz aufgelöst, eilt sie, den Saum des Gewandes gläubig zu berühren, nämlich die Gabe des Heiligen Geistes, der aus dem Leib Christi vermittels seines Gewandsaumes ausgeht, im Umgang mit den Aposteln zu erlangen; und sie wird sogleich gesund. So wurde dem einen das Heil gegeben, während es dem anderen angeboten wird. Ihren Glauben und ihre Beharrlichkeit lobte der Herr; denn was für Israel vorbereitet wurde, hat das Volk der Heiden in Besitz genommen. *In Mt. 9,6,4-14 (200).*

Die Frau – Symbol der Heidenvölker – geht gläubig auf Christus zu. Von ihm wird sie durch die Gabe des Geistes geheilt. Wie die Apostel erhält die Frau die Macht der Gottheit Jesu insofern, als diese zum Heil der Menschen übertragen wird. Diese Gabe besitzt noch nicht die Fülle ihrer Wirksamkeit, bewirkt aber, dass die Krankheit verschwindet und der Frau zugleich die Sünden vergeben werden. Die Frau ist ihrerseits ein Vorausbild der Heiden, die durch den Glauben an Jesus gerettet werden. Christi Heilmacht wirkt durch den Glauben an ihn in uns. Nicht zu vergessen ist aber die Erzählebene, die man als „physisch“ bezeichnen könnte. Die Macht der Gottheit Christi durchdringt seine Menschheit ganz und gar bis zum Saum seines Gewandes. Deswegen genügt der physische Kontakt mit dem Gewand (wobei der Glaube Voraussetzung ist), damit die Heilung eintritt. Die Fortsetzung des Berichts präzisiert diesen Gedankengang:

Est autem in simplici intelligentia magna uirtutis dominicae admiratio, cum potestas intra corpus manens rebus caducis efficientiam adderet sanitatis et usque in uestium fimbrias operatio diuina procederet. Non enim diuisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur... Virtutem autem eius fides ubicumque consequitur quia ubique est et nusquam abest. Et adsumptio corporis non naturam uirtutis inclusit, sed ad redemptionem, suam fragilitatem corporis uirtus adsumpsit, quae tam infinite libera est, ut etiam in fimbriis eius humanae salutis operatio contineretur. *In Mt. 9,7,1-12 (210).*

Es gibt aber in der einfachen Vorstellung eine große Bewunderung für die Wunderkraft des Herrn, da die seinem Leib innewohnende Macht vergänglichen Dingen die Fähigkeit verlieh, Gesundheit zu bewirken, und das göttliche Wirken sich bis in die Säume der Gewänder erstreckte. Denn Gott war nicht teilbar und fassbar, so dass er sich in einen Leib hätte einschließen lassen können. [...] Seine Wunderkraft aber erreicht der Glaube allenthalben, weil sie überall ist und nirgendwo fehlt. Und der angenommene Leib konnte die Natur der Wunderkraft nicht einschließen, sondern die Wunderkraft nahm einen gebrechlichen Leib zu seiner Erlösung an; und sie ist dabei so grenzenlos frei, dass sogar in seinen [scil. des Gewandes] Säumen die Kraft zur Bewirkung des menschlichen Heils enthalten war. *In Mt. 9,7,1-12 (210).*

Die *uirtus dominica*, die *potestas* Jesu – seine göttliche Macht –, ist auf den Leib Christi „begrenzt“. Andererseits kann Christi Leib sie nicht zurückhalten, denn wenn Gott nicht auf einen Leib beschränkt werden kann, lässt sich auch seiner Macht keine Grenzen setzen<sup>18</sup>. Letztere ist mit ihm identisch. Daher gelingt es dem Glauben stets, die Macht Gottes zu vergegenwärtigen und Grenzen zu überschreiten, die sie nicht umschließen können – sei es im Sonderfall Wunder, sei es im umfassenderen Sinne immer dann, wenn der Herr angerufen wird<sup>19</sup>. Am Ende des zitierten Textes läuft es wieder auf die Ebene des konkreten Wunders hinaus. Die Annahme des Leibes hat die göttliche Natur nicht in die leiblichen Schranken verweisen können (die „*natura uirtutis*“).

18 Vgl. *Trin.* VII 27,10-15 (294); VIII 24,9-11 (335-336).

19 Natürlich setzt Hilarius hier offenbar die Auferstehung Jesu voraus. Vgl. *Trin.* II 35,15-18 (71). Nur der Glaube ermöglicht das Wunder, *In Mt.* 14,2,18-20 (12): „Et quia penes solos fideles Dei uirtus est, propter eorum incredulitatem omnibus diuinae operibus uirtutis abstinuit (vgl. Mt 13,57)“.

Dieselbe göttliche Macht hat die Gebrechlichkeit des Leibes angenommen, um ihn zu erlösen. Sie büßt damit aber nichts von ihrer grenzenlosen Freiheit ein. Aus diesem Grund kann sie durch den Saum des Gewandes die Heilung vollbringen. Man erinnere sich an das bereits im Matthäuskommentar gezeigte vorherrschende Inkarnationsschema. Hier wird es bestätigt. Die unbegrenzte göttliche Natur nimmt sich zurück und beschränkt sich sozusagen auf die Grenzen des Leibes. Doch der Leib kann ihr keine Grenzen setzen. Gottes Macht bricht sich deswegen Bahn und bewirkt die Heilung. Sie ist in erster Linie ein Zeichen für die Vergebung der Sünden der Frau und in zweiter Linie für die Rettung durch den Glauben<sup>20</sup>, die nach der Auferstehung des Herrn allen offen steht. Dann wird der Körper der Gegenwart der Gottheit des Herrn nicht mehr im Weg stehen, sondern seine auferweckte menschliche Natur wird zum adäquaten Vehikel, um sie überall zu vergegenwärtigen<sup>21</sup>. Ein ähnliches Schema findet man im Kommentar zur Heilung des Aussätzigen (Mt 8,3-4).

*Adest leprosus, emundari se rogat, purgatur Verbi potestate cum tactu, iubetur silere (cf. Mt 8,3-4)... Curatio igitur audientis et credentis turbae et cum domino de monte uenientis in leproso ostenditur, quae uitiosa labe corporis contaminata auditaque regni caelorum praedicatione curari se rogat. Contactu corporis uisitatur, Verbi uirtute curatur, et ut salus haec non offerretur potius quam quaereretur, silentium imperatur et ostendere se sacerdotibus iubetur, ut praenuntiatum in lege factis et operibus cernatur et in quo lex infirmabatur, in eo Verbi uirtus intellexeretur praemium quoque receptae salutis qui purgatur est Deo offerat... In Mt. 7,2,2-14 (180).*

Ein Aussätziger steht da; er bittet darum, er möge gereinigt werden; gereinigt wird er durch die Macht des Wortes unter Berührung; es wird ihm geboten zu schweigen (vgl. Mt 8,3-4) [...]. In dem Aussätzigen deutet sich also die Heilung der Volkmenge an, die zuhörte, glaubte und mit dem Herrn vom Berg herabkam; diese ist durch den Makel der Sünde leiblich befleckt und bittet, nachdem sie die Verkündigung des Himmelreiches vernommen hat, um ihre Heilung. Unter Berührung des Leibes erfolgt der Besuch, durch die Wunderkraft des Wortes die Heilung. Und damit dieses Heil ebenso gesucht wie angeboten würde, wird Schweigen geboten und befohlen, sich den Priestern zu zeigen, damit der im Gesetz Vorausgesagte durch seine Taten und Werke wahrgenommen werde und damit in demjenigen, in dem das Gesetz seine Kraft verlor, die Wunderkraft des Wortes erkannt würde. Auch eine Gabe für die wiedererlangte Gesundheit soll der, welcher gereinigt worden ist, Gott darbringen [...]. *In Mt. 7,2,2-14 (180).*

In Jesus ist Gottes Macht, die einerseits durch eine Berührung Krankheiten heilt. Der genesene Leib versinnbildlicht aber zugleich das durch die Macht des Wortes geheilte Volk in der Nachfolge Jesu. Wo das Gesetz am schwächsten war, offenbart sich die Macht des Wortes. Sie wirkt durch Körperkontakt und heilt doppelt: im Zeichen und im Wortsinn.

Es ist aber nicht allein die Berührung das Mittel, das die Wunderheilung bewirkt: An anderen Stellen wird die Macht des Wortes Jesu hervorgehoben<sup>22</sup>. Dieses Wort, durch dessen Macht Wunder

---

20 Das selbe Schema in *In Mt. 14,19,8-15 (33)*: „... iam credentium populus occurrit iam ipse ex lege per fidem saluus reliquos ex suis infirmis aegrotosque offerens Domino, oblatique fimbrias uestimentorum contingere optabant sani per fidem futuri (vgl. Mt 14,35-36). Sed ut ex ueste tota fimbriae, ita ex Domino nostro Iesu Christo sancti Spiritus uirtus exit; quae apostolis data, ipsis quoque tamquam ex eodem corpore exeuntibus, salutem his qui contingere cupiunt subministrat“.

21 Vgl. über diese Frage *El Espíritu Santo*, 155-159.

22 Vgl. *In Mt. 7,3,9-10 (182)*; *4,5-7 (182)*: „Et tribunus scit puerum uerbo posse sanari (vgl. Mt 8,5-13, die Heilung des Knechtes des Hauptmanns), quia salus gentium omnis ex fide est...“. Hier sind beide Ebenen der vorherigen Stelle feststellbar; *12,7,10 (274)*: „curatio omnis in uerbo est“; vgl. auch *9,10,11 (214)*. Vgl. die Unterscheidung des hl. Irenäus zwischen den Wundern des Wortes und des Werkes, *Adv. Haer. V 15,2* (vgl.

gewirkt werden, ist nicht ohne weiteres mit dem Wort Gottes gleichzusetzen, dessen Handeln wir zuvor betrachtet hatten. Dessen ungeachtet ist der Zusammenhang nicht auszuschließen. Hilarius selbst spielt zuweilen mit dem Doppelsinn des Wortes<sup>23</sup>. Darüber hinaus behindert nichts die Macht des fleischgewordenen Wortes: Es bewirkt alles, was es sagt<sup>24</sup>. Das Wort erfüllt das Fleisch mit seiner Macht und überträgt durch den Leib das Heil – sei es, weil es das physische Wunder wirkt, sei es weil es den rettet, der glaubt<sup>25</sup>. Hilarius erinnert uns im Matthäuskommentar ausdrücklich daran, dass Jesu Macht vom Vater stammt<sup>26</sup>.

Auf der Linie des Evangelisten Matthäus (vgl. Mt 8,16f) erwägt Hilarius schließlich, dass mit der wunderbaren Heilung von Krankheiten durch Jesus die Prophezeiung von Jes 53,4 in Erfüllung geht: „Er trug unsere Krankheit...“:

Curationem promiscuam horis uespertinis concursu eorum quos post passionem docuit recognoscimus (cf. Mk 16,15-18), omnium peccata dimittens, omnium infirmitates auferens et malarum uoluptatum insidentium incentiua depellens, passione corporis sui secundum prophetarum dicta infirmitates humanae imbecillitatis absorbens. *In Mt. 7,7,2-8 (186)*<sup>27</sup>.

Wir erkennen hier die bunt gemischte Heilung in den Abendstunden bei dem Zusammenlauf derer, die er nach dem Leiden lehrte, indem er die Sünden aller erließ, die Schwächen aller hinwegnahm, die Anreize der tief sitzenden bösen Lüste vertrieb und durch sein körperliches Leiden nach den Worten der Propheten die Schwächen menschlicher Schwachheit verschlang. *In Mt. 7,7,2-8 (186)*.

Die Wunder Jesu werden in Relation zum Reich Gottes betrachtet, das in Jesus gegenwärtig geworden ist. Es ist Gottes Rettung in Christus, die sich auch physisch offenbart; ein Vorbild der Rettung durch den Glauben, die allen zuteil wird, die an den Herrn glauben. Die Kraft der Gottheit Jesu, die sich nicht in seinen Leib einschließen kann, heilt jene, die sich ihm zuwenden. Die Kraft seines Wortes, durch die seine göttliche Macht auch zum Ausdruck kommt, heilt ebenfalls diejenigen, die voll Glauben auf ihn zugehen. Tatsächlich ist es die Kraft der Gottheit – die Heilkraft –, die sein Wirken in der Welt auslöst<sup>28</sup>.

Im Buch *de Trinitate* verschiebt sich die Perspektive der Theologie des Wunders etwas. Der soteriologische Aspekt geht verloren, und die Aufmerksamkeit konzentriert sich nahezu ausschließlich auf Erwägungen zur Macht der Gottheit Jesu (die es gegen die Arianer mit

---

ORBE, Teología, II 27-42); TERTULLIAN, Marc. IV 9,7-8 (560).

23 Vgl. *In Mt.* 3,3,12-15 (116): „... ostendens non in pane hoc solitario, sed in Verbo Dei alimoniam aeternitatis esse sperandam“; 7,6,5-11 (184); über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (vgl. Mt 8,14-15): „Ergo ingressu Domini in Petri domum, id est in corpore, curatur infidelitas peccatorum calore exestuans et uitiorum aegra dominatu. Mox deinde sanata officii famulatu ministrat. Nam primus credidit et apostolatus est princeps, et quod in eo ante languebat, Dei Verbo inualescens ministerio tamquam publicae salutis operatum est“.

24 *In Mt.* 8,6,9-12 (200): „Verbum enim Dei in homine manens curationem homini praestabat et nulla ei agendi et loquendi erat difficultas, cui subest totum posse quod loquitur“; es geht um den Kontext des in Kap. 3 behandelten Wunders des Gelähmten, vgl. *In Mt.* 8,5-6 (198-200), an das hier erinnert werden kann und soll; 14,12,21-22 (26): „superat autem omnem naturam uirtus operantis“, vgl. in diesem Kontext über „Gott im Menschen“ 8,2,8-12 (194); 8,6,3-4 (200); 9,8,4 (212); auch 12,8,2-3 (274); 14,2,6.18-20 (10-12); 20,13,12-13 (118).

25 So in *In Mt.* 8,7,8-12 (200-202): „Primum remissionem tribuit peccatis, dehinc uirtutem resurrectionis ostendit, tum sublacione lectuli (vgl. Mt 9,6) infirmitatem ac dolorem corporibus docuit afuturum, postremo reditu in domum propriam iter in paradysum credentibus esse redhibendum“; vgl. *In Mt.* 8,8,5-19 (202).

26 Vgl. *In Mt.* 14,12,5-9 (24).

27 Über die „Absorption“ unserer Schwachheit durch Christus, vgl. auch *In Mt.* 33,6,14-17 (254), *Adán y Cristo*.

28 Wunder dienen auch dazu, Worten Autorität zu verleihen und an Christus zu glauben – trotz der Passion, die er erleiden muss: *In Mt.* 11,2,16-20 (254); 11,3,1-6.12-16 (254).

Nachdruck zu behaupten gilt) oder auf Erwägungen zur Unbegreiflichkeit der ewigen Zeugung des Wortes (erneut das Arianer-Problem), für die Wunder gewissermaßen Zeichen sind. Darin besteht insbesondere die Sinnhaftigkeit der außerordentlichen Werke, die Jesus vollbringt:

Nam omne tempus quod in homine egit, in Dei operibus expleuit. De singulis non est tempus dicere, Tantum illud in uniuersis uirtutem et curationem generibus contuendum est, in carnis adsumptione hominem, Deum uero in gestis rebus existere. *Trin* II 28,1-5 (63-64)<sup>29</sup>.

Denn alle Zeit, die er im Menschen zubrachte, hat er mit den Werken Gottes erfüllt. Über sie im Einzelnen zu reden, ist jetzt nicht die Zeit. Nur auf jenes hat man bei allen Arten seiner Wundertaten und Heilungen zu achten, dass durch die Fleischesannahme der Mensch, durch seine Taten aber Gott in Erscheinung tritt. *Trin.* II 28,1-5 (63-64).

Das Bekenntnis, Jesus wirke Wunder, genügt gleichwohl nicht. Auch Häretiker – konkret: die Arianer – akzeptieren diese Tatsache<sup>30</sup>. Es muss betont werden, was über das Sichtbare hinausgeht: die Gottheit Christi. Allein der Glaube ermöglicht es, seine ewige Geburt aus dem Vater zu behaupten. Und: Es gibt auch im Materiellen unerklärliche Offenbarungen der göttlichen Macht, die nicht ausreichen, um die ewige Zeugung zu verstehen. Sie können aber zur Erkenntnis der Unbegreiflichkeit der Macht Gottes beitragen<sup>31</sup>. Zwei Wunder fallen Hilarius in diesem Kontext auf: die Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit von Kana (vgl. Joh 2,1-11) und die Brotvermehrung (Mt 14,16-21)<sup>32</sup>. Beide werden im Zeichen der Schöpfung interpretiert:

Non permixtio fuit sed creatio, et creatio non a se coepta sed ex alio in aliud existens. Non per transfusionem potioris obtinetur quod infirmus est, sed aboletur quod erat et quod non erat coepit. *Trin.* III 5,10-13 (76).

Es war keine Vermischung, sondern eine Schöpfung, und zwar eine Schöpfung, die nicht von sich aus begann, sondern aus dem einen in ein anderes zum Vorschein kam. Nicht durch Umgießen eines Höherwertigen erlangt man dasjenige, was minderwertiger ist, sondern es wird zunichte, was war; und was nicht war, hat begonnen. *Trin.* III 5,10-13 (76)

Quinque panes offeruntur et franguntur, subrepunt praefingentium manibus quaedam fragmentorum procreationes. Non inminuitur unde praefingitur, et tamen semper praefringentis manum fragmenta occupant... Est quod non erat, uidetur quod non intellegitur, solum superest ut Deus omnia posse credatur. *Trin.* III 6,4-16 (77)<sup>33</sup>.

---

29 *Trin.* III 15,6-7 (86): „Dei Filius homo cernitur, sed Deus in operibus hominis existit“.

30 Vgl. *Trin.* II 12,11-16 (49-50).

31 *Trin.* III 5,1-6 (76): „Sunt istiusmodi in Deo potestates, quarum cum ratio intellegentiae nostrae inconpraehensibilis est, fides tamen per ueritatem efficientiae in absoluto est. Nec hoc in spiritalibus tantum sed etiam in corporalibus depraehendemus, non ad natiuitatis exemplum sed ad admirationem facti intellegibilis ostensum.“ Und noch klarer in III 18,1-4 (89): „Volens itaque Filius huius natiuitatis suae fidem facere, factorum suorum nobis posuit exemplum, ut per inenarrabilium gestorum suorum inenarrabilem efficientiam de uirtute natiuitatis inenarrabilis doceremur“. Es folgt ein Kurzhinweis auf Wunder, der gleich behandelt wird.

32 Vgl. *Trin.* III 5,7-23 (76-77); 6,1-16 (77).

33 Vgl. bereits die Interpretation des Wunders der Speisung der Fünftausend in *In Mt.* 14,10-12 (10-16), auch 15,6-7 (40-42). Dominierend ist der Aspekt der „typica ratio“: Die Apostel verteilen die Brote, weil sie das Evangelium verkündigen werden. Es fehlt aber nicht an Hinweisen, die vorwegnehmen, was in *Trin.* dargelegt wird, vgl. *In Mt.* 14,11,10-21 (24-26). Vgl. SIMONETTI, *Note sul commento*, 415; DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 188-189; BURNS, *Christology*, 41, über die Beziehung dieser Kommentare des Hilarius zu denen des ORIGENES, *Com. Mt.* 11,19 (SCh 162,380). Beide Wunder erscheinen bereits gemeinsam bei IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 11,15 (SCh 211, 152-154).

Fünf Brote werden dargereicht und gebrochen; in die Hände derer, die sie vorne abbrechen, treten unversehens einige neugeschaffene Brotbrocken. Das, wovon man abbricht, wird nicht weniger; im Gegenteil füllen die abgebrochenen Stücke stets die Hand dessen aus, der sie vorne abbricht. [...] Es ist da, was nicht da war; man sieht, was man nicht versteht; es bleibt allein, von Gott zu glauben, dass er alles vermag. *Trin.* III 6,4-16 (77).

Diese und andere Wunder sind der Beweis dafür, dass Jesus aus Gott geboren ist, weil diese Taten nur mit Gottes schöpferischer Macht vollbracht werden können. Sie bezeugen, dass Jesu Worte wahr sind: „Ich bin vom Vater ausgegangen“ (Joh 16,28)<sup>34</sup>. Wunder sind auch ein Bestandteil der Offenbarung des Vaters, dem Dreh- und Angelpunkt des Heilswerks Jesu. Das Geheimnis der Gottessohnschaft Christi nicht anzuerkennen bedeutet nichts anderes, als seinem ganzen Leben den Sinn zu nehmen – von der Inkarnation über die im Leben des Herrn eine zentrale Rolle einnehmenden Wunder bis zum Kreuz<sup>35</sup>.

Das Leiden Jesu bei der Passion soll später behandelt werden. Einige Gedanken seien aber wegen der expliziten Relation zwischen dieser Frage und der Wundermacht vorweggenommen. Der Leib, die Menschheit Christi, kann Hilarius zufolge keine Schmerzen erleiden, weil Gottes Macht ihn ganz und gar erfüllt. Der Beweis dafür sind gerade die Wunder Jesu. Ein Leib, der die physische Natur in der Art und Weise beherrscht wie Jesus, kann keinen Schmerz empfinden.

Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas, et super fluctus eat (cf. Mt 14,25), et non degraetur ingressu, neque aquae insistentis uestigiis cedant, penetret etiam solida, nec clausae domus obstaculis arceatur (cf. Io 20,19)<sup>36</sup> ... Naturae enim propriae ac suae corpus illud est, quod in caelestem gloriam conformatur in monte (cf. Mt 17,1-2), quod ad tactu suo fugat febres (cf. Mt 8,15), quod de sputo suo format oculos (cf. Io 9,6-7). *Trin.* X 23,19-33 (478)<sup>37</sup>.

In der Tat dürfte wohl jener Leib des Herrn die Natur unseres Schmerzes besessen haben, wenn sein Leib, welcher der unsrige ist, diese Gabe seiner Natur besitzt, die Wogen zu betreten, über die Fluten zu wandeln (vgl. Mt 14,25) und beim Betreten nicht durch die Schwerkraft herabgezogen zu werden, wobei die Wasser auch nicht den Schritten dessen nachgeben, der auf sie seinen Fuß setzt, auch festes [sc. Mauerwerk] zu durchdringen und auch durch die Hindernisse eines verschlossenen Hauses nicht abgehalten zu werden (vgl. Joh 20,19). [...] Denn von seiner ihm eigentümlichen Natur zeugt jener Leib, der auf dem Berg der himmlischen Herrlichkeit gleichgestaltet wird (vgl. Mt 17,1-2), der durch seine Berührung die Fieber vertreibt (vgl. Mt 8,15) und der durch seinen Speichel das Augenlicht wiederherstellt (vgl. Joh 9,6-7). *Trin.* X 23,19-33 (478).

Es ist die besondere „Natur“ seines Leibes, die es ihm ebenso ermöglicht, Wunder zu wirken, wie sie sein Leiden bei der Passion unterbinden wird. „Natur“ bedeutet hier nicht, dass seine

---

34 Vgl. *Trin.* VI 33,19-41 (236-237), am Ende heißt es: „Per haec enim omnia, quae uirtute ac natura Dei agit, a Deo exisse credendus est“. VII 36,7-13 (303): „Cum enim ea quae gereret propria Deo essent, – calcare undas, iubere uentis...“.

35 *Trin.* III 22,21-24 (94): „Summa dispensationis est Filio, ut noueris Patrem. Quid inritum facis opus profetarum, uerbi incarnationem, uirginis partum, uirtutem operationem, crucem Christi“.

36 Man beachte, dass Hilarius hier eine Szene aus dem Evangelium einführt, die nach der Auferstehung stattfindet. Geht man von seinen Voraussetzungen aus, taugte sie streng genommen nicht, um seine These zu beweisen. Dieselbe Anmerkung zum Text von *Tr. Ps.* 55,5, der im Folgenden zitiert wird.

37 Vgl. andere Hinweise auf Wunder in diesem Kontext, die nichts besonders Interessantes hinzufügen: *Trin.* X 24,1-9 (479-480); 32,5-10 (485-486); 46,14-18 (500); 71,6-13 (526-527); 35,2-4 (488): „non ambiguum est, in natura eius corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in uirtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem“.

Menschheit nicht wie unsere ist, so dass Jesus unsere Verfassung nicht angenommen hätte. Was über die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn gesagt worden ist, behält seine volle Gültigkeit. Es ist vielmehr die Kraft Gottes, die durch die Inkarnation in seiner Menschheit gegenwärtig wird. Schon vom ersten Augenblick an ist die Kraft Gottes durch das Wirken des Geistes empfangen worden und verleiht seinem Menschsein diese Eigenschaften<sup>38</sup>. Es ist die Kraft der mit dem Leib vereinten Gottheit, die sich sogar durch den Saum des Gewandes einen Weg bahnt und ihn Wunder wirken lässt. Auch wenn die soteriologische Symbolik, wie bereits gesagt, in *Trin.* verschwindet, besteht das Konzept der im Leib „wohnenden“ Gottheit offenbar noch. Auch in den Psalmentraktaten findet man dieselben Gedanken wie im Matthäuskommentar, obschon gepaart mit einer – unter fachlichen Gesichtspunkten – geschliffeneren Sprache.

Factus enim caro deus etiam in adsumptione carnis deus esse permansit, utens uirtutis suae sub consortio nostri corporis potestate. non enim carne est degrauatus, ne super undas ambularet (cf. Mt 14,25), neque non usque ad fimbrias uestis uirtus diuinae potestatis exiret (cf. Mt 9,21; 14,36)<sup>39</sup>, neque non peccata dimitteret et sputo suo naturam uidendi caecis ab utero oculis accenderet (vgl. Io 9,6-7) et aure producta de uulnere abscisae auris uulnus obduceret (cf. Lc 22,51), neque non solida parietum corpore interlabente penetraret (cf. Joh 20,19). *Tr. Ps.* 55,5 (164,25-165,5)<sup>40</sup>.

Denn der Fleisch gewordene Gott ist auch in seinem angenommenen Fleisch weiterhin Gott geblieben und übte die Vollmacht seiner Wunderkraft in der Teilnahme an unserer Leiblichkeit aus. Er wurde nämlich durch sein Fleisch nicht so sehr beschwert, dass er nicht über Wellen hätte wandeln (vgl. Mt 14,25), dass die Wunderkraft seiner göttlichen Vollmacht sich nicht bis zu den Säumen seines Gewandes hätte auswirken (vgl. Mt 9,21; 14,36), dass er nicht hätte Sünden vergeben, mit seinem Speichel den vom Mutterschoß an blinden Augen ihre natürliche Sehkraft entzünden (vgl. Joh 9,6-7) und durch Hervorbringung eines [neuen] Ohres aus der Wunde des abgehauenen Ohres die Wunde verschließen (vgl. Lk 22,51) und dass er nicht durch Hindurchgleiten seines Leibes feste Wände hätte durchdringen können (vgl. Joh 20,19). *Tr. Ps.* 55,5 (164,25-165,5).

Auch wenn der gesamte Text das Leiden nicht erwähnt, erinnert er an die zuvor zitierte Stelle aus *Trin.* Bei der Inkarnation ist Jesus nach wie vor Gott und bietet daher göttliche Macht auf. Das Fleisch lastet nicht dergestalt auf ihm, dass es ihn am Einsatz dieser Macht hindern könnte, sondern Jesus wendet sie im „Verbund“ mit unserem Leib auf, der so in den Dienst seiner Gottheit tritt. Es bedarf der Annahme unseres Fleisches, um unsere Krankheiten heilen zu können<sup>41</sup>. Die Macht des Wortes des Herrn, Wunder zu wirken, wird ebenfalls hervorgehoben. Dasselbe Wort hat den menschlichen Leib gebildet<sup>42</sup>.

38 *Trin.* X 23,26 (478): „...quid per naturam humani corporis conceptam ex spiritu carnem iudicamus? caro illa, id est panis ille, de caelis est (vgl. Joh 6,51-52), et homo ille de Deo est“.

39 Vgl. *Tr. Ps.* 54,4 (150,6-7); 119,11 (55,23).

40 Vgl. auch die Aufzählung von *Tr. Ps.* 118, Pe 4 (508,7-16), mit Ergänzungen, die von Mt 11,5 inspiriert sind.

41 *Tr. Ps.* 13,3 (81,11-20) in Relation zu 13,4 (82,3-5) (82,3-5): „ergo, quia non nisi ex adsumptione carnis nostrae hi morbi essent nostri corporis auferendi...“. Jesus ist der Arzt, der unsere Krankheiten heilt: 13,3 (81,14-17): „Opus erat medico, qui una atque eadem auxilii ope uniuersa curaret et tot ac uarios in toto orbe languores non arte, non opere... sed uerbi potestate sanaret...“; vgl. auch ebd. (80,14,16). Über Jesus als Arzt ZANI, *Cristologia*, 357; G. DUMEIGE, *Le Christ Médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*: Riv. di Archeologia Cristiana 48, 1972, 115-141. Wunder sind ihrerseits Zeichen des transzendenten Heils. Über die *uirtus* Jesu vgl. *Tr. Ps.* 63,2 (225,24); 64,9 (241,8-10); 67,35 (309,22-23); 91,5 (349,1-25); 138,2 (746,7-9).

42 *Tr. Ps.* 91,5 (349,14-15.22-24): „Ergo paralyticum die sabbati dominus ubi uidit, uerbo curat, praecepto salutem infirmantis efficiens (vgl. Joh 5,8)... ut non existimaretur ab eo culpa uiolati sabbati posse proficisci, cuius in uerbo humani corporis instauratio constitisset“; vgl. Anm. 41. Über die Heilung am Sabbat vgl.

Diese Macht – Hilarius wiederholt es bis zum Überdruß – ist die Macht des Vaters. Dadurch zeigt sich die Einheit der Natur von Vater und Sohn<sup>43</sup>.

Im gesamten Werk des Hilarius gibt es keine nennenswerten Unterschiede bei den Erklärungen für die Wunder Jesu. Es handelt sich um Werke der göttlichen Macht, die von der menschlichen Natur nicht zurückgehalten werden können. Der Leib steht dem Handeln und der Selbstoffenbarung der göttlichen Macht nicht im Wege. Dieselbe Macht, die verhindert, dass Jesu menschliche Natur leidet, ist dazu imstande, fremdes Leid zu lindern und so auf die Welt einzuwirken, wie es nur der Schöpfer kann. Der theologische Kontext, in den Hilarius seine Theologie des Wunders einordnet, hat sich jedoch gewandelt. Im Matthäuskommentar wird die Reich-Gottes-Theologie mit Jesus selbst, dem Gott-mit-uns, identifiziert. Er bewirkt das Heil der Menschen, den plötzlichen Einbruch der Heilskraft des Herrn. Das Wunder ist ein Zeichen für das transzendente Heil der Gläubigen. Im Spätwerk geht es vor allem darum, die göttliche Macht Jesu zu zeigen, seine Wesensgleichheit mit dem Vater. Wunder sind ein Hinweis darauf, dass die Inkarnation kein Hindernis für den Glauben an die Gottheit des Gottessohnes zu sein braucht.

### 3. Das Gottesreich und die Apostel

In der Theologie des Hilarius wäre die Rolle der Apostel in der Kirche eine eingehendere Untersuchung wert<sup>44</sup>. Was andernorts bereits gesagt wurde, soll nicht wiederholt werden. Das Thema wird in seiner Beziehung zur Christologie – nicht zur Ekklesiologie – behandelt. Ich werde mich deswegen nahezu ausschließlich auf die Analyse der Stellen im Kommentar zum ersten Evangelium beschränken, an denen vom Zusammenhang zwischen den Aposteln und dem Reich Gottes die Rede ist. Das soll dazu beitragen, den Begriff „Reich Gottes“ in Bezug auf Christus noch deutlicher zu klären und zugleich den Bogen zu anderen christologischen Themen zu spannen. Die Rede Jesu an die Zwölf in Kapitel 10 bei Matthäus liefert Hilarius die Grundlage für seine Überlegungen:

Tota deinde in apostolos potestas uirtutis dominicae transfertur, et qui in Adam in imaginem et similitudinem Dei erant figurati, nunc perfectam Christi imaginem et similitudinem sortiuntur, nihil a Domini sui uirtutibus differentes, et qui terrestres antea erant, caelestes modo fiunt (cf. I Cor 15,48). Praedicent regnum caelorum propinquare (cf. Mt 10,7), imaginem scilicet et similitudinem Dei nunc in consortium ueritatis adsumi, ut sancti omnes, qui caeli sunt nuncupati, Domino conregnent; infirmos curent, mortuos suscitent, leprosos emundent, daemones eiciant (cf. Mt 10,8); quidquid malorum Adae corpori Satanae instinctus intulerat, hoc rursum ipsi de communionem dominicae potestatis emundent. Et ut ex toto secundum Genesis prophetiam (cf. Gn 1,26) Dei similitudinem consequantur, dare gratis quod gratis acceperunt iubentur (cf. Mt 10,8), ut sit scilicet ministratio gratuita muneris gratuiti. *In Mt.* 10,4,1-16 (218-220).

TERTULLIAN, *Marc.* IV 12 (CCL 1,568-572).

43 *Tr. Ps.* 91,6 (350,8-9): „Opus ergo patris in quo est? in eo scilicet, quod agit filius; ait enim: *non potest filius facere a se quicquam nisi quod uiderit patrem facientem* (Joh 5,19)“. Weitere Zitate und Kommentare dieser Stelle in *Trin.* I 29,25-32 (27); VII 16,9-12 (276); 17,10-21 (277-278); 18,1-5 (279); 21,20-28 (283); IX 43-47 (419-424); 72,24-27 (453); XI 12,23-30 (541); *Syn.* 19 (495B); *Tr. Ps.* 53,7 (140,6-8). *In Const.* 17,11-12.16-17 (SCh 334,202); 21,11-12 (208). Weitere, von Hilarius häufig zitierte Texte aus dem Johannesevangelium verweisen auf die Einheit im Wirken von Vater und Sohn: Joh 5,17: *Trin.* VII 17,5-18 (277-278); 21,1-3 (282); IX 44,14-31 (420-421); 45,6-12 (422); *Tr. Ps.* 91,4 (348,22-27); 91,5 (349,26-27); 91,7 (350,1-351,12); 138,2 (746,1-9); 138,17 (756,23-28); 138,28 (764,5-14); Joh 5,36; *Trin.* VI 27,1-9 (227-228); IX 20,7-13 (390-391); Joh 10,37-38: *Trin.* II 23,18-21 (59-60); VII 26,1-9 (291); 27,1-5 (293); 31,10-11 (298); VIII 49,3-6 (361); IX 52,8-14 (430); 69,14-15 (450); *Tr. Ps.* 138,17 (756,17-20); *In Const.* 9,19-20 (SCh 334,184). Joh 14,10: *Trin.* VII 40,1-8 (308); VIII 4,18-27 (317); IX 1,37-39 (371); 29,8-13 (402); 44,11-14 (420); 55,25-26 (434-435); *Tr. Ps.* 138,35 (769,1-10). Man kann es auch ohne expliziten Hinweis auf diese Stellen sehen, *Tr. Ps.* 139,2 (778,16-18); 139,9 (782,28-30); 143,10 (820,27-28); 144,3 (830,8-10), etc.

44 Vgl. die dichten Seiten von FIGURA, *Kirchenverständnis*, 248-254; und auch aus einem spezifischeren Blickwinkel *El Espíritu Santo*, 166-175.

Alsdann wird die gesamte Vollmacht der Wunderkraft des Herrn auf die Apostel übertragen; und diejenigen, die in Adam in ein Bild und Gleichnis Gottes gestaltet worden waren, erlangen jetzt das vollkommene Bild und Gleichnis Christi, wobei sie sich in ihren Wunderkräften von ihrem Herrn in nichts unterscheiden; und sie, die zuvor irdisch waren, werden jetzt himmlisch (vgl. 1 Kor 15,48). Sie sollen verkündigen, dass das Himmelreich naht (vgl. Mt 10,7), das heißt, dass jetzt das Bild und Gleichnis Gottes zu einer wahren Teilnahme angenommen werden, damit alle Heiligen, die als Himmel bezeichnet wurden, zusammen mit dem Herrn regieren, Kranke heilen, Tote auferwecken, Aussätzige reinigen, Dämonen austreiben (vgl. Mt 10,8) und all dies, was die Einflüsterung Satans dem Leib Adams an Übeln zugefügt hatte, wieder selbst durch ihre Teilhabe an der Vollmacht des Herrn aussondern. Und damit sie vollumfänglich gemäß der Weissagung der Genesis (vgl. Gen 1,26) die Gottesebenbildlichkeit erlangen, wird ihnen aufgetragen, umsonst zu geben, was sie umsonst empfangen haben (vgl. Mt. 10,8), auf dass nämlich die Ausspendung der unentgeltlichen Gabe unentgeltlich sei. *In Mt. 10,4,1-16 (218-220).*

Die ganze Macht der Gottheit Jesu wird den Aposteln in der Stunde der Aussendung vom Herrn übertragen. Gerade wegen dieser Sendung sollen sie Christus ganz und gar gleichförmig werden. Die Schöpfung als ein Bild, das Gott gleich sei – das schließt die Apostel wie die übrigen Menschen ein – soll jetzt die ganze Fülle in ihrer Gleichförmigkeit mit Christus entfalten. Waren sie zuvor irdisch – das heißt: trugen sie das Bild Adams –, sollen sie nach dem nur angedeuteten paulinischen Motiv von nun an das Bild Christi tragen und wie der Mensch vom Himmel sein (vgl. 1 Kor 15,47-49). In Übereinstimmung mit der kommentierten Stelle im Evangelium wird diese Ähnlichkeit mit Jesus erneut in Beziehung zur Teilhabe an seiner Macht gesetzt. In der hilarianischen Interpretation steht aber eindeutig fest, dass die Macht Jesu, Wunder zu vollbringen, nur möglich ist, weil er der menschgewordene Sohn Gottes ist. Es sieht nicht so aus, als ließe sich das vollkommene Bild Christi bei den Aposteln auf einen rein funktionalen Aspekt reduzieren. Man kann das vollkommene Abbild nur in dieser Verbindung mit der Wahrheit erhalten – der Wirklichkeit Christi im Unterschied zur Prophezeiung, die lediglich eine Präfiguration<sup>45</sup> ist. Wenn die Heiligen mit Christus herrschen sollen, muss sich dieses vollkommene Abbild auf sämtliche Aspekte des menschlichen Daseins<sup>46</sup> beziehen. Andererseits sind die Wunder, die die Apostel im Namen Jesu vollbringen sollen, auch Zeichen des transzendenten Heils. Erneut wird hier die Einheit des ganzen Menschengeschlechts in Adam und somit in Christus vorausgesetzt. Die Übel, unter denen die Menschen leiden, sind durch Satan in Adams Leib<sup>47</sup> hineingekommen. Die Apostel können sie durch ihre Verbindung mit der Macht Christi heilen. Letztere offenbart sich in der Macht, Kranke zu heilen, etc. Gottes Heilsgegenwart in Jesus – das Gottesreich – erstreckt sich auch auf die Christus ganz und gar gleichförmig gewordenen Apostel. Sie vollbringen dieselben Werke wie er. Jesus vollbringt, wie festzustellen war, durch die Kraft seiner Gottheit, seines Geistes, Wunder. Die Apostel haben Anteil an diesem Geist (der Selbstmitteilung der Gottheit Jesu, des Heiligen Geistes) erhalten. So heißt es bezüglich der Lästerung wider den Geist:

Quod si in uirtute Beelzebub Christus daemones eicit, filii eorum, id est apostoli<sup>48</sup>, in cuius nomine eicient (cf. Mt 12,27)? Atque idcirco digne sunt in eos iudices constituti, quibus id dedisse Christus aduersus daemonas potestatis reperietur, quod ipse sit negatus habuisse. Ergo si discipuli operantur in Christo et ex Spiritu Dei Christus operatur, adest Dei regnum (cf. Mt 12,28) iam in apostolis mediatoris officio transfusum. *In Mt. 12,15,11-18 (280).*

---

45 Man erinnere sich an die Aussagen von Kap. 4,1 über die Taufe Jesu, vgl. *In Mt. 2,5,13-15 (110)*, außerdem 17,3,10-12 (64); 23,6,8-9 (158); 24,1,4 (164); *Tr. Ps. 131,26 (682,14-15)*.

46 Vgl. was in Kap. 1 darüber gesagt wurde.

47 Vgl. Kap. 3 der Geschichte des Gelähmten, *In Mt. 8,5,1-6 (198)*.

48 Als Kinder des Volkes Israel.

Wenn also Christus in der Wirkkraft des Beelzebub Dämonen austreibt, in wessen Namen werden dann ihre Söhne, das heißt die Apostel, Austreibungen vornehmen (vgl. Mt 12,27)? Und darum sind mit Fug und Recht über sie [scil. die Dämonen] diejenigen als Richter eingesetzt worden, denen Christus, wie man finden wird, gegen die Dämonen die Gewalt gegeben hat, deren Besitz ihm selbst abgesprochen wurde. Wenn also die Jünger in Christus wirken und Christus aus dem Geist Gottes heraus wirkt, so ist das Reich Gottes gegenwärtig (vgl. Mt 12,28), dadurch dass es durch den Dienst des Mittlers bereits auf die Apostel umgegossen wurde. *In Mt. 12,15,11-18 (280).*

Jesus, das Gottesreich in Person, vollbringt Wunder: Konkret treibt er kraft seiner Gottheit – des Geistes Gottes – die unreinen Geister aus<sup>49</sup>. Zugleich wird in den Aposteln Gottes Reich gegenwärtig. Es ist ihnen durch das Wirken des Mittlers Jesus „übertragen“ worden<sup>50</sup>, als er ihnen die Macht gab, unreine Geister auszutreiben. Die Theologie der Mittlerschaft Christi wird in diesem Kontext nicht entfaltet. Das bedeutet hier aber anscheinend, dass uns das göttliche Leben durch Christus übermittelt wird. Die Apostel sind die ersten gewesen, an denen die Früchte dieser Mittlerschaft erkennbar wurden. Sie sind die ersten gewesen, denen die uns zugedachte „Übertragung“ göttlichen Lebens zugute kam:

... docet in se etiam mediatoris officium qui, cum sit receptus a nobis atque ille profectus ex Deo sit, Deus per illum transfusus in nos sit. Atque ita qui apostolos recipit, Christum recipit ; qui uero Christum recipit, patrem Deum recipit, quia non aliud in apostolis recipit quam quod in Christo est neque in Christo aliud est quam quod in Deo est; perque hunc ordinem gratiarum non aliud est apostolos recepisse quam Deum, quia et in illis Christus et in Christo Deus habitet. *In Mt. 10,27,6-14 (248-250).*

[...] er lehrt, bei ihm liege auch das Amt des Mittlers und dass, wenn er von uns aufgenommen worden und er aus Gott hervorgegangen sei, Gott durch ihn auf uns übergegangen sei. Und so nimmt, wer die Apostel aufnimmt, Christus auf; wer aber Christus aufnimmt, der nimmt Gott Vater auf, weil er in den Aposteln nichts anderes aufnimmt, als was in Christus ist, und auch in Christus nichts anderes ist, als was in Gott ist; und aufgrund dieser Gnadenordnung bedeutet die Apostel aufgenommen zu haben nichts anderes, als Gott [sc. aufgenommen zu haben], weil in jenen Christus, und in Christus Gott wohnt. *In Mt. 10, 27,6-14 (248-250).*

Wer die Apostel aufnimmt, nimmt Christus auf, und wer Christus aufnimmt, nimmt den auf, der ihn gesandt hat (vgl. Mt 10,40) – so überträgt sich Gott auf uns. Da diese Übermittlung zuerst bei den Aposteln stattgefunden hat, nimmt, wer sie aufnimmt, in Wirklichkeit Jesus auf. In Christus ist der Vater (der ihn gesandt hat), wie Christus in den Aposteln ist. In ihnen erkennt man wiederum den fortlebenden Jesus bei der Verkündigung des Gottesreichs. Dasselbe findet man an einer weiteren wichtigen Stelle:

... iam credentium populus occurit iam ipse ex lege per fidem saluus reliquos ex suis infirmos aegrotosque offerens Domino, oblatique fimbrias uestimentorum contingere optabant sani per fidem futuri (cf. Mt 14,35-36). Sed ut ex ueste tota fimbriae, ita ex Domino nostro Iesu Christi sancti Spiritus uirtus exit; quae apostolis data, ipsis quoque tamquam ex eodem corpore exeuntibus, salutem his qui contingere cupiunt subministrat. *In Mt. 14,19,8-15 (32)*<sup>51</sup>.

49 Vgl. *In Mt. 12,17,11-19 (280).*

50 Vgl. über die *transfusio*, *In Mt. 10,27,8 (248)*, auch bezüglich der Apostel (vgl. im Folgenden). Allgemeiner die Selbstmitteilung Jesu an die Menschen, 28,1,13 (218) und im Gegenteil seine Tilgung unserer Sünden, 33,6,17 (254).

51 Vergleiche zu diesem Text, *El Espíritu Santo*, 150-152. *In Mt. 14,11,7-8 (22)* in Relation zur Brotvermehrung: „Dantur quoque apostolis panes, quia per eos erant diuinae gratiae dona reddenda“; 15-16 (24): „... in

[...] da lief ihm schon die Schar der an ihn Glaubenden entgegen, die bereits selbst durch den Glauben aufgrund des Gesetzes im Zustand des Heiles war, und brachte die übrigen Gebrechlichen und Kranken aus ihren Reihen zum Herrn, und die zu ihm Gebrachten wünschten die Säume der Gewänder zu berühren, um durch den Glauben gesund zu werden (vgl. Mt 14,35-36). Aber wie von dem ganzen Gewand die Säume [sc. ausgehen], so geht aus unserem Herrn Jesus Christus die Kraft des Heiligen Geistes aus, die den Aposteln verliehen wurde, da auch sie selbst gleichsam aus demselben Leib hervorgehen, und denen das Heil vermittelt, die zu berühren verlangen. *In Mt.* 14,19,8-15 (32).

Das gläubige Volk bringt Kranke zum Herrn. Wiederum sind die beiden Ebenen da, die man zu Beginn der Wundererzählungen sah: die körperliche Krankheit, die beim Kontakt mit dem Herrn geheilt wird, und das endgültige, durch den Glauben erlangte Heil, für das die physische Heilung ein Zeichen ist. Diese Stelle wurde bereits erwähnt: Zwischen ihr und der Erzählung von der blutflüssigen Frau besteht große Ähnlichkeit. Doch das Novum, auf das ich hier aufmerksam machen möchte, besteht in der Machtübertragung auf die Apostel. Die Apostel sind wie der Saum des Gewandes Jesu oder wie ein Teil seines Leibes und deswegen imstande, diejenigen, die sich ihnen zuwenden, zu heilen. Das in Jesus gegenwärtige Gottesreich wird auch in den Aposteln gegenwärtig. Sie sind wie ein fortlebender Christus<sup>52</sup>. Er ist der menschengewordene Sohn Gottes, der aufgrund seiner göttlichen Macht Werke vollbringt. Den Aposteln ist die Kraft der Gottheit Jesu (= die Gabe des Heiligen Geistes)<sup>53</sup> übertragen worden. Die Apostel haben die Sendung Jesu zu ihrer gemacht und sind ihm ein Leben lang nachgefolgt<sup>54</sup>. Das in Jesus „verortete“ Gottesreich kann deswegen auch in ihnen gegenwärtig werden, damit sie es in Worten und Taten verkünden<sup>55</sup>.

#### 4. Jesus und der Vater

Das Reich Gottes ist, wie erwähnt, Jesus selbst, insofern er als Gott in der Welt gegenwärtig ist. Es ist seine Heilsmacht, die sich in Wundern offenbart und auf die Apostel übertragen wird. Gottes Reich ist auch in ihnen gegenwärtig, soweit sie an der „*uirtus divina*“ teilhaben. Da sich die Gleichsetzung Jesu mit dem Gottesreich ohne den Bezug zu Gottvater nicht erklären lässt, wird dieses Thema am Ende dieses Kapitels ausdrücklich in den Blick genommen. Die innertrinitarischen Beziehungen von Vater und Sohn sollen in diesem Absatz nicht behandelt werden. Wie eingangs erwähnt, beschränkt sich die vorliegende Untersuchung der Christologie auf die Heilsökonomie, die *dispensatio* des Heils. Wir versuchen lediglich zu ergründen, auf welche Art und Weise sich im menschlichen Leben Jesu seine Konsubstantialität mit dem Vater offenbart. Auf den Gehorsam bei der Menschwerdung wurde bereits verwiesen. Dieser setzt sich in jedem Augenblick des Lebens Christi fort. Es gibt aber auch noch andere Aspekte, bei denen dieser Bezug mit Blick auf den Erlösungsplan – dem einzigen Zweck der Annahme der Menschheit – deutlich zur Sprache kommt.

#### A. Jesus ist die Offenbarung des Vaters und der Weg, um zu ihm zu gelangen

Die Bedeutung dieses Punktes im Neuen Testament ist klar. Hilarius konnte nicht umhin, ihn aufzugreifen. Der Kommentar zu Mt 11,25-27 ist im Matthäuskommentar das Fragment, in dem diese Frage am klarsten behandelt wird.

---

duodecim apostolorum plenitudinem copia divinae uirtutis exuberat“. Vgl. ORIGENES, *Com. Mt.* 11,4 (SCh 162,284) mit der entsprechenden Anmerkung.

52 Vgl. die bereits bekannte Stelle *In Mt.* 13,4,10-16 (298) über das Gleichnis vom Senfkorn.

53 Vgl. auch über den Geist und die Apostel, *Myst.* I 14 (102); I 37 (134).

54 Vgl. *In Mt.* 20,4,6-11 (106).

55 Vgl. auch *In Mt.* 2,1,12-20 (102); 4,10,10-15 (128); 4,11,5-6 (130); 14,10,11-22 (20-22); 14,11,7-15 (22-24); 16,8,1-4 (54-56); 17,3,17-18 (64); 21,2,18-23 (124); 33,8,16-20 (258) allgemein über die Aufgabe der Apostel, das Evangelium zu verkünden. Unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart des Gottesreichs in Jesus während seines sterblichen Lebens setzen sie nichts hinzu.

Ac ne quid in illo minus quam quod in Deo est existimaretur omnia sibi a Patre ait tradita esse solique se Patri cognitum Patremque soli sibi notum uel cui ipse reuelare uoluisset, reuelaturus ei a quo ut reuelare uelit oretur. Qua reuelatione eandem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet, cum qui Filium cognosceret, Patrem quoque cogniturus esset in Filio, quia omnia ei a Patre sunt tradita, tradita autem non alia sunt quam quae in Filio soli nota sunt Patri, nota uero Filio soli esse quae Patris sunt. *In Mt. 11,12,1-10 (266).*

Und damit man nicht annehme, in ihm sei weniger, als was in Gott ist, sagt er, alles sei ihm vom Vater übergeben worden, und er sei allein vom Vater erkannt, und der Vater sei allein ihm bekannt oder demjenigen, dem er selbst [sich] habe offenbaren wollen, wobei er [sich] dem offenbaren werde, von dem er darum gebeten werde, [sich] ihm offenbaren zu wollen. Durch diese Offenbarung lehrt er, die Wesenheit eines jeden von beiden sei in der wechselseitigen Erkenntnis eine und dieselbe, weil, wer den Sohn erkenne, auch den Vater im Sohn erkennen werde, da ihm alles vom Vater übergeben worden sei; übergeben aber wurde nichts anderes, als was im Sohn dem Vater allein bekannt ist. Bekannt aber sei dem Sohn allein, was den Vater auszeichnet. *In Mt. 11,12,1-10 (266).*

An der gegenseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn hat niemand anderes teil, es sei denn jene, denen es der Sohn offenbaren will. Es ist aber nicht die Offenbarung als solche, die Hilarius hauptsächlich interessiert, sondern die Tatsache, dass die gegenseitige Erkenntnis auf die Identität der göttlichen Substanz von beiden verweist. Dessen ungeachtet sagt der Text auch noch etwas anderes. Der Vater soll im Sohn erkannt werden durch den, der den Sohn erkennt, weil Jesus alles vom Vater übergeben worden ist. Was ihm übergeben worden ist, ist genau das, was allein der Vater erkennt, das heißt: was dem Vater gehört. Zugleich ist das, was der Sohn erkennt, das, was der Natur des Vaters entspricht. Anscheinend kann man aber in Jesus erkennen, was im Vater nicht erkennbar ist:

Atque ita in hoc mutuae cognitionis secreto intelligitur non aliud in Filio quam quod in Patre ignorabile sit exstitisse. *In Mt. 11,12,10-12 (266).*

Und somit versteht man, dass in diesem Geheimnis wechselseitiger Erkenntnis im Sohn nichts anderes zum Vorschein gekommen ist, als was im Vater unerkennbar ist. *In Mt. 11,12,10-12 (266).*

Was sich im Sohn befindet – die göttliche Substanz in Verbindung mit dem Vater – ist tatsächlich nichts anderes als das, was sich im Vater befindet. Im Vater macht es sich jedoch nicht „bemerkbar“. Hilarius will wahrscheinlich sagen, dass im Vater nicht direkt erkennbar ist, was man im Sohn erkennen kann. Zur Erkenntnis des Vaters kommt man allein durch Jesus<sup>56</sup>. Er ist der Einzige, der das Gute im Vater erkannt hat<sup>57</sup>. Deswegen besteht die Sendung Jesu eben darin, Kunde von Gott zu bringen:

Proprium enim Domini nostri Iesu Christi officium est cognitionem Dei adferre et intelligentiam nominis eius potestatisque praestare. *In Mt. 23,6,14-17 (160)*<sup>58</sup>.

56 Vgl. IRENÄUS, *Adv. haer.* IV 6,6-7 (Sch 100,448-454), „visibile Patris Filius“; 6,3 (442-444); VII 4 (462); V 1,1 (ORBE, *Teologia* I, 54-56); CLEMENS VON ALEXANDRIA, der Sohn ist der *prósopon* des Vaters, *Paed.* I 57,2 (GCS 12,124); *Strom.* V 34,1 (GCS 15,348); VII 58,3 (GCS 17,42); *Ex. ex Theod.* 10,5; 12,1 (ebd. 110); 23,5 (114); TERTULLIAN, *Apol.* XXI 26 (CCL 1, 127); *Prax.* XXIV 4-8 (CCL 2, 1195); ATHANASIUS, *Contra Ar.* III 38 (PG 26,404C-405A).

57 *In Mt.* 11,13,7-9 (268): „... ut credentibus eius boni scientiam praestet, quod solus ipse nouit in Patre“.

58 *In Mt.* 23,7,8-11 (160): „... quia lex et prophetia omnis Christi deputabatur aduentui et aduentus eius per supplementum eorum cognoscendi Dei intelligentiam praestabat“. Vgl. 26,4,4-9 (196).

Denn es ist die ureigene Aufgabe unseres Herrn Jesus Christus, die Gotteserkenntnis zu bringen und Einsicht in seinen Namen und seine Vollmacht zu verleihen. *In Mt.* 23,6,14-17 (160).

In *Trin.* bleiben der Gedankengang und die Formulierungen nahezu unverändert:

Patrem tu negas? Adquin hoc maximum opus Filii fuit, ut Patrem cognosceremus (cf. Io 17,6). Summa dispensationis est Filio ut noueris Patrem. Quid inritum facis opus prophetarum, Verbi incarnationem, uirginis partum, uirtutem operationum, crucem Christi? Tibi haec omnia impensa, tibi praestita sunt, ut per haec manifestus tibi et Pater essent et Filius. *Trin.* III 22,3-4.21-25 (93.94)

Leugnest du den Vater? Gleichwohl war dies das größte Werk des Sohnes, dass wir den Vater erkennen durften (vgl. Joh 17,6). [...]

Für den Sohn liegt der tiefste Sinn des Heilshandelns darin, dass du den Vater kennst. Wozu machst du das Werk der Propheten, die Fleischwerdung des Wortes, die Geburt aus der Jungfrau, die Wunderkraft seiner Handlungen und das Kreuz Christi gegenstandslos? Für dich geschah all dieser Aufwand, dir wurde es gewährt, damit dir dadurch sowohl der Vater als auch der Sohn offenbar seien. *Trin.* III 22,3-4.21-25 (93.94).

Alle Ankündigungen Jesu durch die Propheten und vor allem sein ganzes Leben haben die Aufgabe, den Vater und somit die Gottessohnschaft Jesu zu offenbaren. Inkarnation ist darum die Offenbarung des Mysteriums oder das Mysterium der Offenbarung<sup>59</sup>. Auch in *Trin.* wird Mt 11,27 zitiert, um die gegenseitige Erkenntnis von Vater und Sohn zu unterstreichen. Die Offenbarung des Vaters durch den Sohn wird bestätigt, auch wenn der Autor sein Hauptaugenmerk in diesem Kontext nicht auf sie richtet, sondern auf die wahre Vaterschaft des Vaters und die wahre Sohnschaft des Sohnes (gegen die Arianer) und die wahre Bedeutung dieser Begriffe<sup>60</sup>. In Wirklichkeit bedeutet Offenbarung des Vaters aber Offenbarung Gottes. Wird Gott nicht in seiner Vaterschaft erkannt, wird er nicht wirklich erkannt. In diesem Sinne war der Name Gottes im Alten Testament unbekannt, weil man von seiner Vaterschaft im wahrsten Sinne des Wortes nichts wusste. Einzig und allein Jesus hat den Menschen daher den Namen des Vaters – den wahren Namen Gottes – offenbart (vgl. Joh 17,4)<sup>61</sup>. Die Inkarnation lässt uns den Vater erkennen, weil Jesus, der Offenbarer, unsere menschliche Verfasstheit und die Schwachheit unseres Fleisches teilt. Letztere ist anscheinend Bedingung dafür, dass Offenbarung geschehen kann.

---

59 *Trin.* I 33,3-5 (31): „... sed aut per dignationis professionem impietatis suae arma sumpserunt, aut sacramenti reuelationem ad Dei contumeliam transtulerunt...“. Inkarnation ist das tiefste Herabsteigen – *dignatio* – Gottes. Im Folgenden wird Joh 20,17 zitiert, eben kraft der Inkarnation teilt Jesus unsere Beziehung zu Gott. Diese Frage wurde bereits in Kap. 2 angesprochen. Aus dem gesamten Kontext geht eindeutig hervor, dass sich Hilarius auf die Inkarnation als Mysterium der Offenbarung bezieht („reuelatio sacramenti“ kann im hilarianischen Latein das gleiche bedeuten wie „sacramentum reuelationis“). Der Gedanke taucht aber nur am Rande auf und wird nicht weiter entfaltet.

60 *Trin.* II 6,28-31 (43): „Illis scientia mutua est, illis uicissim cognitio perfecta. Et quia Patrem nemo nouit nisi Filius, de Patre una cum reuelante Filio qui solus testis fidelis (Apk 1,5) est sentiamus“. Vgl. zur Bedeutung des Namens „Vater“ ebd. 6-7 (42-44). Weitere Verweise auf dieselbe Stelle im Evangelium betonen die Wesensgleichheit von Vater und Sohn, um die Gottheit des Sohnes zu bestätigen: VI 26,7-12 (227); VI 26,7-12 (227); VI 28,10-11 (229); IX 50,24-27 (428).

61 *Trin.* III 17,6-8 (89): „Non ergo ignorabatur Dei nomen. Sed plane ignorabatur. Nam Deum nemo noscet, nisi confiteatur et Patrem, Patrem unigeniti Fili...“; vgl. das gesamte Kap. 17 (88-89); auch III 22,10-12.30-35 (94-95): „Memento non tibi Patrem manifestatum esse quod Deus est, sed Deum manifestatum esse quod Pater est“; VI 25,12-13 (225): „... ubicumque semper patrem sibi Deum nominat“.

Dei Filius primum ut sibi crederetur homo factus est, ut testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, perque infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmibus et carnalibus praedicaret. *Trin.* III 9,1-4 (80)<sup>62</sup>.

Gottes Sohn ist in erster Linie dazu Mensch geworden, damit man ihm Glauben schenke, damit wir aus unseren Reihen einen Zeugen göttlicher Dinge hätten und um durch die Schwachheit des Fleisches Gott den Vater uns Schwachen und Fleischlichen zu verkündigen. *Trin.* III 9,1-4 (80).

Aber diese Linie ist nicht die einzige, die in *Trin.* weiter ausgezogen wird. Die Menschheit Jesu – das Sakrament der Offenbarung –, durch die er uns den Vater verkünden und bekannt machen kann, wirft auch Fragen auf: Wenn der Vater kein Fleisch hat – wie kann Fleisch den an sich Unkörperlichen bekannt machen? Wie kann man ihn in der Schwachheit unseres Leibes erkennen?<sup>63</sup> Die Antwort darauf gibt der Kommentar zu Joh 14,9: *Qui me uidit uidit et Patrem*:

Non enim hoc quod ex partu uirginis carnale est ad contemplandam in eo Dei formam et imaginem proficit (cf. Phil 2,6: Col 1,15) neque ad incorporalis Dei naturam uidentam adsumpti hominis species in exemplo est. Sed agnitus in eo Deus est, si quibus tamen ipse agnitus est, ex uirtute naturae. Et intellectus Deus Filius id praestat, ut intellectus et Pater sit, dum ita imago est, ut non differat genere, sed significet auctorem. *Trin.* VII 37,12-19 (304)<sup>64</sup>.

Denn nicht dies, was aufgrund des Gebärens der Jungfrau [an ihm] fleischlich ist, hilft dazu, in ihm Gottes Gestalt und Bild zu betrachten (vgl. Phil 2,6; Kol 1,15); und auch die Erscheinung des angenommenen Menschen dient nicht als Beispiel, um die Natur des unkörperlichen Gottes zu schauen. Aber Gott wurde, wenn er selbst denn von irgendwem erkannt wurde, in ihm aufgrund der Wunderkraft seiner Natur erkannt. Und eine Einsicht in Gott Sohn gewährt dies, dass man auch eine Einsicht in seinen Vater gewonnen hat, da er [sc. der Sohn] in der Weise Bild ist, dass er sich seiner Art nach [vom Vater] nicht unterscheidet, sondern den Urheber bezeichnet. *Trin.* VII 37,12-19 (304).

Die *uirtus naturae*, die Macht der Gottheit, deren Wirken man bei den Wundern gesehen hat, scheint der Königsweg zur Erkenntnis des Vaters zu sein<sup>65</sup>, da die menschliche Natur als solche weder zur Erkenntnis des Vaters noch der Gottheit Jesu verhilft. Wie man sieht, ist der Blickwinkel ein anderer als in den ersten Büchern des Werks. Es ist die Handlungsweise Jesu, die seine Einheit mit dem Vater offenbart, nicht die menschliche Natur als solche. Jedenfalls wird Gottes Macht in Jesu Menschheit offenbart. Letztere ist aber anscheinend nicht unmittelbar in die „Ebenbildlichkeit“ eingegangen. In der Tat ist Christus insofern Gottes Ebenbild, als er sich im *genus* (Natur) nicht vom Vater unterscheidet. Jesu Eigenschaft als Ebenbild Gottes scheint deswegen seiner Sohnschaft

62 *Trin.* III 3,15-20 (75): „Inuisibilis enim et incorporeus et incomprehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se et materiae et humilitatis recepit, quantum in nobis erat uirtutis ad intellegendum se et sentiendum et contuendum, imbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his in quibus erat ipse deficiens“. Vgl. auch V 20,14-24 (171); 33,17-20 (187); 34,1-2 (187). Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 38,1-2 (SCh 100,946-950).

63 *Trin.* VII 34,3-7 (301): „Homo Iesus Christus cernitur. Et quomodo si ipse cognitus sit, erit cognitus Pater, cum naturae suae, id est hominis in eo, habitum apostoli recognoscant, et liber a corporali Deo carne non in hac corporalis carnis infirmitate noscendus sit?“. Der Kommentar zu Joh 14,6-12 in *Trin.* VII 33-41 (300-310). VII 36,21-22 (302): „Filius enim in habitu hominis uiderat, sed quomodo per id Patrem uideret nescit (vgl. Joh 14,8)“.

64 Vgl. *Trin.* VII 37, 1-10 (304). TERTULLIAN, *Marc.* V 20,4 (CCL 1,724).

65 *Trin.* VII 36,7-16 (303-304): „Cum enim ea quae gereret propria Deo essent, – calcare undas, iubere uentis... hinc quaerellae omnis orta conuictio est, quod in sacramento natiuitatis humanae gessisse haec in homine adsumpto Dei non intellecta natura est.“

zu entsprechen. Sie verweist auf die mit dem Vater vollkommen identische Natur, die sich in der gleichen Macht offenbart. Aus diesem Grund handelt der Vater und wird in Jesus gesehen<sup>66</sup>. Der Sohn ist kraft der identischen Natur ein durchaus einzigartiges Ebenbild – und nicht in der Art und Weise, wie uns bekannte Bilder es vom abgebildeten Gegenstand sind<sup>67</sup>. Ein weiterer Kommentar zu Joh 14,9 wiederholt die Gedanken der bereits bekannten Texte:

Ac ne per corporalem contemplationem referre ex se paternae contemplationis uisum existimaretur, subiecerat: *Credite mihi, quoniam ego in Patre et Pater in me; sin autem uel propter opera ipsa credite* (Io 14,11-12): ut, cum uirtus naturae res esset et operatio ipsa uirtutis sit potestas, per uirtutis potestatem naturae in se paternae unitas nosceretur ...; et cum tantus, quantus est Pater, Filius uidentium in se Patrem praestaret in gestis indifferens per id Pater a Filio nosceretur, per intellegentiam indifferentis pro potestate naturae. *Trin.* IX 52,2-17 (430).

Damit man aber nicht annehme, er beziehe die betrachtende Schau von sich aus auf den Vater auf eine körperliche Schau, hatte er hinzugefügt: „*Glaubt mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist; wenn aber nicht, so glaubt wenigstens wegen der Werke selbst!*“ (Joh 14,11-12); weil die Wunderkraft Gegenstand seiner [göttlichen] Natur war und das Wirken selbst der Machterweis seiner Wunderkraft ist, sollte durch den Machterweis seiner Wunderkraft seine Einheit mit der Natur des Vaters in ihm erkannt werden; [...] und weil der Sohn, der so groß ist wie der Vater, durch seine Taten die Möglichkeit gewährte, in sich den Vater zu schauen, sollte der Vater dadurch als sich vom Sohn nicht unterscheidend erkannt werden, und zwar durch Einsicht in die Natur, die sich mit Rücksicht auf die Vollmacht nicht unterscheidet. *Trin.* IX 52,2-17 (430).

Für Hilarius, der persönlich an den Leitgedanken von Joh 14,9-12 anknüpft, ereignet sich die Offenbarung des Vaters in Jesus vor allem in Werken, an denen die Macht der Gottheit und somit die Einheit der Natur von Vater und Sohn erkennbar wird<sup>68</sup>.

*De Trinitate* weist im Zusammenhang mit der Vorstellung von der Offenbarung des Vaters durch den Sohn zwei Linien auf: Einerseits bilden Inkarnation und Offenbarung eine enge Einheit, da die Annahme unseres Fleisches es dem Sohn ermöglicht, uns den Vater bekannt zu machen. Andererseits wird die Menschheit auch als Hindernis für die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn betrachtet, da Jesus als Mensch nicht konsubstantiell mit Gottvater und daher nicht sein Ebenbild

66 *Trin.* X 6,15-17 (463): „... sed naturaliter in se habeat auctoris sui imago naturam, per naturalem quoque imaginem suam auctor et operatus et locutus et uisus est“.

67 *Trin.* VII 37,24-31 (305): „Filius autem Patri non secundum haec (materielle Bilder, 37,20-24 [304]) imago est, quia uiuentis uiuens imago est; et ex eo natus non habet naturae diuersitatem; et in nullo diuersus tenet naturae eius ex qua non diuersus est potestatem. Quod ergo imago est eo proficit, ut Patrem Deum unigeniti Dei significet natiuitatis, significet autem ut forma ipse et *imago inuisibilis Dei* (Kol 1,15). Et per hoc non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat uirtutem naturae“. Vgl. VII 38-39 (306-307), und dasselbe ist von den Hinweisen auf diese Frage in VIII 44-51 (357-364) zu sagen, Kommentar zu Joh 6,27. Zum Beispiel VIII 49,16-21 (361-362): „Per horum igitur operum uirtutem imago Dei est. Nam utique inuisibilium conditor non est in ea naturae necessitate, ut inuisibilis Dei imago uisibilis sit. Ac ne formae potius quam naturae imago esse intellegeretur, idcirco inuisibilis Dei imago est: natura in eo per naturae suae uirtutem intellegenda, non in uisibili qualitate“. Vgl. auch andere Hinweise auf das Bild in ähnlichem Sinn in *Trin.* II 8,13-21 (45-46): 10,1-10 (47-48); IX 1,39-45 (371-372); *Tr. Ps.* 134,13-19 (698); vgl. Anm. 33 von Kap. I; nach CANTALAMESSA, *Cristo „immagine di Dio“*. *Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15*, Hilarius würde der Linie von Origenes und Athanasius folgen, die die Ebenbildlichkeit Jesu in seiner Unsichtbarkeit sehen (auch wenn der Offenbarungsaspekt an anderen Stellen nicht vergessen wird). Vgl. auch SIMONETTI, *L'esegesi iliriana di Col 1,15a*. Noch für Novatian hat das Bild vor allem mit der Offenbarung zu tun: *Trin.* XVIII 2-5 (CCL 4,44); XXVIII 25 (68).

68 Vgl. die Aussagen über die Kommentare zu Joh 5,36 in Anm. 43; auch *Syn.* 79 (532BC).

ist. Wunder, die Gottes Macht offenbaren, helfen über die Schwierigkeit hinweg, den unkörperlichen Gott durch das Fleisch zu erkennen. Diese Zweigleisigkeit findet man auch in den Psalmentraktaten. Einige wenige Beispiele sollen für eine Übersicht genügen:

Si enim cognitus fieri deus homini nisi adsumpto homine non potuit, quia incognoscibilem cognoscere, nisi per naturam nostram, natura nostra non potuit... *Tr. Ps.* 143,8 (819,6-9)

Wenn nämlich Gott dem Menschen nur durch die Annahme des Menschen bekannt werden konnte, weil unsere Natur den Unerkennbaren nur durch unsere Natur erkennen konnte, [...]. *Tr. Ps.* 143,8 (819,6-9).

Anscheinend wendet Hilarius hier das bekannte Prinzip „Gleiches für Gleiches“ an. Die Unerkennbarkeit Gottes ist etwas, das Hilarius ständig wiederholt. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist so groß, dass nur Gott selbst ihn in seiner Allmacht überbrücken kann. Darin besteht die *dignatio*, das Herabsteigen Gottes, das schon so oft vorkam. Inkarnation ist für Häretiker ein Vorwand, um die wahre Gottheit des Sohnes zu leugnen und paradoxerweise der einzige Weg zur echten Gotteserkenntnis. Diese Erkenntnis will Jesus den Menschen schenken<sup>69</sup>. Andererseits ist das leibliche Menschsein aber kein geeignetes Mittel zur Gotteserkenntnis. Mit anderen Worten: Man sieht den Vater im Sohn nicht durch unmittelbare Betrachtung seiner unsichtbaren Natur, sondern durch die Werke Jesu:

Pater uidetur in filio et uidetur non per inuisibilis nobis naturae contemplationem, sed per operum admirationem. filii enim opera opera patris sunt, non imbecillo ad efficienda ea filio neque diuerso uirtute naturae: sed id filio efficiente, quidquid is, a quo ipse est genitus, efficiat. atque ideo per id, quod in maiestate operum filius contemplabilis est, pater quoque uidetur in filio. *Tr. Ps.* 138,35 (769,18-24)<sup>70</sup>.

Der Vater wird im Sohn geschaut, und geschaut wird er nicht durch die Betrachtung seiner unsichtbaren Natur, sondern durch die Bewunderung seiner Werke. Denn die Werke des Sohnes sind die Werke des Vaters, da der Sohn weder zu schwach ist, diese zu bewirken, noch in der seiner [göttlichen] Natur eigenen Wunderkraft [vom Vater] verschieden ist, sondern weil der Sohn all das bewirkt, was derjenige bewirkt, von dem er gezeugt ist. Und darum wird dadurch, dass der Sohn in der Erhabenheit seiner Werke anschaulich ist, auch der Vater im Sohn geschaut. *Tr. Ps.* 138,35 (769,18-24).

Bezüglich des Offenbarungsthemas muss man kurz auf die hilarianische Interpretation von Joh 14,6 eingehen: *Nemo uadit ad Patrem nisi per me*. Es ist schwierig, diese Aussage mit Joh 6,44 – *nemo uenit ad me, nisi Pater meus adducat illum* – in Einklang zu bringen.<sup>71</sup> Die zweite Aussage entkräftet die erste nicht. Wenn wir den Sohn erkennen, führt er uns selbst zum Vater. Nur durch den Sohn können wir an den Vater glauben. Ist aber der Sohn erkannt, ruft uns der Vater selbst und nimmt uns auf. Glauben wir, dass er der Vater ist, führt er uns zum Sohn<sup>72</sup>. Jesus ist der Weg par excellence. In ihm kommen alle Wege der Propheten und Apostel zur Gotteserkenntnis zusammen:

---

69 *Tr. Ps.* 131,6 (666,3-7): „Domino nostro Iesu Christo... hoc opus maximum fuit, ut hominem ad scientiam diuinam eruditum dignum habitaculum deo redderet“.

70 Vgl. auch *Tr. Ps.* 62,4 (219,3); 129,9 (654,18-20); 144,3 (830,3-10) mit Erwähnungen oder Zitaten von Joh 14,9. Auch 137,7 (738,23), vgl. Joh 17,6; 138,37 (770,23-27), vgl. Joh 1,9.

71 Beide Zitate aus *Trin.* XI 33,4-6 (561). Vgl. auch Zitate aus Joh 14,6 in VII 33,21-22 (301); XII 45,8 (615) bezüglich Spr 8,22; *Tr. Ps.* 66,4 (272,5-8); 138,12 (753,26-754,1).

72 Vgl. *Trin.* XI 33,8-19 (561-562).

Est uia per Moysen, est per Iesum, est per Daud, est per Esaia, est per Ieremiam, est per apostolos; et per has omnes necesse est ad eum perueniri qui dixit: *ego sum uia et nemo uadit ad patrem nisi per me* (Io 14,6). *Tr. Ps.* 118, aleph, 10 (365,18-21)<sup>73</sup>.

Es gibt einen Weg durch Mose, es gibt einen durch Josua, es gibt einen durch David, es gibt einen durch Jesaja, es gibt einen durch Jeremia, es gibt einen durch die Apostel; und auf all diesen muss man zu dem gelangen, der da sagte: „*Ich bin der Weg*“ und „*Niemand kommt zum Vater außer durch mich*“ (Joh 14,6). *Tr. Ps.* 118, Alef 10 (365, 18-21).

In Jesus kommen alle Wege zur wahren Gotteserkenntnis zusammen. Im Grunde ist er der einzige Weg. Es ist eigenartig, dass in den Eulogien am Ende des Psalmenkommentars dreimal Joh 14,6 zitiert wird. Dass Jesus der Weg zum Vater ist, scheint ein besonderer Grund zu sein, ihn zu preisen<sup>74</sup>.

### *B. Der Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater*

Auf die Inkarnation als Sendung des Vaters ist bereits verwiesen worden. Von ihm gehen alle Initiativen der Heilsgeschichte aus<sup>75</sup>. Aber auch Jesus vollbringt sein Leben lang das Werk des Vaters. Sein ganzes Leben ist Gehorsam gegenüber ihm. Das impliziert nicht, dass er nicht seinen Willen tut. Sein Wille ist mit dem des Vaters identisch.

Volens igitur unigenitus Deus auctoritatem paternam, salua in se naturae unitate, testari, et datos sibi a Patre non appellit, et uoluntatem non suam sed eius qui se misit efficit (cf. Io 6,37-38). Non quod non uelit quae agit, aut quod non ipse audiatur quae docet. Sed ut et eum qui se mittat et se qui missus est sub proprietate naturae indifferentis ostenderet, cum quae uult, agit et loquitur, ea et uoluntatem et opera et dicta Patris esse significet. *Trin.* IX 49,27-35 (427)<sup>76</sup>.

Da der einziggeborene Gott also unbeschadet der in ihm bestehenden Einheit der Natur die Bedeutung des Vaters bezeugen will, weist er diejenigen nicht ab, die ihm vom Vater gegeben wurden, und führt nicht seinen Willen aus, sondern denjenigen dessen, der ihn gesandt hat (vgl. Joh 6,37-38), aber nicht, als ob er nicht wolle, was er tut, oder als ob er selbst, in Bezug auf das, was er lehrt, nicht angehört würde, sondern um einerseits denjenigen, der ihn sendet, und andererseits sich selbst, der gesandt wurde, unter der Eigentümlichkeit einer sich nicht unterscheidenden Natur aufzuzeigen, da er ja darauf hinweist, dass dasjenige, was er will, tut und spricht, zugleich auch der Wille, die Werke und die Worte des Vaters seien. *Trin.* IX 49, 27-35 (427).

Die Handlungsfreiheit Jesu wird von Hilarius gerade bezüglich des Gehorsams ebenfalls hervorgehoben. Wenn die Macht des Sohnes der des Vaters gleich ist (vgl. Joh 5,21) bedeutet das, dass der Sohn in Freiheit handeln muss. Jesus tut den Willen des Vaters (vgl. Joh 6,37-38) und gehorcht nicht bloß. Gehorchen kommt für Hilarius dem Sich-Fügen in eine äußere Notwendigkeit gleich. Den Willen zu tun ist aber ein Zeichen für die Einheit der Natur, und diese zeigt sich gerade in der Zustimmung zum Willen des Vaters<sup>77</sup>. Den Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters und

73 *Tr. Ps.* 127,3 (630,8-11): „... (Joh 14,6). uerum cum de prophetis ac scriptis eorum, quibus ad Christum pergatur, sermo est, tunc uiae plures sunt in unam uiam undique congruentes“; vgl. 118, He 3 (401,1-4).

74 Vgl. *Tr. Ps.* 120,16 (570,3-6); 126,21 (627,21); 132,7 (690,16-17).

75 Man kann auch SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 187-189 anschauen.

76 Vgl. *Trin.* VII 12,30-34 (272-273); IX 74,5-22 (455-456). IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 6,3 (Sch 100,442): „Mittit enim Pater, mittitur autem et uenit Filius“.

77 *Trin.* IX 50,3-12 (427): „Cum aequalis in Patre et Filio et uirtutis potestas et honoris dignitas manifestatur, ibi et libertas uoluntatis ostenditur. Cum autem unitas demonstratur, ibi paternae uoluntatis significatur adfectio.“

die Freiheit Jesu kann man nur auf der Ebene der Wesenseinheit zwischen beiden betrachten. Nur in diesem Rahmen ergibt das eine wie das andere Sinn. Jesus hat alles vom Vater erhalten, aber zugleich und gerade deswegen gehört ihm alles, was der Vater hat<sup>78</sup>. Der Gehorsam Jesu bedeutet keineswegs eine Schmälerung seiner Gottheit, sondern ergibt sich aus der Haltung der „Frömmigkeit“ gegenüber dem Vater: „*pietatis subiectio non est essentiae deminutio*“. *Syn.* 51 (518B)<sup>79</sup>.

Die Offenbarung des Vaters und der Gehorsam gegenüber seinem Willen – beide Frucht der Inkarnation – hängen in den Psalmentraktaten miteinander zusammen.

Omnis igitur eius uoluntas ac labor est patrem praedicare, uoluntatem patris explorare, acceptum a patre calicem bibere, haec enim hominis sui, quem adsumpsit, officia sunt. *Tr. Ps.* 138,27 (763,10-13).

Demnach ist es sein ganzes Wollen und Bestreben, den Vater zu verkündigen, den Willen des Vaters zu erfüllen und den vom Vater erhaltenen Kelch zu trinken. Denn dies sind die Aufgaben seines Menschen, den er angenommen hat. *Tr. Ps.* 138,27 (763,10-13).

Der Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters und die Freiheit des Sohnes hängen ebenfalls auf ähnliche Weise miteinander zusammen<sup>80</sup>. Die ständigen Hinweise Jesu auf den Vater während seines sterblichen Lebens kommen für Hilarius im Gebet, das Jesus in allen wichtigen Augenblicken seines Lebens auf den Lippen hat, zum Ausdruck. Eine umfassende Analyse dieses Punktes würde hier zu weit führen, da unter Hilarius' exegetischen Voraussetzungen Jesus eigentlich derjenige ist, der in den Psalmen spricht. Daher schreibt er ihm alle Bittgebete in den Psalmen zu<sup>81</sup>.

### C. „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28)

Die Arianer verschanzen sich hinter dieser Stelle, um die Inferiorität des Sohnes zu behaupten und infolgedessen seine Gottheit zu leugnen<sup>82</sup>. Indem Hilarius die Interpretationslinie des Textes anwendet, die der orthodoxen Lehre seiner Zeit entspricht, gibt er im Prinzip eine zweifache Antwort auf den Einwand der Arianer. Denn man kann die Stelle auf zwei verschiedene Weisen richtig verstehen: Entweder ist der Vater größer, weil der Sohn von ihm gezeugt worden ist. Oder er ist größer, weil der Sohn im Geheimnis der Inkarnation gesandt worden ist, dem Willen des Vaters gehorcht und sich seiner Stellung entäußert hat:

---

Quae enim uult Pater, ea Filius facit. Facere autem plus est quam uoluntati oboedire: quia oboedire uoluntati habet exterioris necessitatem, facere uoluntatem proprium est unitati, cum factum sit uoluntatis. Et cum Filius uoluntatem Patris facit, docet per naturae indifferentiam naturalem sibi uoluntatem esse cum Patre: cum uoluntas eius sit omne quod faciat.“ Vgl. ebd. 13-31 (427-428).

78 *Trin.* IX 31,46-49 (406); „Omnia quae patris sunt, suae sunt (vgl. Joh 16,15), tradita utique et accepta. Sed data non infirmant diuinitatem, quae in his eius constituunt esse quibus Pater est.“

79 *Syn.* 79 (532C): „... cum subiectio Filii naturae pietas sit, subiectio autem caeterorum creationis infirmitas sit“; vgl. *Syn.* 23 (498B); 69 (526B); 75 (529BC); *Trin.* XI 12,4-6 (540): „... honorem debitum natiuitatis profiteretur, quae subsistere deberet auctori...“; *Tr. Ps.* 141,6 (803,10-12), das Verhalten des Sohnes gegenüber dem Vater besteht aus *reuerentia*; in 131,4 (664,7) ist es *religio*.

80 *Tr. Ps.* 139,12 (784,20-785,1): „Susceptum opus etiam pro oboedientiae obsequella festinat implere; sed ita, ut meminerimus esse in eo uoluntatis officium. uult namque quae pater uoluit. id enim, quod ait: *non ueni uoluntatem meam facere, sed uoluntatem eius, qui me misit* (Joh 6,38) eum a quo est missus cuique oboedit, ostendit: non tamen sibi detrahit uoluntatem. omnia ergo quaecumque patri placita sunt, consummare optat et uniuersa, quaecumque sibi in passione desiderabilia sunt, exsequi properat...“ Vgl. 131,4 (664,4-7); 53,5 (138,2); 6 (139,25-26); 7 (140,10-15); 68,9 (320,13-15); 10 (321,6-17); 16 (327,2-3); 91,6-8 (350-351).

81 Vgl. *Tr. Ps.* 139,2 (778,15-19); 68,16 (327,2-3); 141,1 (800,5-10), etc.

82 Vgl. *Trin.* I 29, 33 (29); II 10,2 (47); V 6,3-4 (156); VIII 3,29-32 (315-316); IX 2,18-19 (372); IV 11,22-24 (112): Die Häretiker benutzen diesen Text „ad infirmendam uero Fili et uirtutem et potestatem et diuinitatem“. Derselbe Text wird ohne jegliche Interpretation in II 23,5 (59) gegen Sabellius angeführt.

Et quis non Patrem potiore confitebitur, ut ingenitum a genito, ut Patrem a Filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus est, ut uolentem ab eo qui oboediat? Et ipse nobis erit testis: *Pater maior me est* (Io 14,28). *Trin.* III 12,3-6 (83).

Ut aduersum Sabelium sibi adsint<sup>83</sup>, legisse se adserent: *Pater maior me est* (Io 14,28), et nihil uel ex natiuitatis sacramento uel ex misterio euacuati a se Dei et adsumptae carnis intellegentes, naturae facient deminutionem professione maioris. *Trin.* VII 6,2-5 (265)<sup>84</sup>.

Und wer wird nicht bekennen, dass der Vater den Vorrang hat, und zwar als der Ungezeugte gegenüber dem Gezeugten, als der Vater gegenüber dem Sohn, als derjenige, der sandte, gegenüber demjenigen, der gesandt wurde, als derjenige, der will, gegenüber demjenigen, der gehorcht? Und er selbst wird uns Zeuge sein: „*Der Vater ist größer als ich*“ (Joh 14,28). *Trin.* III 12,3-6 (83).

Um sich gegen Sabellius zu helfen, wird man erklären, gelesen zu haben: „*Der Vater ist größer als ich*“ (Joh 14,28), und ohne auch nur das Mindeste vom Geheimnis der Geburt oder auch vom Glaubensgeheimnis der Selbstentäußerung und der Fleischesannahme zu verstehen, wird man durch die Herausstellung des Größeren eine Schmälerung der Natur vornehmen. *Trin.* VII 6,2-5 (265).

Bei der ersten Annäherung an die Frage betrachtet Hilarius beide Wege als legitim, um die knifflige Stelle richtig zu interpretieren. Insbesondere finden sich weitere Hinweise auf das Geheimnis der Inkarnation und der ihm zugeschriebenen Inferiorität des Sohnes<sup>85</sup>. Es kann daher kein Zweifel daran bestehen, dass Hilarius diese beiden Erklärungen geliefert hat. Man muss aber seine Analyse dieser Stelle im IX. Buch von *de Trinitate* etwas näher untersuchen, um die Besonderheit seines Denkens herauszufinden. Denn da dieser Text, wie bereits erwähnt, den Thesen der Arianer Recht zu geben scheint und Häretiker ihn zur Begründung ihrer Lehren benutzen, ist Hilarius gezwungen, ihn sorgfältig zu überprüfen<sup>86</sup>. Zunächst zieht er die Vorstellung vom Heilsplan heran – mit einem eindeutigen Hinweis auf die Entäußerung von der Gottesgestalt in Phil 2,6-7. Bekanntlich impliziert die Entäußerung von der Gottesgestalt für Hilarius aber nicht den Verlust der göttlichen Natur, und erst recht geht daraus nicht hervor, Christus sei nicht Gott gewesen<sup>87</sup>. Dasselbe wird mit anderen, im Anschluss daran angeführten Texten des Johannesevangeliums bestätigt<sup>88</sup>. Gleich darauf erinnert Hilarius daran, dass die Worte Jesu, deren Bedeutung zur Diskussion steht, am Ende der Heilsordnung im Fleische fallen. Dem, der gehorsam bis zum Tod gewesen ist, wird der Name gegeben, der über alle Namen ist (vgl. Phil 2,8.9)<sup>89</sup>. Jesus bekennt in dem Augenblick, als er zum Vater geht, dass er seine göttliche Natur von ihm empfangen hat und zeigt seinen Gehorsam

83 Gemeint sind die Arianer. Man beachte, dass einer der heftigen Angriffe der Arianer gegen den *homousios* gerade darin besteht, zu sagen, er sei sabellianisch, das heißt, er leugne die Subsistenz des Sohnes: vgl. *Trin.* IV 12,13-14 (113); VI 5,13-14 (200). Auch Hilarius zitiert diesen Text gegen die Sabellianer, vgl. Anm. 82. Natürlich interpretiert er ihn anders als die Arianer.

84 Beispiele für diese beiden Linien bei ATHANASIUS, *Contra Ar.* I 58 (PG 26,133BC); siehe auch *De inc. Verbi et contra Ar.* 4 (ebd. 989BC). TERTULLIAN, *Prax.* IX 2 (CCL 2,1168) ist behilflich, um den Text mit dem Begriff der *portio* zu erklären, von der es bei Hilarius keine Spur gibt. Hl. AUGUSTINUS, *In Joh.* 78,2 (CCL 36,524) schreibt die Inferiorität der Knechtsgestalt zu.

85 Vgl. *Trin.* VI 25,2-5 (225) und andere Texte von Buch IX, die im Folgenden erwähnt werden. Vgl. für diese beiden Interpretationslinien M. SIMONETTI, *Giovanni 14,28 nella controversia ariana*, in *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), Münster 1970, I 151-161; für Hilarius insbesondere CIGNELLI, *L'esegesi di Giovanni 14,28*; Kurzhinweise bei SIMONETTI, *La crisi ariana*, 478; GALTIER, *Saint Hilaire*, 115; am treffendsten interpretiert SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 182-187 Hilarius' Gedanken.

86 Das macht er in *Trin.* IX 51-56 (428-436).

87 *Trin.* IX 51,14-16 (429): „Si in his omnibus Filius manens ait: *Pater maior me est*, ignorandum existimas, hanc dispensationem salutis tuae exinanitionem formae Dei esse?“. Vgl. das gesamte Kapitel 51 (428-430).

88 Joh 14,9; 10,38; 14,10; 14,11-12, zitiert in *Trin.* IX 52 (430).

89 Vgl. *Trin.* IX 53,1-3.20-21 (430-431).

gegenüber dem, der ihn gesandt hat<sup>90</sup>. Hier werden erneut die beiden bekannten Interpretationslinien zusammengeführt. Aber weist die Tatsache, dass dem Sohn der Name über alle Namen gegeben ist, vielleicht nicht auf einen Rangunterschied hin? Ganz im Gegenteil, denn was man ihm gibt, ist das Dasein in der Herrlichkeit Gottvaters (vgl. Phil 2,11) und das Einssein mit ihm (vgl. Joh 10,30). Das bedeutet die Gleichstellung beider<sup>91</sup>: Der Vater ist als Geber größer, aber der Sohn ist durch das Einswerden mit ihm und das Dasein in seiner Herrlichkeit nicht geringer.

Si igitur donantis auctoritate Pater maior est, numquid per doni confessionem minor Filius est? Maior utique donans est, sed minor iam non est, cui unum esse donatur. Si non hoc donatur Iesu, ut confitendus sit in gloria Dei Patris, minor Patre est. Si autem in ea gloria donatur ei esse qua Pater est, habes et in donantis auctoritate quia maior est, et in donati confessione quia unum sunt.

Maior itaque Pater Filio est. Et plane maior, cui tantum donat esse, quantus ipse est; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento natiuitatis impertit; quem ex se in formam suam generat; quem rursus de forma serui in formam Dei renouat; quem in gloria sua secundum Christum Deum natum, donat rursus esse in gloria sua secundum carnem Iesum Christum Deum mortuum. *Trin.* IX 54,4-38 (432-433)<sup>92</sup>.

Wenn also der Vater aufgrund der ursprunghaften Überlegenheit des Gebenden größer ist, ist dann etwa der Sohn durch das Bekenntnis der [empfangenen] Gabe geringer? Größer ist freilich der Gebende; doch geringer ist nun nicht derjenige, dem das eine Sein geschenkt wird. Wenn nicht dies Jesus geschenkt wird, dass man von ihm zu bekennen hat, er sei in der Herrlichkeit Gottes des Vaters, so ist er geringer als der Vater. Wenn ihm aber geschenkt wird, in derjenigen Herrlichkeit zu sein, in welcher der Vater ist, dann hat man sowohl in der ursprunghaften Überlegenheit des Gebenden die Tatsache, dass er größer ist, als auch im Bekenntnis des Beschenkten die Tatsache, dass sie eins sind. Größer ist demnach der Vater als der Sohn. Und er ist in jeder Beziehung größer [als derjenige], dem er so viel an Sein schenkt, wie er selbst ist, dem er durch das Geheimnis der [innergöttlichen] Geburt [d. h. Zeugung] verleiht, das Abbild seiner Ungezeugtheit zu sein, den er aus sich zu seiner Gestalt erzeugt, den er wiederum von der Gestalt des Knechtes zur Gestalt Gottes erneuert und den er, nachdem er in seiner Herrlichkeit christusgemäß als Gott geboren [d. h. gezeugt] worden ist, damit beschenkt, als Jesus Christus, der als Gott dem Fleische nach gestorben ist, wiederum in seiner Herrlichkeit zu sein. *Trin.* IX 54,4-38 (432-433).

Der Vater ist tatsächlich wegen der Zeugung des Sohnes nach seiner Gestalt (seinem Bild) größer, weil der Sohn von ihm alles empfängt, was er ist. Hilarius' Akzent liegt hier aber eher auf der Heilsökonomie als im Innertrinitarischen. Doch schon beim Überfliegen des Textes begreift man, dass es hier nicht in erster Linie darum geht, dass der Vater größer ist als der Sohn, weil sich dieser bei der Inkarnation seines Ranges entäußert hat. Der Vater ist größer, weil er den Sohn verherrlicht und weil er, nachdem er ihn als ihm wesensgleichen Gott gezeugt hat, jetzt seine Menschheit verherrlicht, damit er vollends an seiner Herrlichkeit teilhat. Der Vater ist größer, weil er dem Sohn alles gibt, was er hat – bei der Verherrlichung seiner Menschheit ebenso wie zuvor bei der ewigen Zeugung. Sowohl hinsichtlich der „immanenten“ Trinität als auch hinsichtlich der Heilsökonomie wird in beiden Fällen unterstrichen, dass das Größer-Sein des Vaters darauf beruht, dass er sowohl

90 *Trin.* IX 53,15-19 (431): „... tenet in se naturae potestatem, professa auctoritate naturae, ut et honorem testetur et gratiam sumptae natiuitatis in honore. Et hoc quidem Patri debitum reddens, ut oboedientiam suam mittentis deputet uoluntati...“.

91 Vgl. *Trin.* IX 54,1-24 (431-432).

92 Ich habe den letzten Teil dieses Textes in *El Espiritu Santo*, 130-131 analysiert; vgl. auch FIERRO, *Sobre la gloria*, 175-176; SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 185. Uns interessiert jetzt nur die Sinnspitze der Auslegung von Joh 14,28. Bei der Behandlung der Auferstehung kommen wir auf diese Stelle zurück.

bei der ewigen Zeugung als auch bei der Verherrlichung das handelnde Subjekt ist. In beiden Fällen ist der Vater größer, weil er gibt. Der Sohn ist nicht geringer, weil er alles empfängt. Hilarius nimmt hier eine persönliche Interpretation des Textes vor, die zwei traditionelle Motive vereint. Die Parallele zwischen Inkarnation und Verherrlichung wird ganz klar mit dem Wort *auctoritas* ausgedrückt. Die Begriffe *auctor*, *auctoritas* werden tatsächlich fast immer auf den Vater angewandt und beziehen sich in den meisten Fällen auf ihn als demjenigen, aus dem alles hervorgeht, insbesondere als Ursprung der Zeugung des Sohnes<sup>93</sup>. Daher besteht ein Zusammenhang zwischen der ewigen Zeugung des Sohnes und der Verherrlichung Jesu in seiner Menschheit. In beiden Fällen stützt sich das „Größer“-Sein des Vaters auf sein Handeln. Dessen Ergebnis ist beide Male, dass der Sohn nicht „geringer“ ist.

Glorificaturus Filium Pater maior est, glorificatus in Patre Filius minor non est. Aut quomodo minor est, qui *in gloria Dei Patris* (Phil 2,11) est? Aut numquid Pater maior non est? Maior itaque Pater est, dum Pater est. Sed Filius dum Filius est, minor non est<sup>94</sup>. Natiuitas Fili Patrem constituit maiorem. Minorem uero Filium esse natiuitatis natura non patitur. Maior Pater est, dum gloriam adsumpto homini rogatur ut reddat. Filius minor non est, dum gloriam resumit apud Patrem. Adque ita et sacramentum natiuitatis et dispensatio corporationis impletur. Nam et Pater, dum Pater est et glorificat nunc filium hominis, maior est, et Pater et Filius unum sunt (cf. Io 10,30), dum ex Patre natus Filius post adsumptionem terreni corporis glorificatur in Patrem<sup>95</sup>. *Trin.* IX 56,3-15 (435-436).

Der Vater, der den Sohn verherrlichen will, ist größer; der im Vater verherrlichte Sohn ist nicht geringer. Oder wie könnte der geringer sein, der *in der Herrlichkeit Gottes des Vaters* (Phil 2,11) ist? Oder ist etwa der Vater nicht größer? Größer ist also der Vater, insofern er Vater ist. Aber der Sohn, insofern er Sohn ist, ist nicht geringer. Die [innergöttliche] Geburt [d. i. Zeugung] des Sohnes begründet den Vater als den größeren. Dass der Sohn jedoch geringer sei, das lässt die Natur der [innergöttlichen] Geburt [d. i. Zeugung] nicht zu. Größer ist der Vater, insofern er gebeten wird, dem angenommenen Menschen die Verherrlichung zuteilwerden zu lassen. Der Sohn ist nicht geringer, wenn er die Herrlichkeit bei dem Vater wieder in Empfang nimmt. Und so erfüllen sich sowohl das Geheimnis der [innergöttlichen] Geburt [d. i. Zeugung] als auch der Heilsratschluss der Leibwerdung. Denn der Vater, insofern er Vater ist und jetzt den Menschensohn verherrlicht, ist größer, und zugleich sind Vater und Sohn eins (vgl. Joh 10,30), insofern der aus dem Vater geborene [d. i. gezeugte] Sohn nach der Annahme des irdischen Leibes zum Vater hin verherrlicht wird. *Trin.* IX 56,3-15 (435-436).

Der Verherrlichende ist größer, aber der Verherrlichte nicht geringer, so wie der Erzeuger größer ist und der Gezeugte nicht geringer, weil der Unterschied in der Zeugung liegt – nicht in der Natur<sup>96</sup>.

93 Vgl. KINNAVEY, *Vocabulary*, 201-202; vgl. auch die Hinweise von CCL 62A, 650-651. Besonders wichtig die Bezeichnung des Vaters als *auctor* in der trinitarischen Formel von *Trin.* II 1,13-22 (38), insb. Zeile 14. Im Kontext der Auslegung von Joh 14,28, *Trin.* XI 12,22-23 (541): „In eo uero quod Pater maior est, confessionem paternae auctoritatis agnosce“. Die *auctoritas* bezieht sich auch in IX 55,32-41 (435) auf die Verherrlichung: «Et hinc causam eundi ad Patrem et dilectionis laetitiam cum ad Patrem iret docens esse oportere, quia maior Pater esset (vgl. Joh 14,28): a quo silicet esset gloriam resumpturus; apud quem et in quo esset glorificandus, non nouello honore, sed pristino, neque alieno, sed quem apud eum habuit... Si uero, quod ab eo glorificatur, *auctoritas* est, Patrem maiorem in glorificandi *auctoritate* cognosce“ (Kursivsetzung vom Verfasser).

94 *Syn.* 64 (524A): „... Patrem in eo maiorem esse quod Pater est, Filium in eo non minorem esse quod Filius est“; vgl. 10 (486B). POTAMIUS, *Ep. ad Athanas.* (PL 8,1417): „Ordo proponitur, non substantia separatur“.

95 Christus wird nicht verherrlicht, um der Vater zu sein oder mit ihm verwechselt zu werden, sondern um auch als Mensch die Herrlichkeit des Vaters zu besitzen, die ihm als Sohn gebührt.

96 *Tr. Ps.* 138,17 (756,26-757,4): „Est enim maior pater filio, sed ut pater filio, generatione, non genere: filius

Mit der Verherrlichung wird die „*dispensatio corporationis*“ vollendet – was keine Schwierigkeit bereitet –, aber auch das „*sacramentum natiuitatis*“<sup>97</sup>, das als die ewige Zeugung des Sohnes erscheint. Diese Zeugung ist nicht an sich, sondern im Zusammenhang mit der Heilsordnung zu verstehen. Das heißt: Mit der Verherrlichung erfüllt sich auch für die menschliche Natur, was zur ewigen Zeugung des Sohnes gehört: die Einheit mit dem Vater<sup>98</sup>. Sie ist ein Anspruch der Geburt des Sohnes, dem nach der Inkarnation nicht genügt werden kann, wenn die menschliche Natur ausgeschlossen wird. Gerade aufgrund dieser Verherrlichung ist der Sohn auch als Fleischgewordener nicht geringer als der Vater. In der Verherrlichung wird deshalb diesem Anspruch der so ebenfalls vollendeten ewigen Zeugung Genüge getan. Der Vater ist folglich nur hinsichtlich des nicht geringeren Sohnes größer: in dessen Zeugung nach seinem Bild und der späteren Verherrlichung des Fleischgewordenen in der ihm gebührenden Herrlichkeit. Der niedrigere Status des Sohnes bei der Inkarnation, den Hilarius einräumt, ist vorläufig. Hilarius beharrt auch nicht hartnäckig auf diesen Punkt. Entscheidend ist, dass weder in innertrinitarischer Hinsicht noch hinsichtlich der Heilsordnung (in der Endphase; man erinnere sich an „*totus Deus*“) auf das Größer-Sein des Vaters ein Kleiner-Sein des Sohnes folgt. In dem einen wie dem anderen Fall fußt diese Stellung des Vaters ausschließlich auf seiner Stellung als Geber – sei es des Seins des Sohnes, sei es der Herrlichkeit für die menschliche Natur. Hilarius' Originalität liegt in diesem Punkt vor allem auf dem zweiten Aspekt. Er hat den Satz Jesu in dem Kontext untersucht, in dem er im Evangelium steht – dem Heimgang zum Vater – und ihn in die Theologie der Herrlichkeit Christi integriert. Der Überlegenheit des Vaters steht als Ausgleich nicht die Unterlegenheit des Sohnes gegenüber. Ganz im Gegenteil: Der Vater ist umso größer, je mehr er an seinem Sohn handelt – selbst an dem Fleischgewordenen, der ihm gleich ist.

---

enim est, et ex eo exiuit (vgl. Joh 16,28). et licet paternae nuncupationis proprietas differat, tamen natura non differt: natus enim a deo deus non dissimilis est a gignente substantia. non potest ergo ad eum, ex quo est: nam quamuis alter in altero per uniformem ac similem eiusdem naturae gloriam maneat, tamen ei, ex quo genitus est, non exaequari in eo uidetur posse, quod genuit“.

97 Dieselbe Terminologie in *Trin.* VII 6,3 (265) und IX 55,27 (435), immer zum selben Thema. In beiden Fällen ist klar, dass es sich um die ewige Zeugung des Wortes handelt. Deswegen muss es sich offenbar hier auf selbiges beziehen.

98 Vgl. auch den Hinweis auf die Einheit von *Trin.* IX 54,27.31 (433) bei der zuvor zitierten Stelle.

## Kapitel VI

### Die Passion Jesu

Die Passion des Herrn ist in den Berichten der vier Evangelien ein besonders wichtiger Augenblick. Es verwundert daher keineswegs, dass man ihm besondere Aufmerksamkeit widmet. In den verschiedenen bedeutenden Werken des Hilarius wird das Thema recht differenziert behandelt. Im Matthäuskommentar folgen die drei Kapitel über die Passion (*In Mt.* 31-33) eng dem Evangeliumstext. Den Grundzügen des Werks entsprechend richtet sich das Hauptaugenmerk darauf, die Zurückweisung Jesu durch die Juden und den Glauben der Heiden<sup>1</sup> aufzuzeigen. Da Hilarius auch seine gewohnten exegetischen Methoden beibehält, sieht er in vielen Begebenheiten eine *ratio typica*, die auf die künftige Erlösung verweist<sup>2</sup>. In *Trin.*, konzentriert sich Hilarius' Interesse vor allem auf das Thema der Passion Jesu, von gelegentlichen Hinweisen auf die Heilsbedeutung des Todes Christi abgesehen. Die Psalmentraktate sind inhaltlich viel disparater und schwieriger zu systematisieren. Die Frage nach dem Leid bleibt gegenwärtig, aber es mehren sich die Hinweise auf das Thema des theologischen Sinngehalts und der Heilsbedeutung der Passion. Leiden und Sterben Jesu gehören von Ewigkeit her zum Heilsplan des Vaters zur Rettung der Welt<sup>3</sup>, der vom Gesetz und den Propheten verheißen worden ist<sup>4</sup>. Im Leiden und Sterben Jesu vollzieht sich das Geheimnis des Gehorsams gegenüber dem Vater, auf dem das gesamte Leben des Herrn vom ersten Augenblick an aufgebaut war<sup>5</sup>. Diese Gesichtspunkte enthalten kein besonderes Novum bezüglich der Untersuchungen in den vorherigen Kapiteln. Wir konzentrieren uns jetzt vor allem auf zwei Themenfelder. Sie drehen sich um das von alters her untersuchte Leiden Jesu und um die weniger beachtete theologische Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi. Letztere sind für unser Vorhaben fraglos wichtiger, aber auch das hilarianische Denken über die Schmerzen Jesu steht in Relation zu vielen wichtigen Aspekten der Christologie.

#### 1. Das Leiden Jesu

##### A. Der Kommentar zum Matthäusevangelium

Schon in Hilarius' erstem Werk begegnet man dem Thema des Leidens Jesu. Das Leiden Christi ist fraglos ein Grund, den die Arianer anführen können, um seine Gottheit zu leugnen und seine Inferiorität gegenüber dem Vater zu behaupten. An der langen Auseinandersetzung mit dem Thema in *de Trinitate* zur Widerlegung dieser Irrlehren fällt nichts Ungewöhnliches auf. Doch bereits im Matthäuskommentar wird die Frage nach dem Leiden Jesu dezidiert hervorgehoben. Es wurde bereits in Kapitel 2 bei der Behandlung der Thematik der Seele Christi beiläufig gestreift. Im

1 Vgl. *In Mt.* 33,1,1-11 (248); 33,2,1-9 (248-250); 3,15-18 (250-252); 33,4,1-4 (252).

2 Vgl. den Ausdruck in *In Mt.* 33,3,16 (250), neben anderen Stellen auch 33,11,12-20 (238); 32,6,4-12 (246); 33,3,3,11 (250); 4,1-11 (252); 5,1-7 (252); 6,11-17 (254); 8,7-28 (258).

3 Vgl. *In Mt.* 4,14,10-11.16-21 (132); 31,7,10-11 (234), *Tr. Ps.* 131,4 (663,23-664,6); 131,6 (666,3-4); 131,7 (667,7-13).

4 Vgl. *In Mt.* 4,14,9 (132); 4,15,6-10 (134); 18,3,10-11 (78); *Instr. Ps.* 5 (6,4-6); 6 (7,18-19); *Tr. Ps.* 1,17 (32,4-5); 2,3 (40,6-8); 2,4 (40,15-17); 51,10 (104,16-17); 53,4 (137,4-8); 53,7 (140,10-21); 118, Gimel 18 (388,13-14); 138,12 (753,12-26); 139,13 (786,3-11); 141,5 (802,22-803,3), etc.

5 Vgl. *In Mt.* 16,11,5-7; bei der Passion werden die seit der Inkarnation angenommene *infirmetas* und die *humilitas* vollzogen; vgl. 6,1,15 (170); 8,2,10-12 (194); 24,1,16 (164); 25,8,19 (192); 26,1,11-12 (194); *Trin.* III 16,8-14 (87): „... in quo explentur ea omnia in passione quae de partu uirginis coepta sunt... nunc a carnis suae origine homo consummabatur ad mortem...“; vgl. III 10,19 (81); 15,4-5 (86): „Consummat enim omnia quae Pater uoluit“; *Syn.* 69 (526B); *Tr. Ps.* 118, Nun 10 (480,13-16); 138,27 (763,10-13); 139,12 (784,1-11), etc.

Kommentar zum Bericht über die Todesangst in Gethsemani fragt sich Hilarius nach der Sinnhaftigkeit von Matthäus 26,38: *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Hilarius zufolge denken manche tatsächlich, Gott habe die Traurigkeit über sein Los zusetzen können<sup>6</sup> – natürlich, um daraus den Schluss zu ziehen, dass die Gottheit Christi nicht echt ist. Interessanterweise wird die Frage der Traurigkeit von Anfang an im Hinblick auf Gott gestellt. Und sogleich wird die Linie der christologischen Gegenüberstellung von *spiritus-caro* ausgezogen, die der menschlichen Psychologie wenig Raum lässt. Jesus Furcht vor dem zuzuschreiben, was auf ihn zukommt, bedeutet genauso viel wie zu denken, dass die Ewigkeit (die Gottheit) vergänglich geworden ist und das schwache Fleisch die göttliche Natur zu Fall gebracht hat. All das kompromittiert allerdings ernsthaft Gottes ureigene Ewigkeit und Unwandelbarkeit<sup>7</sup>. Aus diesem Grund betrachten jene, die Jesus Angst bescheinigen, diese deswegen als geschaffen. Sie behaupten, dass die Angst ursprünglich aus dem Nichts und nicht aus der Substanz des Vaters stammt<sup>8</sup>. Jesus Angst vor dem Leiden und Sterben zu bescheinigen bedeutet folglich, seine Gottheit zu leugnen.

Die Lösung, die Hilarius für dieses Problem vorschlägt, besteht darin, dass man den Grund für Jesu Traurigkeit nicht in ihm selbst suchen soll, da diese der wörtlichen Auslegung des Evangeliumtextes zufolge nicht *propter mortem* ist, sondern *usque ad mortem* – nicht wegen des Todes, sondern bis zum Tod. Der Grund für die Traurigkeit liegt bei den Jüngern: Angesichts der Erniedrigung und Kreuzigung Jesu werden sie bis zur Todesstunde versucht sein, ihn zu verleugnen – und zwar gerade als Gott. Wenn dies geschehen sollte, verfielen sie in die „Lästerung gegen den Geist“, die nicht vergeben wird (vgl. Mt 12,31)<sup>9</sup>. Der Grund für Jesu Traurigkeit ist daher die Gefahr, in der die Apostel schweben. Eigentlich ist Hilarius' Frage nur zur Hälfte beantwortet, weil man nicht sieht, wie sich die Traurigkeit wegen der anderen und das Nichtwissen der Zukunft, das sie voraussetzen scheint, mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, so wie Hilarius sie in den erwähnten Texten versteht, vereinbaren lässt.

Noch eigenartiger ist die Auslegung von Mt 26,39 *Pater meus, si possibile est, transeat a me calix iste*. Jesu Wunsch ist nicht, dass der Kelch an ihm vorübergehe, damit er ihn nicht betrifft, weil undenkbar ist, dass er die Passion nicht erleiden will. Sein Wunsch besteht nur darin, dass der Kelch von ihm aus an die anderen gehe (im Kontext an die Jünger) und sie ihn wie er ohne Argwohn, Angst und Schmerzen trinken<sup>10</sup>. Jesus weiß, dass Schmerzen und Marter für Fleisch und Blut nur schwer erträglich sind. Darum bittet er den Vater, dass, wenn es möglich und es sein Wille ist, die Apostel, die nach ihm das Martyrium erleiden müssen, den Kelch mit der Kraft trinken, die von Christus selbst kommt, damit der Satan auch durch die Jünger besiegt wird<sup>11</sup>. Die Kraft der Gottheit,

6 *In Mt.* 31,2,1-8 (226): „Aliquorum ea opinio est, quod cadere propter se maestitudo in Deum potuerit eumque futurae passionis metus fregerit, quia dixerit: *Tristis est anima mea...* (Mt 26,38.39.41.42)“. Vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 373-379; FAVRE, *La communication des idiomes*, 485-514; BURNS, *Christology*, 88-92.

7 *In Mt.* 31,2,8-12.16-20 (226): „Volunt enim ex infirmitate corporis aerumnam Spiritui adhaerere ac si uirtutem illam incorruptae substantiae imbecillitatis suae sorte adsumptio carnis infecerit et aeternitas naturam fragilitatis acceperit... ac sic aeternitas demutata in metum, si potest esse quod non erat, potuit perinde hoc quod in ea est aliquando non esse. Deus autem sine mensura temporum semper est et qualis est, talis aeternus est...“. Vgl. TERTULLIAN, *De carne Christi*, 5,7 (CCL 2,881-882).

8 Vgl. *In Mt.* 31,3,2-18 (228-230). Die Verwechslung zwischen der Seele Christi und der Gottheit wird sich noch sporadisch in *Trin.* X 55,16-17(510) zeigen. Vgl. Kap. 2, S. 62.

9 Vgl. *In Mt.* 33,5,2-18 (230-232); besonders 8-12: „Sciebat exterrendos, fugandos, negaturos, sed quia Spiritus blasphemia nec hic nec in aeternum remittitur, metuebat ne se Deum abnegarent, quem caesum et consputum et crucifixum essent contemplaturi“; die Verleugnung des Petrus hat diese Folgen nicht gezeitigt, weil er nicht Gott verleugnete, sondern den Menschen: *Non noui hominem* (Mt 26,72); vgl. auch 33,4 (230). Über die Lästerung gegen den Geist vgl. Kapitel 2; *El Espiritu Santo*, 101-104.

10 *In Mt.* 31,7,18-20 (234): „*Transeat calix a me*, id est quomodo a me bibitur, ita ab his bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis“; vgl. ebd. 1-14 (232-234). Origenes vertritt eine andere Auffassung über das Vorübergehen des Kelches, *In Mt. Com ser.* 95 (Orig. Werke 11, 213).

11 *In Mt.* 31,8,6-10 (234): „Non ergo ut non patiantur rogat dicens: *Non ut ego uolo*, sed ut, ait: quod Pater uult bibendi calicis in eos ex se transeat firmitudo, quia ex uoluntate eius non tam per Christum uinci diabolus

die bei Christus keine Angst vor dem aufkommen lässt, was ihm bevorsteht, soll den Aposteln auf seine Bitte hin übertragen werden. Der Rest des Kommentars zur Passion geht auf das Thema der Furcht oder Schmerzen Christi nicht ein.

Man beachte, dass bisher hauptsächlich von Traurigkeit, Angst und dem moralischen Leiden des Herrn die Rede war. Das körperliche Leiden ist kaum behandelt worden und findet sich nur in einem kurzen Hinweis im Matthäuskommentar: „sine sensus doloris“, *In Mt.* 31,7,20 (234). Er bezieht sich sowohl auf Jesus als auch auf die Apostel, da sie wie er den Kelch trinken müssen. Nur im Licht dessen, was danach kommt, kann man die Bedeutung dieses Einschubs erkennen. In *Trin.* heißt es dann, die Kraft der Gottheit habe den Leib Christi so durchdrungen, dass sie sein Schmerzempfinden unterbunden habe. Bedeutet diese Bitte an den Vater, dass auch die Jünger voll von dieser Kraft sein werden, weil ihnen der Geist Jesu übertragen werden soll? Es fällt schwer, eine abschließende Antwort zu geben. Das gesamte Thema der Furcht des Herrn betrifft nicht so sehr seine „zu Tode“ betübte „Seele“ als seine Gottheit, die praktisch nahezu mit ihr gleichgesetzt wird. Das scheint die Auslegung von Mt. 27,46 *Deus Deus meus quare me dereliquisti?* zu bestätigen: „Clamor uero ad Deum corporis uox est recedentis a se Verbi Dei contestata discidium“. *In Mt.* 33,6,4,-6 (254)<sup>12</sup>.

### B. Das Werk de Trinitate

In diesem Werk ändert sich die Perspektive etwas – sei es, weil die Seele des Herrn bekanntermaßen stärker berücksichtigt wird, sei es, weil die Frage nach dem körperlichen Leid direkt angesprochen wird. Bereits in der Zusammenfassung und Übersicht des Werks in Buch I, tritt das Thema eindeutig auf. Gegenstand der Diskussion sind im Wesentlichen dieselben Texte wie im Matthäuskommentar: Mt 26,38; 26,29; 27,46; Lk 23,46<sup>13</sup>. Auf diese Stellen antwortet Hilarius mit anderen, die das Vertrauen Jesu in der Stunde des nahenden Todes offenbaren<sup>14</sup>.

Nach dieser Ankündigung wird die Frage in Buch X systematisch behandelt. Bei dem Ansatz, den Hilarius zufolge die Arianer zugrunde legen, taucht nun die Doppelfrage nach dem physischen und moralischen Leidens, nach Schmerzen und Furcht auf:

...ut qui timuit et doluit, non fuerit uel in ea potestatis securitate quae non timet, uel in ea Spiritus incorruptione quae non dolet. *Trin.* X 9,3-5 (465).

[...] so dass er, der Furcht und Schmerz empfunden hat, entweder nicht in jener machtvollen Sicherheit gestanden habe, die keine Furcht kennt, oder nicht in jener Unverletzlichkeit des Geistes, die keinen Schmerz kennt. *Trin.* X 9,3-5 (465).

Ehe Hilarius zur Untersuchung der Evangelientexte übergeht, auf die sich die (bereits erwähnten)<sup>15</sup> Häretiker stützen, gibt er eine erste, umfassende Antwort: Derjenige, der den Jüngern die Furcht

---

quam etiam per eius discipulos oportebat“. Ein weiterer Fall, bei dem Jesu Kraft auf die Apostel übergeht, wie man in Kapitel 5,3 gesehen hat. Es wird nicht erklärt, warum der Satan von den Jüngern besiegt werden soll.

12 Vgl. *Trin.* X 49,3-12 (503-504); 51,10-19 (505) über häretische Auslegungen des Textes; AMBROSIUS, *In Luc.* X 127 (CSEL 32,3,503). TERTULLIAN, *Prax.* XXX 1-2 (CCL 2,1203) meint, es sei die Stimme des Leibes und der Seele; vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 376-377; GRILLMEIER, *Der Gottessohn*, 126; LEBON, *Une ancienne opinion*, 211ff. In *Tr. Ps.* 141,6 (803,13-15) wird derselbe Vers anders interpretiert. „In his enim non est infirmitatis suae confessio, sed paternae uirtutis praedicatio“; vgl. 141,7 (803,27-28).

13 *Trin.* I 31,7-23 (29-20): „... Namque his sibi dictis, ut religiose inpii sint, blandiuntur: *Tristis est anima mea...*, ut longe a beatitudine adque incorruptione Dei sit, in cuius animam dominans metus tristitiae imminentis inciderit... in tantum uero infirmitatem eius obtinuerit uis doloris, ut in ipso crucis tempore diceret: *Deus Deus meus...*“. Obwohl hier der Gegner spricht, zeigt die Terminologie, dass sich das Problem hier etwas anders stellt als zuvor.

14 Mt 26,64; Joh 18,11; Lk 23,43; Lk 23,34, alle zitiert in *Trin.* I 32,6-12 (30); vgl. den Kommentar ebd. 18-26 (31).

15 Vgl. *Trin.* X 9,8-12, wo Texte aus I 31 wiederholt werden, auf die in Anm. 13 verwiesen wird.

nimmt und sie ermahnt, das Kreuz auf sich zu nehmen und das Leben für ihn hinzugeben, kann Leid und Tod nicht fürchten. Außerdem lässt er das Leben freiwillig und nimmt es freiwillig wieder (vgl. Joh 10,18), was ebenfalls jedwede Möglichkeit der Todesangst ausschließt<sup>16</sup>. Hilarius stellt sich selbst noch einem weiteren Einwand: Sogar bei der freiwilligen Lebenshingabe kann Jesus sich vor dem Sterbenmüssen fürchten. Erwidert wird mit einer Unterscheidung: Er kann nicht um seinen Leib fürchten, weil der Heilige die Verwesung nicht sehen wird (Ps 15,20; Apg 2,27). Er kann sich auch nicht um den Geist ängstigen (alles deutet auf die Seele hin), weil Lazarus sich im Schoss Abrahams freute (vgl. Lk 16,22)<sup>17</sup>. Es bleibt daher kein Spielraum für die Annahme, Jesus habe Furcht. Dessen ungeachtet bleibt aber eine letzte Frage bezüglich des körperlichen Schmerzes. Selbst, wenn man tatsächlich jede Furcht vor dem Tod und vor dem späteren Zustand ausschließt, bleibt der Schmerz, den ihm die Passion verursachen wird<sup>18</sup>. Allerdings wird auch diese Möglichkeit verworfen. Denn Hilarius sagt, dass der Leib in seinem Schwächegefühl Schmerzen erleidet, weil er an eine schwache Seele gebunden ist<sup>19</sup>. Jesus ist jedoch ein Ausnahmefall, weil auch sein durch das Wirken des Heiligen Geistes empfangener Leib in Gott seinen unmittelbaren Ursprung hat. (Die Erschaffung jeder Menschenseele durch Gott ist bekanntermaßen eine Wahrheit, die Hilarius nicht bezweifelt)<sup>20</sup>. Jesu Leib weist somit eine Besonderheit gegenüber dem eines jeden Menschen auf. Seiner Erklärung des Schmerzes zufolge spielt aber auch die Seelenschwäche bei diesem Phänomen eine Rolle, mehr noch: Sie ist dafür von ausschlaggebender Bedeutung (vgl. Anm. 19). Was geschieht mit der Seele Jesu, die bekanntermaßen schon in *Trin.* bejaht wird? Weist sie auch einige Besonderheiten auf, die sie den Schmerz gewöhnlicher Sterblicher nicht empfinden lässt? Die Frage ist berechtigt, weil in diesem Kontext gesagt wird, dass die Besonderheit Jesu in dieser Frage von der „Natur“ (im weitesten Sinn) der Seele und des Leibes abhängt: „secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam“. *Trin.* X 15,8-9 (470). Die Besonderheit des jungfräulich empfangenen Leibes ist eindeutig. In Wirklichkeit ist das der Gesichtspunkt, der im Rahmen der gesamten Behandlung des Themas am weitesten entwickelt wird. Die Besonderheit der Seele wird nicht direkt erläutert. In diesem Kontext wird nur darauf hingewiesen, dass es der Gottessohn selbst ist, der sie sich selbst gibt<sup>21</sup>. Später wird diese Frage aber wieder aufgegriffen. Die Standhaftigkeit und die Kraft der Seele können bewirken, dass der Leib den Schmerz nicht spürt, obwohl es ein irdischer Leib ist. Das war bei den drei Jünglingen der Fall (vgl. Dan 3,19-23), bei Daniel in der Löwengrube (vgl. Dan 14,30-36), bei den Aposteln, die den Tod nicht fürchteten (vgl. Apg 5,41)<sup>22</sup>: Bei diesen Gelegenheiten sind keine Schmerzen aufgetreten, weil die Seele bewirkt hat, dass der Körper nicht das empfand, was diesen Umständen entsprochen hätte<sup>23</sup>. Wenn das bei normalen Menschen der Fall ist, wäre es widersprüchlich, dass Jesus, der die Macht hat, Wunder zu wirken, dessen göttliche Kraft sogar vom Saum seines Gewandes ausgeht (vgl. Lk 8,44), dessen Wort heilende Macht hat, etc. durch einen verwundeten und schmerzenden Leib geschwächt

16 Vgl. *Trin.* X 10,5-16 (466-467), vgl. Mt 26,38.39; X 11,6-18 (467-468); vgl. ferner über Jesu Freiheit im Tod *Trin.* IX 12,4-8 (383); 7,9 (377); 10,25-26 (381); 11,25 (383); *Tr. Ps.* 143,22 (826,21-27). TERTULLIAN, *Apol.* XXI 19 (CCL 1,126); über die Freiheit Jesu bei der Lebenshingabe ATHANASIUS, *Contra Ar.* III 57 (PG 26,449); HIERONYMUS *In Mt.* IV (CCL 77,276).

17 Vgl. *Trin.* X 12,1-12 (468).

18 Vgl. *Trin.* X 13,1-5 (469).

19 Vgl. *Trin.* X 14 (469-470), insbesondere Zeilen 20-22 (470): „Adfert itaque dolorem per animae infirmis admixtionem in infirmum sensum suum corpus animatum“; vgl. auch dieselbe Erläuterung in X 44,7-13 (497).

20 Vgl. *Trin.* X 15,1-3 (470). Auch X 20,7-10 (474); X 22,1-5.14-15 (475).

21 *Trin.* X 15,15-16 (471).

22 Vgl. *Trin.* X 45,1-19 (498); 46-1-5 (499). Über die drei Jünglinge vgl. *Tr. Ps.* 125,4 (607,13-19). IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 9,2; vgl. ORBE, *Teologia* I 426: „Sic igitur martyres testantur et contemnunt mortem non secundum infirmitatem carnis sed secundum quod promptus est spiritus (vgl. Mt 26,41)“.

23 *Trin.* X 46,5-10 (499): „Usque eo sensus fidei, perempto in corporibus naturalis infirmitatis metu, corpora ipsa ad sensum non sentiendi doloris emutat, ut per animae propositum firmitas corpori inuehatur, animatumque corpus in id se tantum sentiat, in quod animae studio commouetur“.

gewesen sein soll<sup>24</sup>. Die Kraft und Standhaftigkeit der Seele hält den Schmerz vom Leib fern – und erst recht die göttliche Macht Jesu. Wie wird Jesu Macht in Beziehung zur Seele Christi gesetzt, die im Übrigen wiederholt bejaht wird? An diesem Punkt drückt sich Hilarius nicht ganz klar aus. Hier soll nicht wiederholt werden, was wir über die jungfräuliche Empfängnis Jesu bereits wissen. Das ist kein Einwand gegen die wahre Menschheit Christi, verleiht dieser aber etwas Besonderes. Sein Leib hat nicht denselben Ursprung wie unserer. Zu diesem Aspekt entwickelt Hilarius seine Lehre über die wahre Gottheit und Menschheit Christi. Derselbe, der Gottes Sohn ist, ist der Menschensohn, der die *forma serui* angenommen hat. Seine Gottheit und die Besonderheit seiner *conditio humana*, die nicht Unkenntnis derselben bedeutet<sup>25</sup> – untermauern die hilarianische Doktrin über die Schmerzen des Herrn:

Homo itaque Christus Iesus unigenitus Deus, per carnem et uerbum<sup>26</sup> ut hominis filius ita et Dei filius, hominem uerum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit. In quo, quamuis aut ictus incideret, aut uulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio eleuaret, adferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens aut aera uulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, ut uulneret, sed naturam suam in haec passio inlata non retinet, dum in natura non est, uel aquam forari, uel pungi ignem, uel aerem uulnerari, quamuis naturae teli sit et uulnerare et compungere et forare. *Trin.* X 23,1-13 (477).

Als Mensch ist somit Christus Jesus [zugleich] der einziggeborene Gott; in seinem Fleisch und seinem Wort ist er ebenso auch Gottes Sohn wie Menschensohn. Ohne von sich aus in seinem Gottsein einen Mangel zu erleiden, hat er einen wahren Menschen in Ähnlichkeit zu unserem Menschsein angenommen. Wenn auch ein Schlag [ihn] trafe, eine Wunde [in ihn] eindränge, Knoten sich zusammenzögen oder das Hängen [ihn] erhöhte, so würde dies zwar auf ihn einen Angriff des Leidens verüben, jedoch keinen Leidenschmerz bei ihm verursachen, wie etwa irgendein Geschoß, welches das Wasser durchbohrt, das Feuer durchsticht oder die Luft verletzt, zwar alle diese seiner Natur geschuldeten Leiden zufügt, so dass es durchbohrt, so dass es durchsticht und so dass es verwundet. Doch das zugefügte Leiden [dieser Dinge] behält dabei seine Natur nicht [unverändert] bei, insofern es nicht in seiner Natur liegt, dass das Wasser durchbohrt, das Feuer durchstochen oder die Luft verwundet wird, obwohl es zur Natur eines Geschosses gehört, zu verletzen, zu durchstechen und zu durchbohren. *Trin.* X 23,1-13 (477).

Das Fleisch Jesu kann man nicht nach den Maßstäben beurteilen, nach denen man unseres beurteilt. Die Vereinigung mit Gott verleiht der Menschheit Jesu vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an ihr einzigartiges Gepräge. Daher verursachen ihm die Qualen der Passion keine Schmerzen, und das nicht, weil sie an sich keine verursachen sollten, sondern weil die Natur des Fleisches des Herrn das verhindert – so wie eine Lanze ein gegenüberliegendes Objekt durchbohrt, aber nichts geschieht, wenn dieses Objekt, zum Beispiel Luft oder Wasser, von Natur aus nicht durchbohrt

24 *Trin.* X 46,14-20 (500): „... Dominus uero gloriae (vgl. 1 Kor 2,8) Iesus Christus, cuius et fimbria uirtus est (vgl. Lk 8,44), cuius sputus (vgl. Joh 9,6) et sermo natura corporis est, dum et mancus iam non mancus manum iubetur extendere (vgl. Mt 12,13) et caecus natus natiuitatis uitia non sentit et truncus aure non truncus est, in ea infirmitate conpuncti ac dolentis corporis deputabitur, in qua gloriosos ac beatos uiros fidei suae Spiritus non reliquit?“.

25 Vgl. die Behandlung der Frage in *Trin.* X 15-22 (470-477) – die Texte sind weitgehend bekannt – im unmittelbaren Kontext des Leidensproblems.

26 Man beachte diese Formulierung. In diesem Kontext, in dem Hilarius ausführlich von der Seele Jesu gesprochen hat, zeichnet sich paradoxerweise die Tendenz ab, sie zu übersehen. Man erinnere sich an das, was in den vorangegangenen Anmerkungen gesagt worden ist.

werden kann. Die Natur Jesu ist so beschaffen, dass sie die Passion „erleidet“, aber keine Schmerzen empfindet: „habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum“. *Trin. X 23,28-30 (478)*<sup>27</sup>. Diese schon von vielen festgestellte Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere* ist wichtig. Hier findet man sie zum ersten Mal ausformuliert. Sie wird gewissermaßen die Achse, um die sich die hilarianische Doktrin über dieses Thema dreht. Der Natur des vom Geist empfangenen Fleisches entspricht der Zustand der verherrlichten Gestalt. Der Kontext erinnert daran, dass sie auf dem Berg Tabor<sup>28</sup> präfiguriert worden ist. Die Kraft Gottes, die Jesu Menschheit durchdringt und sich in Wundern offenbart, verhindert nicht nur, dass er die Schmerzen der Passion erleidet, sondern befreit ihn sogar vom Bedürfnis, zu essen und zu trinken. Sich diesen Bedürfnissen zu unterwerfen stünde Hilarius zufolge im Widerspruch zur Macht, dem Durstigen zu trinken zu geben (vgl. Joh 7,38; 4,10) und den Feigenbaum, der keine Frucht hervorbrachte, verdorren zu lassen (vgl. Mt 21,18-19). Auch als er Lazarus beweint hat, hat er keine echte Traurigkeit empfunden, weil sein Tod ein Grund zur Freude gewesen ist (vgl. Joh 11,35.15). In allen diesen Fällen hat Jesus sich den Gewohnheiten unserer menschlichen Natur angepasst, damit man sah, dass er wirklich einen Leib wie den unsrigen angenommen hatte:

....sed ad demonstrandam corporis ueritatem corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum et cibum accipit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. *Trin. X 24,16-20 (479)*<sup>29</sup>.

[...] um aber die Wirklichkeit seines Leibes zu erweisen, wurde [von ihm] die Gewohnheit des Leibes übernommen, so dass durch die Gewohnheit unserer Natur der Gewohnheit des Leibes Genüge getan wurde. Oder wenn er Trank und Speise annimmt, so gibt er sich nicht einem Zwang des Leibes, sondern der Gewohnheit hin. *Trin. X 24,16-20 (479)*.

Diese Besonderheiten des Leibes Jesu bedeuten nicht, dass er geleugnet, sondern bejaht wird. Jesus unterwirft sich dem, dessen er nicht bedarf, um zu offenbaren, dass sein Leib wirklich ist, nicht um vorzugeben, was er nicht hat. Genau genommen stellt sich hier daher keine Frage des Dokerismus. Vielmehr hat Hilarius nicht die Konsequenzen aus dem gezogen, was er selbst über die Entäußerung von der Gottesgestalt und die Annahme der Knechtsgestalt gesagt hat. Was der verherrlichten Menschheit des Herrn eignet, ist schon während seines sterblichen Lebens sichtbar verwirklicht. Die Frage nach dem Leiden des Herrn stellt sich in engem Zusammenhang mit der Kraft, Wunder zu wirken: Die den Leib Christi durchdringende Gottheit verleiht ihm die Kraft, alle menschlichen Grenzen bei anderen und sich selbst zu überwinden. Hilarius' Hauptargument lautet, dass nicht selbst leiden kann, wer von fremdem Leid befreit<sup>30</sup>.

Jesu hatte einen Leib wie den unsrigen, doch einzigartig durch seine Entstehung, ohne die Mängel unserer Zeugung, da er im Schoß Mariens durch das Wirken des Heiligen Geistes gezeugt worden

27 Ähnliche Formulierung in X 35,4-6 (488); „Et passionem illam, licet inlata corpori sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse“. Vgl. den gesamten Rest von *Trin. X 23*, (477-478), wo diese Gedanken hervorgehoben werden. Bedeutsam die Zeilen 19-23; 30-33, wo wie in dem bereits betrachteten Text von Anm. 24 die Wunder des Herrn hervorgehoben werden, um die Besonderheit seines Fleisches zu betonen. Vgl. auch Kap. 5,2 wo von diesen Texten die Rede war, wobei die Ungenauigkeit auffällt, mit der die auf den auferstandenen Jesus bezogene Szene von Joh 20,19 in Kontinuität zu den Wundern in seinem sterblichen Leben gesetzt werden. Sein Fleisch ist durchdrungen von göttlicher Kraft. Abermals fehlt jeder Hinweis auf die Seele. Wahrscheinlich stammt die Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere* aus dem Stoizismus; vgl. LE BACHELET, *Hilaire*, 2447-2448; FAVRE, *La communication des idiomes*, 491, zitiert einige Seneca-Texte (vgl. auch BURNS, *Christology*, 89-90); interessant dieser kurze Satz, *De constantia sapientis*, 3,3: „Invulnerable est non quod non feritur, sed quod non laeditur“.

28 Vgl. *Trin. X 23,31 (478)*.

29 Vgl. *Trin. X 24,1-6 (478-479)*, vgl. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom. V 71,2 (GCS 15,467)*; III 59,3 (ebd. 223); EUSEBIUS VON EMESA, *Op. I 34*; VIII 22 (Buy. I 36; 211).

30 Vgl. *Trin. X 28 (483-484)*.

ist. Daher ist sein Fleisch – das echt ist – dem sündigen Fleisch lediglich ähnlich (vgl. Röm 8,3)<sup>31</sup>. Die Menschheit Christi zeichnet sich noch durch eine andere Besonderheit aus: die absolute Sündenlosigkeit. Sie ergibt sich aus dem inneren Einssein mit der Gottheit. Denn diese Sündenlosigkeit hängt mit der geistgewirkten Empfängnis zusammen, das heißt, mit der Vereinigung des Leibes mit der Gottheit und deren Durchdringung der ganzen Menschheit Christi. Nach allen Erörterungen über die Mängel der Sünde, die Jesus nicht hat, läuft Hilarius' Argumentation letzten Endes auf die Gottheit Christi hinaus und nicht auf eine Besonderheit seiner Menschheit, die von irgendwelchen anderen Ursachen abhängt:

*Ita homo Christus Iesus (I Tim 2,5) et in ueritate natiuitatis est dum homo est, et non est in peccati proprietate dum Christus est: quia et qui homo est non potuit non homo esse quod natus est, et qui Christus est non potuit amisisse quod Christus est. Adque ita dum homo Christus Iesus est, habet et natiuitatem hominis qui homo est, nec est in uitiosa hominis infirmitate qui Christus est. Trin. X 25,33-39 (481)*<sup>32</sup>.

Auf diese Weise besteht der *Mensch Christus Iesus* (1 Tim 2,5) einerseits in der Wirklichkeit einer Geburt, insofern er Mensch ist, andererseits jedoch nicht in der Eigentümlichkeit der Sünde, insofern er Christus ist. Denn einerseits vermochte er, welcher Mensch ist, nicht, kein Mensch zu sein, weil er geboren worden ist; und andererseits konnte er, der Christus ist, nicht das verloren haben, was Christus ist. Und so hat er, welcher Mensch ist, insofern er der Mensch Christus Iesus ist, auch eine menschliche Geburt; und doch besteht er, der Christus ist, nicht in der sündhaften Schwachheit eines Menschen. *Trin. X 25,33-39 (481)*.

Es ist letztlich die Gottheit des Herrn, die Schmerzen bei Christus undenkbar werden lässt. Nach diesen eher allgemeinen Erwägungen kommt Hilarius wieder auf die konkrete Leidensgeschichte zurück. Der Akzent liegt dabei zunächst mehr auf der Furcht als auf den physischen Schmerzen. Wie kann der sich vor dem Leiden fürchten, der seinen Häschern entgegengieht und vor dessen Majestät alle zu Boden fallen (vgl. Joh 18,3-6)<sup>33</sup>? Und: Im Kontext der Geschichte im Garten Gethsemani schließt das Wunder der Heilung des Ohres von Malchus (vgl. Lk 22,50-51) die Furcht vor Schmerzen aus, die Nägel verursachen konnten: „Producens haec ergo autem manus, clauum dolet?“ *Trin. X 28,12 (483)*<sup>34</sup>. Die Macht im Leib Christi verhindert, dass ihm Angriffe von außen schaden können. Er kann nicht schwach sein, wenn die göttliche Kraft in ihm wohnt:

Quodsi haec in Christi corpore uirtus fuit, qua, rogo, fide naturaliter infirmus fuisse defenditur, cui naturale fuit omnem humanarum infirmitatum inhibere naturam? *Trin. X 28,15-18 (483-484)*.

31 Vgl. zur Ähnlichkeit des sündigen Fleisches in diesem Kontext *Trin. X 25,23-39 (480-481); 26,2-8 (481)*.

Über die Mängel der menschlichen Empfängnis spricht Hilarius in diesen Kapiteln sehr oft, doch werden seine Gedanken am Ende nicht deutlich; *Trin. X 25,2-5 (479)*: „neque ex uitiiis humanae conceptionis existens... sed a peccatis et a uitiiis humani corporis liber“; 6-8 (479-480): „... sed nostra in eo per uirtutem profectae ex se originis uitia non inessent, dum homo natus non uitiiis humanae conceptionis est natus“; vgl. 25,15-17.21.25 (480); 26,11 (481). Hat Hilarius eine negative Auffassung von der menschlichen Zeugung? Werden die Folgen der Sünde Adams durch sie übertragen? Vgl. *Trin. X 20,2-4 (474)*. Vgl. LIMONGI, *L'universalità e la trasmissione del peccato originale*; auch DURST, *Eschatologie*, 45.65.

32 Und vielleicht noch klarer *Trin. X 26,8-13 (481-482)*: „... et cum homo Iesus Christus est, sit quidem homo, sed in homine non possit aliud esse quam Christus est; adque ita et ex corporis natiuitate homo natus sit, nec sit in hominis uitiiis qui non sit in origine: quia uerbum caro factum (Joh 1,14) non potuit non caro esse quod factum est, et uerbum licet caro factum sit, non tamen amisit esse quod uerbum est“. In all diesen Fällen weist „Christus“ eindeutig auf das präexistente Wort hin. Vgl. auch über die Relation zwischen Empfängnis durch das Wirken des Geistes und Leiden, X 35,6-16 (489). Vgl. FAVRE, *La communication des idiomes*, 494.

33 Vgl. *Trin. X 27,6-12 (482-483)*.

34 Vgl. das ganze Kapitel X 28 (483-484). Das Wunder der Heilung des Ohres wird mit Schöpfungsbegriffen erklärt – wie in den Beispielen in Kap. 5,2. Vgl. auch über dasselbe Wunder X 32,5-10 (485-486).

Wenn also Christi Leib diese Kraft innewohnte, mit welchem Glauben – so möchte ich fragen – vertritt man die Ansicht, er, der die natürliche Fähigkeit besaß, jegliche Natur menschlicher Schwächen zu hindern, sei naturgemäß schwach gewesen? *Trin.* X 28,15-18 (483-484).

Ehe man die von den Arianern angeführten Texte direkt untersucht, die den Eindruck erwecken können, Jesus habe sich vor Schmerzen gefürchtet, setzt Hilarius diesen Passagen andere Stellen im Evangelium entgegen, die Sicherheit und Vertrauen nachweisen. Bereits in Buch I kündigte er diese Methode an<sup>35</sup>. Dessen ungeachtet ist festzustellen, dass zwischen den in Buch I genannten Texten und den jetzt angeführten<sup>36</sup> kein genauer Bezug besteht. Die Textanalyse bietet nichts grundlegend Neues bezüglich des bisher Betrachteten. Neben dem Beharren auf fehlende physische Schmerzen wird der Gedanke zurückgewiesen, das Kreuz könne für den Herrn eine Schmach bedeuten. Das kann nicht sein, weil die Passion der Weg zur Verherrlichung Christi ist, sein Gang zum Vater und seine Heimkehr ins Reich Gottes<sup>37</sup>. Der Herr kann auch die Höllenfahrt nicht fürchten, weil seine unendliche Natur alles durchdringt und gleichzeitig in der Hölle und im Paradies sein wird. Es wäre absurd, wenn er in der Hölle leiden müsste, während er im Himmel herrscht. Außerdem hat Jesus selbst dem Schächer, der das bekannt hat, das Paradies versprochen: Es wäre absurd, wenn ihn das genaue Gegenteil erwartete<sup>38</sup>. Die ihm innewohnende Kraft Gottes und die Besonderheit der vom Heiligen Geist bewirkten jungfräulichen Empfängnis sind Gründe, die bei Christus Schmerzen und somit Furcht vor dem Leiden und Sterben ausschließen. All das bedeutet aber nicht, den Leib des Herrn zu verkennen:

Dum et corpus illud corporis ueritas est, quod generatur ex uirgine, et extra corporis nostri infirmitatem est, quod spiritalis conceptionis sumpsit exordium. *Trin.* X 35,12-16 (489).

[...] insofern jener Leib, der aus einer Jungfrau geboren wird, einerseits ein wirklicher Leib ist, er aber andererseits außerhalb der Schwachheit unseres Leibes besteht, da er mit einer Empfängnis durch den Geist seinen Anfang nahm. *Trin.* X 35,12-16 (489).

Doch Hilarius betrachtet das Problem damit nicht als abschließend gelöst. Nach diesem ersten Teil setzt er den von den Häretikern angeführten Passagen nach einigen allgemeinen Erwägungen andere Texte entgegen, die offenbar das Gegenteil bedeuten und geht dann zur Untersuchung der Stellen über, auf die sich die Arianer stützen.

Eine erste Sentenz liefert Mt 26,38 „meine Seele ist zu Tode betrübt“. Die bereits aus dem Matthäuskommentar bekannte Unterscheidung wird hier wiederholt. Es ist nicht die Traurigkeit wegen des Todes, sondern bis zum Tod. Dies begründet sich mit der Gefahr, dass die Jünger an ihm

35 Vgl. Anmerkungen 13 und 14. Folgende Texte werden jetzt angeführt: in *Trin.* X 29 (484) wird Mt 26,38 Joh 13,31 gegenübergestellt; in X 30,1-8 (484-485) wird Mk 14,36 Joh 18,11 gegenübergestellt, in X 31 (485) wird Mt 26,64 gegen Mt 27,46 angeführt. Schließlich wird in X 34,1-10 (486-487) Lk 23,43 als Argument gegen Lk 23,46 vorgebracht.

36 Unter den von den Arianern angeführten Stellen wird Mt 26,39 durch die Parallelstelle Mk 14,36 ersetzt. Unter den Stellen, mit denen erwidert wird, verschwindet Lk 23,34 und Joh 13,31 wird eingeführt. In dieser zweiten Reihe ändert sich zudem die Reihenfolge der Texte. Am Rande unseres Untersuchungsgegenstandes möchte ich darauf hinweisen, dass diese Unterschiede zwischen den Büchern I und X für die Lösung des Problems des Redaktionsplans von Hilarius für *Trin.* von Wert sein könnten. Offenbar hat MEIJERING, *Hilary of Poitiers*, 1-9, diese Unterschiede nicht berücksichtigt.

37 *Trin.* X 29,6-8 (484): „Si enim passio honorificatura eum erat, quomodo tristem eum metus passionis effecerat?“, X 33,1-4.14-16 (486): „Sed contumeliosa ei esse crux dicitur. Adquin per hanc hominis filius sedere a dextris uirtutis uidendus est, et ex partu uirginis homo natus, in maiestate sua cum caeli est nubibus reuersurus... et contumelia crucis dehonestari, cui crux conscensus ad Deum est et reditus ad regnum?“.

38 Vgl. *Trin.* X 34,1-34 (486-488), bes. 27-30 (488): „Ille dignationem reminiscens in regno postulat, tu crucis mortem ad metum deputas. Dominus communionem ei paradisi mox pollicetur, tu Christum in inferis sub poenali terrore concludis“. Vgl. *Tr. Ps.* 141,5 (802,24-803,3).

irre werden<sup>39</sup>. Es liegt in der Konsequenz dieser Prämisse, dass Jesus nicht darum bittet, den Kelch nicht zu trinken, sondern dass dieser an ihm vorübergehe, auch wenn die Interpretation hier von der im Kommentar zum ersten Evangelium abweicht. Es geht nicht darum, dass die Apostel wie er den Kelch trinken (obwohl eine Anspielung auf ihr künftiges Martyrium nicht fehlt)<sup>40</sup>, sondern dass sie nicht wegen der Passion an ihm irre werden. Das ist der gleiche Zustand wie Zu-Tode-Betrübtsein. Diese Stunde muss vorübergehen, damit die Gefahr gebannt wird:

Nam qui non scandalizatos se per constantiam fidelis conscientiae pollicebantur (cf. Mt 26,33), in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri. Non ergo sibi tristis est neque sibi orat, sed illis quos monet orare perugiles, ne in eos calix passionis incumbat: quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat. *Trin.* X 37,39-44 (491)<sup>41</sup>.

Denn [gerade] diejenigen, die es versprochen, wegen der Standhaftigkeit ihres Glaubensbewusstseins kein Ärgernis nehmen zu wollen (vgl. Mt 26,33), sollten wegen der Schwachheit des Fleisches Anstoß nehmen. Nicht seinetwegen also ist er traurig, und er betet auch nicht seinetwegen, sondern für jene, die er mahnt, höchst wachsam zu beten, damit sie nicht der Leidenskelch überkomme, von dem er bittet, er möge an ihm vorübergehen, damit er nämlich bei diesen nicht bleibe. *Trin.* X 37,39-44 (491).

Die Jünger sind der Grund für die Bitte Jesu, der Kelch möge an ihm vorübergehen, damit die Jünger so rasch wie möglich befreit werden von der Gefahr, an ihm irre zu werden. Hilarius unterstreicht in diesem Kontext die Übereinstimmung des Willens Jesu mit dem des Vaters. Dieser Aspekt ist für Hilarius wichtig, um die Gottheit Jesu und somit seine Einheit mit dem Vater zu verteidigen<sup>42</sup>. Aber obwohl sich Jesus den Händen des Vaters überlässt, beharrt er auf seiner Bitte und betet sogar ein drittes Mal. Danach sagt er seinen Jüngern, sie sollen weiter schlafen und ruhen (Mt 26,44-45). Hilarius sieht hier den Beweis, dass Jesus die Gewissheit erlangt hat, dass sein Gebet erhört worden ist. Auch der Engel, der ihn Lukas zufolge tröstet (vgl. Lk 22,43-44), ist „ad tuitionem apostolorum“ *Trin.* X 40,13 (493) gesandt worden. Das stärkt den Herrn, aber stets in Bezug auf die Traurigkeit, die ihn befallen hatte: Ist er unseretwegen betrübt, so ist er auch unseretwegen getröstet worden – andernfalls bestünde kein Zusammenhang zwischen der Betrübnis, die ihn bedrückt und dem Trost<sup>43</sup>. Dieselbe Gewissheit über die Rettung der Jünger legt Jesus im Johannesevangelium an den Tag, weil keiner von denen, die der Vater ihm gegeben hat, verloren gegangen ist (vgl. Joh 18,9; 17,11-12). Der Herr ist weder betrübt über das, was ihm bevorsteht, noch braucht er deswegen Trost<sup>44</sup>. Wie bereits zum Matthäuskommentar angemerkt, ist Hilarius' Argumentation in diesem ganzen Fragment nicht ganz eindeutig. Letzten Endes ist das Einzige, das Hilarius sagt, dass Jesus nicht seiner selbst wegen betrübt war, sondern um der anderen willen. Jesus litt nicht unter seinem Schicksal, sondern unter dem der Apostel. Dessen ungeachtet scheint im Raum zu stehen, dass Jesus Traurigkeit und Furcht empfunden hat – wenngleich um der anderen willen. Hilarius zufolge sind Traurigkeit und Furcht mit der göttlichen Kraft und

39 Vgl. *Trin.* X 36,1-37,11 (489-490).

40 In *Trin.* X 37,12 (490).

41 Vgl. *Trin.* X 37-39 (489-493); X 43,6-8 (497): „... et tristitiae causa et transeundi calicis depraecatio absoluta sit: non a se passionem moueri Domino depraecante, sed Patrem ut apostolos se passuro tueatur orante“.

42 Vgl. *Trin.* X 37,21-25; 38,5-7 (492); 40,3 (493).

43 Vgl. *Trin.* X 40-41 (493-495) über das Geheimnis von Getsemani, interessante Beobachtung von 41,3-9 zum Blutschweiß und den Engel: der Schöpfer der Engel braucht die Hilfe seiner Geschöpfe nicht. In 42,10-11 (495): „Nec sibi angelus mittitur, qui si uellet duodecim milia legionum de caelis deduceret“. Auch im Matthäuskommentar 32,1,9 (240); *Tr. Ps.* 53,1 (135,10-11); 54,6 (151,1-2) ist von zwölftausend Legionen die Rede.

44 Vgl. über die Bestätigung bei Johannes, dass das Gebet den Jüngern gilt, *Trin.* X 42 (495-496); die Zusammenfassung der vier Evangelien in 43 (496-497).

Unwandelbarkeit Gottes unvereinbar. Jesus ist nicht um seiner selbst willen, sondern um der anderen willen getröstet worden, aber das Problem bleibt bestehen. Wenn er wirklich des Trostes bedarf, ist es dann nicht zweitrangig, ob sich Traurigkeit oder Furcht auf ihn persönlich beziehen oder nicht? Hilarius scheint sich über diese Schwierigkeit nicht im Klaren gewesen zu sein. Er hat geglaubt, das Problem sei gelöst, indem man sich mit der Traurigkeit um der anderen willen behilft, denn er greift nach dieser Unterscheidung wieder allgemeine Aussagen auf: „Non est itaque in ea natura<sup>45</sup>, quae supra hominem est, humanae trepidationem anxietas“ *Trin.* X 44,1-2 (497). Offenbar hat Hilarius alles vergessen, was er in Buch IX 58-75 über die Unmöglichkeit des Nichtwissens Christi dargelegt hat. Seine gesamte Argumentation über Jesu Traurigkeit wegen der Schwierigkeiten seiner Jünger und die von Gott empfangene Sicherheit, dass sie nicht zu Fall kommen werden, scheint letzten Endes ein Nichtwissen vorauszusetzen, für das die Überlegungen im IX. Buch keinen Ausweg bieten<sup>46</sup>.

Was auch immer es mit dieser Inkonsequenz auf sich hat – die Überlegung ist offenbar folgende: Jesu menschlicher Leib ist vom ersten Augenblick an von der Kraft Gottes durchdrungen, da der vom Heiligen Geist empfangene Sohn zwar „leiden“, aber keinen Schmerz empfinden kann<sup>47</sup>. Angesichts dieser Unmöglichkeit ergibt der Gedanke, Jesus habe um sich selbst gefürchtet, keinen Sinn, da die Passion ihm keinerlei Schmerz bereiten sollte. Auch das Kreuz ist insofern keine Schmach, da es für ihn der Weg zur Herrlichkeit des Vaters ist.

Unter den von den Arianern angeführten Texten ist aber noch ein dritter zu erörtern: Mt 27,46, *Deus Deus meus, quare me dereliquisti?*<sup>48</sup> Im ersten Teil der Erwiderung an die Häretiker werden allgemeine Erwägungen wiederholt, die nach Hilarius' Auffassung der Möglichkeit, Jesus habe gelitten, entgegenstehen. Es ergibt keinen Sinn, dass der von Gott verlassen wird, der durch den Tod verherrlicht und zur Rechten Gottes sitzen wird<sup>49</sup>. Im Übrigen kann Jesus nicht von Gott verlassen werden, weil in ihm weder das Wort gewohnt hat wie der Geist der Prophetie in den Propheten, noch hat sich Gottes Kraft in der Todesstunde von ihm zurückgezogen – sie hätte sich äußerlich auf ihn „ausdehnen“ können. Gerade die Interpretation dieses Textes gibt Anlass zur Diskussion der bereits in Kapitel 2,4<sup>50</sup> erwähnten Fehlvorstellungen von der Inkarnation. Hilarius' Antwort spricht die Exegese der Perikope und das Thema der Furcht oder des Leidens nicht unmittelbar an, sondern geht auf grundlegendere Fragen zur Inkarnationstheologie ein. Im Herrn ist keine Spaltung in der Weise, dass Jesus und der Christus zwei verschiedene, voneinander trennbare Personen wären. Man kann Christus auch nicht in Wort, Seele und Leib aufspalten, sondern er ist ganz und gar Gottes Wort und Mensch zugleich<sup>51</sup>. Später wird Hilarius auf die Rede von der Verlassenheit Jesu im Zusammenhang mit der „Spaltung“ Jesu<sup>52</sup> zurückkommen. Derselbe, der Verlassenheit beklagt, ist aber derjenige, der dem guten Schächer das Paradies verspricht (vgl. Lk 23,43) und dem Vater

---

45 Abermals ungenauer Gebrauch des Naturbegriffs. Es handelt sich angesichts dessen, was unmittelbar folgt, offenbar um die Menschheit, nicht um die göttliche Natur: *Trin.* X 44,2-3 (497): „Et extra terreni est corporis mala non terrenis inchoatum corpus elementis...“.

46 Auf diese Frage wurde bereits in Kap. 1,2 hingewiesen. Vgl. „*Dispensatio*“, 441-443.

47 *Trin.* X 47,1-10 (500); „Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates. Sed passus uirtute naturae suae, ut et uirtute naturae suae natus est... Secundum quod ita ex infirmitate corporis nostri passus in corpore est, ut passiones corporis nostri corporis sui uirtute susciperet“; ebd. 20-21 (501); „Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu“; LE BACHELET, *Hilaire*, 2447, denkt an wirkliche Schmerzen, wenn auch nicht wie unsere. Angesichts der anderen Texte erscheint das unklar; das *dolere* wird hier offenbar mit dem *pati* anderer Stellen gleichgesetzt; vgl. die Diskussion unterschiedlicher Interpretationen ebd. 2441-2449.

48 Eine erste Antwort auf die arianische Interpretation dieses Textes findet sich bereits in X 31 (485). Außer der Behandlung in X 49-52 (503-506) findet er in X 60-62 (514-517) wieder Berücksichtigung – zusammen mit Lk 23,43 und 23,46.

49 Vgl. *Trin.* X 49,3-12 (503-504).

50 Vgl. *Trin.* X 50-51 (504-505).

51 Vgl. *Trin.* X 52,1-14 (505-506)

52 Vgl. *Trin.* X 60-62 (514-517).

seinen Geist empfiehlt (vgl. Lk 23,46). Diese beiden letzten Texte standen sich in X 31 wie Gegensätze gegenüber. Nun fördern alle die Einsicht zutage, dass eine Dreiteilung Christi eine absurde Annahme ist, weil man dann nicht wissen kann, wer das Subjekt ist, von dem gerade gesprochen wird<sup>53</sup>. Letztlich ist Inkarnation ein Geheimnis, das menschliche Kräfte nicht erfassen können und das angenommen werden muss. Die wirkliche Menschheit Christi kann nicht über die Gottheit hinwegtäuschen. Die Unterscheidung der Naturen kann nicht zur Behauptung führen, Christus habe möglicherweise gelitten. Im letzten Teil von Buch X lässt aber die Aufmerksamkeit für genau dieses Thema zunehmend nach und gleitet zur Diskussion allgemeinerer Fragen bezüglich der Einheit Christi und der Unterscheidung der Naturen über.

Am Rande der Diskussion der Haupttexte, die die Arianer zur Untermauerung ihrer Thesen anführen, finden sich noch andere Stellen zur Frage der Schmerzen und des Leidens Jesu. Jesu Tränen um Lazarus (vgl. Joh 11,35) geben Anlass zur Behauptung von Jesu „Schmerzen“ im Zusammenhang mit seiner Kraft, das Leben hinzugeben.

Dolet, qui glorificandus est? Flet, qui uiuificaturus est? Non est uiuificaturi flere nec glorificandi dolere; et tamen uiuificat qui et fleuit et doluit. *Trin* X 56,21-23 (512).

Empfindet derjenige Schmerz, der verherrlicht werden soll? Weint derjenige, der lebendig machen wird? Weder kommt das Weinen demjenigen zu, der lebendig machen wird, noch Schmerzempfindung demjenigen, der verherrlicht werden soll; und dennoch macht derjenige lebendig, der sowohl geweint als auch Schmerz empfunden hat. *Trin*. X 56,21-23 (512).

Aus der Behauptung von „Schmerzen“ ist geschlussfolgert worden, dass Hilarius trotz aller vorhergehenden und expliziten Aussagen daran festhält, dass Jesus wirklich leidensfähig war<sup>54</sup>. Mit Blick auf den Kontext scheint dieses *doluit* nicht als Gegensatz zum bekannten *pati* ausgelegt werden zu müssen. Es finden sich hier keine Spuren dieser Unterscheidung, die übrigens keine Konstante in *Trin*. darstellt<sup>55</sup>. Außerdem handelt es sich in diesem Augenblick nicht unmittelbar um die Passion, sondern um die Tränen um den toten Lazarus. Offenbar unterscheidet sich *doluit* in der Bedeutung nicht allzu sehr von *fleuit*. Wahrscheinlich ist der Aussage nicht mehr Bedeutung beizumessen als dass Jesus Anteil hat an menschlichen Emotionen<sup>56</sup>. Es ist eindeutig das Bekenntnis der Gottheit Jesu, das dazu verpflichtet, das Leiden von der Passion auszuschließen, da Gott keinen Schmerz empfinden kann. Der innere Zusammenhang zwischen beiden Themen bewirkt, dass die Glaubenseinheit zerbricht, wenn behauptet wird, Jesus habe Schmerzen und Furcht gehabt.

---

53 *Trin*. X 61,5-12 (515): „Quem tradiderit Spiritum Christum, et quis in paradiso die eadem fuerit, et quis derelinqui se a Deo quastus sit. Nam quaerella derelicti morientis infirmitas est, promissio autem paradisi uiuentis Dei regnum est. Commendatio Spiritus commendantis confidentia est, traditio Spiritus morientis excessio est, Quaero itaque, quis moritur? ...“; X 62,14-19 (517): „Si eiusdem uox haec adque sermo est, se derelictum conquaerentis et se regnare profitentis, qua fidem nostram infidelitatis ratione diuidimus, ut non idem in tempore eodem sit mortuus qui et regnet...“; 63,2-4.9-13: „Quae (infidelitas) nescit Christus non sibi flere, sed nobis, ut adsumpti hominis ueritatem ipse quoque adfectus humanae consuetudinis susceptus protestaretur... Non enim alius est moriens et regnans, neque alius est commendans Spiritum et expirans...“.

54 So denkt A. MARTIN, *La Trinité* III, 53, Anm. 89; andere Autoren bestätigen ausgehend von den Texten von *Trin*. ebenfalls das Leiden Jesu; vgl. GIAMBERARDINI, *De incarnatione*, 38-47; McMAHON, *De Christo mediatore*, 44-48; JACOBS, *The Western Roots*, 202-203.

55 Vgl. z. B. *Trin*. X 47, 20-22 (501).

56 Erläutert wird die Frage bezüglich der Tränen Jesu in *Trin*. X 67, 24-25 (522): „Fleuit Christus, sed *secundum scripturas*, ut in eo quod fleuit gratulatus sit“; vgl. das ganze Kapitel wo das *secundum scripturas* (vgl. 1 Kor 15,3-4) im Sinne der Bewahrung der Gottheit Jesu während seines gesamten irdischen Lebens von der Geburt bis zur Passion interpretiert wird. Es gehört zu dieser göttlichen Natur, dass sie nicht leidet. Den expliziten diesbezüglichen Aussagen wird nirgends widersprochen.

Una autem in tanta praedicationum diuersitate iam non erit (fides), si alius Dominum Iesum Christum penetrante palmas clauo infirmitatis nostrae credet dolore gemuisse, et egentem naturae suae potestatisque uirtute imminentis iam sibi mortis timuisse terrorem; si etiam – id quod principale est – natum negabit et creatum potius praedicabit... Iam ergo non unus est Dominus Christus, si alii ut Deus non dolet, alii ut infirmus timet; alii sit ex natura, alii ex cognomine Deus; et alii ex generatione, et alii ex appellatione sit Filius. *Trin.* XI 2,4-15 (530-531).

Einer aber wird er [sc. der Glaube] bei so großer Verschiedenheit der Verkündigung nicht mehr sein, wenn ein anderer glauben wird, der Herr Jesus Christus habe, als ein Nagel seine Handflächen durchdrang, im Schmerz unserer Schwachheit aufgeseufzt und er habe, der Kraft seiner Natur und seiner Vollmacht bedürftig, den Schrecken des ihm bereits drohenden Todes gefürchtet; wenn er sogar, was das Hauptsächlichste ist, leugnen wird, er sei geboren [d. i. gezeugt] worden und [stattdessen] vielmehr verkündigt wird, er sei geschaffen worden, [...]. Der Herr Christus ist also nicht mehr einer, wenn er für den einen als Gott keinen Schmerz verspürt, für einen anderen sich als schwacher Mensch fürchtet, wenn er für den einen aufgrund seiner Natur, für einen anderen aufgrund des ihm beigelegten Namens Gott ist und wenn er in der Meinung des einen aufgrund seiner Zeugung und in der des anderen aufgrund seiner Benennung Sohn ist. *Trin.* XI 2,4-15 (530-531).

Daher ändert Hilarius seine Meinung nicht. Jesus hat weder Todesfurcht noch den von den Nägeln verursachten Schmerz gespürt. Die Kraft der Gottheit durchdringt seinen Körper derart, dass alle Bedürfnisse oder physischen Grenzen ausgeschlossen sind. Und: Gott kann aufgrund seiner Unwandelbarkeit nicht leiden. Der Gedanke erschien im Matthäuskommentar. Eine andere Stelle im *Liber de Synodis* scheint ihn noch bestätigen.

Absolute ostenditur, cur Verbum, licet caro factum sit, non tamen translatum fuerit in carnem. Cum enim haec passionum genera infirmitatem carnis adficiant, Deus tamen Verbum caro factus non potuit a se demutabilis esse patiendo. Non enim id ipsum est pati et demutari: quia omnem carnem passio cuiusque generis demutet sensu, dolore, tolerantia. Verbum autem, quod caro factum est, licet se passioni subdideret, non tamen demutatum est possibilitati patiendi. Nam pati potuit et passibile esse non potuit; quia passibilitas naturae infirmis significatio est; passio autem est eorum quae sunt illata perpassio: quae, quia indemutabilis Deus est, cum tamen Verbum caro factum sit, habuerunt in eo passionis materiam sine passibilitatis infirmitate. *Syn.* 49 (516BC).

Vollkommen deutlich wird aufgezeigt, warum das Wort, mochte es auch Fleisch geworden sein, gleichwohl nicht in Fleisch überführt worden ist. Obwohl nämlich diese Leidensarten das schwache Fleisch hart mitnehmen, konnte Gott, das fleischgewordene Wort, durch sein Leiden jedoch nicht in Bezug auf sich veränderlich sein. Denn zu leiden und sich zu verändern ist nicht dasselbe, da das Leiden jeglicher Art alles Fleisch durch Sinnesempfindung, Leiden und Duldsamkeit verändert. Das Wort aber, das Fleisch geworden ist, hat sich, mochte es sich auch dem Leiden unterworfen haben, durch die Möglichkeit zu leiden gleichwohl nicht verändert. Denn es konnte [zwar] leiden; doch leidensfähig sein konnte es nicht; Leidensfähigkeit ist ja ein Kennzeichen einer schwachen Natur; Leiden aber ist das Erdulden dessen, was zugefügt wurde; dies hatte in ihm eine Leidensgrundlage ohne die Schwachheit der Leidensfähigkeit, da Gott unveränderlich ist, obwohl jedoch das Wort Fleisch geworden ist. *Syn.* 49 (516 BC).

Die Interpretation dieser Stelle ist nicht einfach. Der Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere* scheint hier die Unterscheidung von *pati* und *passibile esse* (oder *demutari*) zu entsprechen. Bezieht sich Letzteres lediglich auf die göttliche Natur, so dass Jesus in seiner menschlichen Natur leiden kann? Es wird nichts direkt ausgesagt, aber anscheinend ergäbe diese Unterscheidung keinen Sinn, wenn die Menschheit darin nicht irgendwie vorkäme. Die Menschheit Jesu ist in der Tat „die Materie der Passion“, ohne dass Jesus von der „Schwäche der Leidensfähigkeit“ betroffen wäre. Es scheint daher vielmehr, dass hier im Sinne von *Trin.* gedacht wird<sup>57</sup>.

Das Thema der Unwandelbarkeit stellt sich nicht erst angesichts der Frage nach dem Schmerz, sondern schon vorher bezüglich der Inkarnationsvorstellung. Hilarius ist sich dieses Problems auf gewisse Weise bewusst gewesen – auch wenn er es nicht so formuliert hat –, als er seine Lehre von der Heilsordnung dem göttlichen Wesen gegenübergestellt hat. Das Problem war Hilarius auch bewusst, als er in seinen Kommentaren zu Phil 2,6-8 zwischen Gottes Natur und Gottes Gestalt unterschieden hat. Er hat dies aber nicht zu Ende gedacht. So hätte er die Frage nach dem Leid und den Schmerzen des Herrn kohärenter beantworten können.

### C. Die Psalmentraktate

Inwieweit stützen die Psalmentraktate diese Lehre über das Leiden des Herrn? Die Frage wird gegenwärtig von der Kritik erörtert<sup>58</sup>. Es bedarf daher einer möglichst breit gefächerten Analyse. Der erste Aspekt, den Hilarius herausstellt, ist, dass Christus die Passion freiwillig erlitten hat, so wie er freiwillig Fleisch angenommen und sich allen mit der *conditio humana* einhergehenden Bedingungen unterworfen hat<sup>59</sup>. Die Sprache wirkt jetzt allgemein freier als in *Trin.* und erweckt den Eindruck, das Leiden des Herrn verursache keine Probleme<sup>60</sup>. Es scheint sogar, dass das Leiden vorausgesetzt wird. Bald zeichnet sich aber offenbar eine Unterscheidung ab: Das Wort konnte aufgrund seiner Unwandelbarkeit nicht unter der freiwillig auf sich genommenen Passion leiden. Offenbar bleibt aber in der Schwebe, ob Jesus in seiner Menschheit gelitten hat oder nicht.

... non ex naturae necessitate potius, quam ex sacramento humanae salutis, passioni fuisse subditus intellegendus est; et uoluisse se magis passioni subici, quam coactum, et quamquam passio illa non fuerit condicionis et generis, quia incommutabilem dei naturam nulla ius iniuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta uoluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali<sup>61</sup>, non tamen poenae sensu laesura patientem: non quod illa laedendi non

57 Zur konträren Auffassung neigt FAVRE, *La communication des idiomes*, 51f; für ihn gilt der Satz „omnem carnem passio demutet“ auch für das Fleisch Christi, und deswegen erleide es Schmerzen. Hilarius hebt angesichts dieser Aussage aber eher das Besondere an Christus hervor. Vgl. *Syn.* 48 (516BC).

58 FAVRE, *La communication des idiomes*, 500, besteht darauf, dass es bei Hilarius einen Positionswandel gibt und er zwischen der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur auf der einen Seite und dem Leiden der menschlichen Natur auf der anderen unterscheiden wird. Mit Abstrichen folgen ihm GALTIER, *Saint Hilaire*, 136; ORAZZO, *La salvezza*, 61-64; für das Leiden der menschlichen Natur spricht sich auch ANYAWNU, *Christological Anthropology*, 75-78 aus; DURST, *Eschatology*, 46 denkt demgegenüber, dass die Linie früherer Werke beibehalten wird.

59 Die Hervorhebung der Freiwilligkeit der Passion als Konsequenz der Freiheit der Inkarnation in *Tr. Ps.* ist bemerkenswert; vgl. 54,13 (151,15-21); 58,9 (187,14-18); 58,10 (187,19-20); 61,2 (210,18-19); 67,29 (305,8-10).

60 *Tr. Ps.* 53,7 (140,9-17): „Ut absolutissimum nobis humanae humilitatis esset exemplum, omnia, quae hominum sunt, et orauit et passus est. et ex communi nostra infirmitate salutem sibi est deprecatus a patre, ut natiuitatem nostram cum ipsis infirmitatis nostrae inisse intellegeret officiiis, hinc illud est, quod esuriuit, sitiuit, dormiuit, lasatus fuit, impiorum coetus fugit, maestus fuit et fleuit et passus et mortuus est. et ut his omnibus non natura, sed ex adsumptione subiectus esse posset intellegi, perfunctus his omnibus resurrexit“. Vgl. *Tr. Ps.* 54,5 (150,20-25); 68,10 (322,9-10); 52,16 (130,10-12).

61 *Tr. Ps.* 68,8 (319,25-26): „... nihilque inueniens peccati tamen poenam, id est ius mortis...“; der Tod erscheint dann als Strafbüße; denn ist er für uns „poenalis demutatio“: *Tr. Ps.* 131,9 (669,13-14); vgl. auch 128,9

habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem diuinitatis natura non sentit. passus ergo est deus, quia se subiecit uoluntarius passioni; sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum, quibus dolorem patientibus necesse est eas inferri, uirtutes, ipse tamen a naturae suae uirtute non excidit, ut doleret. *Tr. Ps.* 53,12 (144,11-23).

[...] man muss verstehen, dass er sich nicht infolge einer Notwendigkeit seiner Natur, sondern vielmehr infolge des Geheimnisses des menschlichen Heiles dem Leiden unterworfen und sich eher freiwillig als gezwungen dem Leiden unterzogen hat. Und obgleich jenes Leiden seiner Verfasstheit und Art nicht zukam, weil keine Gewalt einer ungerechten Störung die unwandelbare Natur Gottes verletzen konnte, so wurde es doch freiwillig übernommen, wobei es selbst zwar seiner Aufgabe zu quälen Genüge tun, jedoch nicht durch die Empfindung der Qual den Leidenden verletzen sollte, nicht als ob jenes [sc. Leiden] nicht ganz entsprechend der Eigenart des Leidens die natürliche Fähigkeit zu verletzen gehabt hätte, sondern weil die Natur der Gottheit keinen Schmerz empfindet. Gott hat also gelitten, weil er sich freiwillig dem Leiden unterworfen hat; aber obwohl er die natürliche Wucht der auf ihn einstürzenden Leiden auf sich nahm, eine Wucht, mit der denen, die einen Schmerz erleiden, diese [sc. Leiden] zugefügt werden müssen, so ist er selbst jedoch aus der Kraft seiner Natur nicht herausgefallen, so dass er Schmerzen hätte empfinden müssen. *Tr. Ps.* 53,12 (144,11-23).

Hier hat man es mit bereits bekannten Vorstellungen zu tun – neben verhältnismäßig neuen anderen. Der Tod ist eine Folge der freien Annahme der Menschheit. Jesus hat deswegen die Passion erleiden wollen, er ist nicht dazu gezwungen worden. Keine Kraft kann der Unwandelbarkeit Gottes etwas anhaben. Jesus hat mit seinem Tod Sühne geleistet wie wir (wir kommen im Rahmen der theologischen Bedeutung der Passion auf diesen Punkt zurück). Anscheinend hat er aber nicht persönlich gelitten, wenigstens nicht in seiner Gottheit. In der Tat ist hier von der Unmöglichkeit zu leiden angesichts der Unwandelbarkeit der göttlichen Natur die Rede. Die Unterscheidung zwischen Schmerzen erleiden und Schmerzen empfinden drückt er mit ähnlichen Worten aus: „suscipiens naturales ingruentium in se passionum... uirtutes, ipse tamen a naturae uirtute non excidit, ut doleret“. Die Grundlage dieser Unterscheidung weicht aber von der ab, die man an vielen Stellen von *Trin.* findet. Denn dort gründete, wie gesehen, die Schmerzunempfindlichkeit darauf, dass die menschliche Natur von der Kraft Gottes erfüllt und vom Geist empfangen worden war. Hier wird die göttliche Natur als solche hervorgehoben. Dessen ungeachtet wird hier nicht behauptet, Jesus habe in seiner Menschheit gelitten, wie es bei der kurz zuvor erwähnten Stelle<sup>62</sup> der Fall zu sein schien. Andere Texte scheinen in dieselbe Richtung zu weisen:

Uniuersarum itaque humanarum passionum sorte perfunctus secundum susceptas infirmitates nostras loquitur: et dolet ipse quidem extra necessitatem et timoris positus et doloris, sed his se tamen, quae suscepit, accomodans, ut qui carnis nostrae homo natus esset, dolorum nostrorum querellis et infirmitatis praecatione loqueretur. *Tr. Ps.* 68,1 (314,4-9)<sup>63</sup>.

Als er denn das Los des gesamten menschlichen Leidens durchzustehen hatte, sprach er also auf eine Weise, die unseren [von ihm] angenommenen Schwachheiten entspricht, und er selbst empfand zwar Schmerz, obwohl er außerhalb der Notwendigkeit stand, Furcht und Schmerz zu spüren, wobei er sich aber gleichwohl nach dem richtete, was er angenommen hatte, so

---

(643,25-26) über die Strafe der Verdammten.

62 Vgl. Anm. 60. Zwischen Menschheit und Gottheit wird eindeutig unterschieden, ATHANASIUS, *Contra Ar.* III 54-55 (PG 26,436-441).

63 Auch über *dolere*, *Tr. Ps.* 68,23,1.5-12 (332,17; 333,5-12), inspiriert von Jes 53,4: „pro nobis enim secundum prophetam dolet et idcirco est esse in doloribus aestimatus“. Welche Bedeutung misst Hilarius dem letzten Abschnitt bei (vgl. 138,3, wurde zuvor zitiert)? Vgl. FAVRE, *La communication*, 508-510, zitiert wird eine Reihe von Stellen, die das Leiden der menschlichen Natur beweisen soll. Die wichtigsten werden im Folgenden analysiert.

dass er, der als Mensch mit unserem Fleisch geboren worden war, Klagen, die von unseren Schmerzen zeugen, und ein Flehen, das von unserer Schwäche herrührt, aussprach. *Tr: Ps.* 68,1 (314,4-9).

Hätte man es nur mit dieser Stelle zu tun, fiel der Gedanke, dass Jesus tatsächlich gelitten hat, mitnichten schwer. Anscheinend ist tatsächlich von Jesu Schmerzen die Rede – selbstverständlich im menschlichen Fleisch. Aber wie weit reicht die „Anpassung“ an die menschliche Natur? Bedeutet das, dass er in der Menschheit leidet oder dass er sich in seinem Verhalten und in seiner Sprache unserer wirklich angenommenen Natur anpasst<sup>64</sup>? Wenn die soeben zitierten Texte auf die erste Antwort verweisen können, so scheinen andere in die entgegengesetzte Richtung zu deuten<sup>65</sup>. Und: Im Kontext des Kommentars zu Psalm 68, der zu bedeutenden Weiterentwicklungen dieser Frage führt, wird über die Bedürfnisse der Menschheit Jesu Folgendes gesagt:

*Infirmities nostras suscipiens portansque peccata usu et consuetudine humanae defatigationis locutus est namque qui se somno et lassitudini saepe commiserit etiam usque ad sitis et esuritionis necessitatem. Tr: Ps.* 68,6 (317,20-318,3)<sup>66</sup>.

Denn er, der sich wohl oftmals dem Schlaf und der Mattigkeit anheimgegeben, ja sogar sich auf die Notwendigkeit von Durst und Hunger eingelassen hat, sprach, weil er unsere Schwachheiten auf sich nahm und unsere Sünden trug, nach dem Brauch und der Gewohnheit menschlicher Erschöpfung. *Tr: Ps.* 68,6 (317,20 -318,3).

Zu klären bleibt, welche Tragweite dieser Rede üblicherweise zukommt, wenn man sich ihrer bedient. Jedenfalls widersprechen sich Bedürfnis und Gewohnheit anscheinend nicht so radikal wie

64 Einen ähnlichen Zweifel hinterlässt *Tr: Ps.* 68,2 (314,21-25): „Adsumpta ergo infirmitas habuit officium deprecandae salutis, diuinitatis uero conscientia spem tenuit in morte sperandae. saluari se ergo orat (vgl. Ps 68,2-3) qui et dixerit: *deus, deus meus, quare me dereliquisti?* (Mt 27,46)“. Da hier eher der psychologische als der ontologische Gesichtspunkt angesprochen wird, scheint der Gedanke an Furcht als Mensch und nicht als Gott schwieriger; das selbe in 68,4 (315,10-316,9): „Verum ineuntium harum passionum non aliunde quod de assumptione carnis et uirtus est et potestas. non enim incidere in deum hic infirmitatem nostrarum terror ualebat... euacuans ergo se, quippe cui substantia non erat iam usque ad carnis, sed usque ad mortis profunda descendit, et omnis in eum terror desaeuientis in nos tempestatis incubuit... tunc et pati coepit et mori posse...“. Die „euacuatio“ wird offenbar in sehr realistischen Begriffen interpretiert.

65 *Tr: Ps.* 54,6 (151,9-21): „Verum unigenito deo, quamuis infirmitas nostra suscepta sit, tamen diuinitatis suae non est abolita natura, ut non his omnibus, quae infirma sunt salua maiestatis suae dignitate perfunctus sit, dum uniuersa, quae mortis nostrae sunt ac timoris, ita pertulit, ut in eum inciderent potius quam inessent. dum infirmitas nostra magis est, quam naturalis in deo est... et haec quidem in eum omnia, quae nostrae necessitatis sunt, inruerunt; sed ab eo naturae suae uirtute suscepta sunt, dum mortem nostram, potens non mori, etiam timore in se mortis ingruente non renuit“. Vgl. 54,2 (148,1-9): „ut in his (nostris) admisceat etiam illa, quae sua sunt...“. Auch hier zeichnet sich offenbar eine Tendenz zur Unterscheidung der Naturen ab, sie scheint aber den Schmerz mit der Unterscheidung von *incidere* und *inesse* auszuschließen. Betrachtet man ausschließlich die göttliche Natur, so ergibt nicht nur *inesse*, sondern *incidere* an sich keinen Sinn. Was ihm als Mensch widerfährt, wird mit der Kraft seiner (göttlichen) Natur aufgenommen. Es wird nicht gesagt, dass die menschliche Natur leide. Wengleich die Formulierungen nicht identisch mit jenen in *Trin.* sind, so scheint der Gedankengang kein radikal anderer zu sein. Die vorhergehenden Zeilen (vgl. ebd. 4-9) unterstreichen vielmehr den Unterschied zwischen Jesus und den Menschen bezüglich des Leidens: „Pati omnia in se ipse constituit dummodo humanae salutis sacramenta perficeret. Difficillimum autem hominis infirmitati est, intra se ipsum perturbationes mentis commotionesque cohiberi...“.

66 *Tr: Ps.* 68,16 (326,12-14): „Ac ne in eo, quod mortem nostrae infirmitatis adsumpsit, secundum humanam necessitatem aliquid ex mortis acerbitate maereret, subiecit...“; vgl. ebd. (16-19) offenbar die sichere Hilfe des Herrn und dass daher überhaupt keine Traurigkeit in ihm zurückbleibt. Weitere Beispiele für die Hervorhebung der „Annahme“ der menschlichen Schwachheit: *Tr: Ps.* 68,9 (320,20-321,5); 68,13 (323,15-324,6); 68,16 (326,24-25; 327,1-10); 68,17 (327,11); 18 (327,28) in letzteren Fällen ist von *pati* die Rede – ohne Erklärungen.

in *Trin*<sup>67</sup>. Ein anderer, bereits bekannter Grund in diesem Kontext ist das Verlangen Jesu nach der Passion, weil sie der Weg zur Auferstehung ist<sup>68</sup>. Dessen ungeachtet wird keine explizite Konsequenz aus dem Ausschluss der Leidensfähigkeit gezogen. Wie man sieht, lässt der Kommentar zu Psalm 68 für sich genommen keine eindeutige Lösung der Frage zu. Im Wortsinn scheint er nicht immer eindeutig. Manche sehr realistisch wirkenden Stellen werden durch andere Worte ersetzt, die als das Gegenteil verstanden werden können. Die Tatsache, dass das Leid unserer wegen infolge der freiwilligen Annahme der menschlichen Natur geschieht, widerspricht an sich mitnichten seiner Realität, aber gelegentlich scheint die Verwirrung nicht ganz beseitigt zu sein. Man muss aber noch andere Stellen berücksichtigen:

Adsumptio autem infirmitatis non fecit infirmum, quia aliud est naturam esse, aliud adsumpsisse naturam... non enim peccator fuit, sed peccata suscepit; neque infirmus extitit, sed portavit infirmitates. ipse enim secundum prophetam *peccata nostra suscepit et infirmitates nostras portavit* (Is 53,4). et ne quid in impassibilem atque indemutabilem diuinitatem infirmitatis incidere existimaretur, adiecit: *et nos putabamus eum in doloribus esse* (ebd.) suscepit ergo infirmitates quia homo nascitur, et putatur dolere, quia patitur: caret uero doloribus ipse, quia deus est. et cum habitat in nobis cumque infirmitates nostras suscipit et cum susceptis infirmitatibus non dolet, non potest non esse qui habitat, nec a se defecisse, qui suscipit, nec abolitus deus esse, qui non dolet. *Tr. Ps. 138,3 (746,17-747,3)*<sup>69</sup>.

Die Annahme der Schwachheit aber hat ihn nicht schwach gemacht; denn die Natur zu sein ist das eine, die Natur angenommen zu haben etwas anderes. [...] Denn er ist kein Sünder gewesen, sondern hat die Sünden auf sich genommen; auch ist er nicht schwach gewesen, sondern hat [nur] die Schwachheiten getragen. Denn er selbst hat nach dem Propheten „*unsere Sünden auf sich genommen und unsere Schwachheiten getragen*“ (Jes 53,4). Und damit man nicht wähnte, etwas von einer Schwäche träge seine leidensunfähige und unwandelbare Gottheit, fügte er hinzu: „*Und wir vermeinten, er sei in Schmerzen*“ (ebd.). Er hat also die Schwachheiten sich auf sich genommen, weil er als Mensch geboren wird; und man meint, er empfinde Schmerz, weil er leidet; er ist aber selbst frei von Schmerzen, weil er Gott ist. Und wenn er unter uns wohnt, wenn er unsere Schwachheiten auf sich nimmt und wenn er nach Annahme der Schwachheiten keinen Schmerz empfindet, so muss derjenige, der [unter uns] wohnt, notwendigerweise sein; und weder kann der, welcher auf sich nimmt, an sich [selbst] Mangel erlitten haben, noch kann derjenige, welcher keinen Schmerz verspürt, aufgehört haben, Gott zu sein. *Tr. Ps. 138,3 (746,17-747,3)*.

Abermals findet man hier die Unterscheidung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur. Erstere gehört von jeher zum Sohn, die zweite hat er im Schoß Mariens angenommen. Jesus hat die menschliche Schwachheit angenommen, und wenn von ihm eine Schwäche behauptet wird, ist sie somit seiner Menschheit zuzuschreiben<sup>70</sup>. Die Annahme der *infirmitas* wird von Anfang an in den

---

67 *Erinnert sei an Trin. X 24,19-20 (479): „Vel cum potum et cibum accepit, non se necessitate corporis, sed consuetudine tribuit“. Aber auch an Tr. Ps. 68,18 (329,1-3): „Verum prophetiae non sitisse scribitur, sed, ut implerentur omnia, sitisse se dixit, quia cunctae nostrae, quae in eo fuerunt, infirmitates non naturales sunt, sed adsumptae“. Es scheint daher, dass die Tatsache der freiwilligen Annahme des Fleisches impliziert, dass er keinen Durst verspürt hat; und kurz zuvor (328,23-24): „non quod consolatione eguerit uolens pati atque mori“.*

68 *Vgl. Tr. Ps. 68,17 (327,23-27); 69,5 (344,16-23).*

69 *Eine detaillierte Analyse ist ORAZZO, La salvezza, 60-62 zu entnehmen.*

70 *Tr. Ps. 138,3 (746,10-11). Man beachte auch den Schluss von Nr. 3, der den Zweck seiner Darlegung angibt, ebd. (747,3-6): „et haec quidem propter praesentem psalmum commemorata paucis sunt, quia uidetur statim ex persona hominis coepisse, ne per hoc, quod tamquam homo loquitur, decessisse ex paternae diuinitatis gloria uideretur“. Auch die Vorstellung vom Leiden in der Menschheit erscheint eindeutig.*

Werken Hilarius' bestätigt und impliziert darin als solche nicht Schmerzen und Leid. Darüber hinaus unterscheidet Hilarius zwischen der Annahme der Schwachheit und selbstverursachter Schwäche – so, wie im selben Zusammenhang das Sich-Aufladen der Sünde auch nicht zum Sünder macht. Die Schwächen der menschlichen Natur sind mit der Inkarnation verbunden. Aus diesem Grund „leidet“ er, empfindet aber wegen seiner Gottheit keinen Schmerz. Diese bereits wohlbekanntes Unterscheidung wird in dem Fragment sogar dreimal bestätigt. Bedeutet das, dass die menschliche Natur wirklich leidet? Ist das die Bedeutung des Verbes *pati*? Aus den vorhergehenden Angaben in *Trin.* geht nicht eindeutig hervor, dass dem so ist. Offenbar ist es einfach Jesus, der nicht leidet. Die Menschen glauben, ihn beim Durchleiden der Passion zu sehen: „*et nos putabamus...*“. Ich sehe nicht, dass die Unterscheidung zwischen der leidenden menschlichen Natur und der vom Leiden unberührten göttlichen Person als Komponente im Text vorkommt. Selbst wenn die menschliche Natur litte, wäre er selbst derjenige, der litte; aber „*caret doloribus ipse*“. Grund dafür kann nur seine Gottheit sein. Sicher findet sich hier die Unterscheidung zwischen Gottheit und Menschheit, zwischen dem, was der Person des Wortes durch seine Geburt aus dem Vater zukommt und was zur freiwillig angenommenen menschlichen Natur gehört. Dass Hilarius unter dieser Voraussetzung den Schmerzen Jesu hätte Raum geben können – und sogar sollen – ist klar. Die Frage ist, ob er es getan hat. Es stimmt, dass die Vorstellung der Durchdringung der Menschheit durch die göttliche Kraft hier weniger eindeutig ist als im vorhergehenden Werk. Sie entfällt aber nicht: Auf derselben Seite, an der die zitierte Stelle beginnt, findet man folgende Aussage:

neque id corpus, quod adsumptum est, uirtutem naturae antea manentis aboleuit, cum in eo corpore, quod adsumptum est, uirtus naturae antea manentis operetur. *Tr. Ps.* 138,2 (746,7-9).

[...] und der Leib, der angenommen wurde, hat die Kraft der Natur, die [ihm] zuvor innewohnte, auch nicht aufgehoben, da in dem Leib, der angenommen wurde, die Kraft der Natur, die [ihm] zuvor innewohnte, wirkt. *Tr. Ps.* 138,2 (746,7-9).

Die Kraft der Gottheit wirkt folglich im angenommenen Leib. Nicht auszuschließen ist, dass das Schema, das sich in den vorhergehenden Werken gezeigt hat, auch hier präsent bleibt. Dieser Text ist vielmehr ein Indiz dafür, dass dies zutrifft. Es ist für Hilarius daher denkbar, dass Jesus in seiner von der göttlichen Kraft durchdrungenen Menschheit keine Schmerzen leiden kann: Er „leidet“ zwar, spürt die Pein aber nicht. Er hat die Schwachheit angenommen, ist aber nicht geschwächt. An anderer Stelle wird Mt 26,38 im bekannten Sinne ausgelegt:

Omnium apostolorum fides usque ad resurrectionis tempus fuit trepida: quam in domino contuentes expectationis suae securitate firmati sunt. et hinc illud est a domino dictum: *tristis est anima mea usque ad mortem* non enim ait: propter mortem, quia, licet se passioni daret, non tamen uirtus aeterna dolorem passionis exciperet. *Tr. Ps.* 141,8 (804,2-8)<sup>71</sup>.

Voller Unruhe war der Glaube aller Apostel bis zur Zeit der Auferstehung; erst, als sie diese am Herrn erblickten, wurden sie in der Sicherheit ihrer Erwartung bestärkt. Und daher rührt jener Ausspruch des Herrn: „*Betrübt ist meine Seele bis zum Tod*“ (Mt 26,38); denn er sagte nicht: „Wegen des Todes“, da ja die ewige Kraft, mochte sie sich auch dem Leiden überliefern, gleichwohl nicht den Leidenschmerz [in sich] aufnahm. *Tr. Ps.* 141,8 (804,2-8).

Abermals ist es hier die „*uirtus aeterna*“, die von den Schmerzen der Passion nichts mitbekommt. Dessen ungeachtet muss man es bei dem, was der Auslegung dieses Bibelverses vorangegangen ist,

---

71 Über die Freiwilligkeit des Todes vgl. *Tr. Ps.* 143,22 (86,21-27); auch 131,8 (668,14-22); 131,9 (669,3-14) über die Furchtlosigkeit der Gottheit.

schon sehr geschickt bewerkstelligen, um an ein Leiden der menschlichen Natur zu denken, das zudem nirgends behauptet wird. In diesem Fall wäre nicht ersichtlich, warum die Jünger Ursache der Angst sein sollten.

An anderen Stellen ist dagegen von der Schwäche des Leibes die Rede, die im Gegensatz zum Vertrauen der göttlichen Natur steht. Schließt Letztere jede menschliche Furcht aus? Die Frage scheint gelegentlich offenzubleiben<sup>72</sup>, aber bei anderen Gelegenheiten entsteht der Eindruck, dass sie mit Ja zu beantworten ist<sup>73</sup>.

Was ist zur Traktatreihe diesbezüglich zu sagen? Gibt es eine Entwicklung hinsichtlich *Trin.*? Und inwieweit? Sicher sind die Formulierungen nicht in allen Aspekten gleichwertig. Die Unterscheidung zwischen Gottheit und Menschheit tritt hier deutlicher zutage. Man kann aber nicht sagen, dass die Texte, aus denen sich ein Leiden Jesu als Mensch ableiten lässt, vollkommen klar sind. Andererseits wirft das Leiden als Mensch und das absolute Vertrauen als Gott noch immer Fragen auf: Macht man in diesem Fall aus Christus nicht „*alius et alius*“? Viele Stellen erwecken den Eindruck, dass das Subjekt – die Person Jesu – weder Furcht noch Schmerzen erleidet. Dagegen heben andere Texte anscheinend das Leiden hervor – insbesondere, wenn auch nicht allein, der Kommentar zu Psalm 68. Natürlich sind die zu beobachtenden Unterschiede zwischen den einzelnen Stellen größtenteils den verschiedenen kommentierten Psalmen geschuldet. Getreu seinem exegetischen Grundprinzip wendet Hilarius sie auf Christus an. Von Christus ist zu sagen, was die Psalmen sagen und daher die Unterscheidung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, auf die Hilarius so oft zurückgreift, damit die bei vielen Gelegenheiten zum Ausdruck kommende Schwäche und Angst der Gottheit des Herrn nicht zum Schaden gereicht. Möglicherweise hindert ihn sogar der Realismus vieler dieser Texte an der expliziten Behauptung der „Besonderheit“ der Menschheit Christi wie sie in *Trin.* gezeigt wird. Andererseits fehlen klare und eindeutige Aussagen über Jesu Schmerzen oder Leid als Mensch. *Dolere* oder *pati* können allgemeiner interpretiert werden. Es ist daher nicht leicht, den Entwicklungsgrad der Vorstellungen von Hilarius in den Psalmentraktaten zu bestimmen. Der Gedanke an einen radikalen Wandel scheint mir ausgeschlossen. Feststellen lässt sich meines Erachtens eine wesentlich schwächere Betonung der Gegenwart der Gottheit in der Menschheit Christi, was letzterer etwas mehr „Raum“ gibt. Das soll aber nicht heißen, dass die Sichtweise aus *Trin.* verschwunden ist. Auf einen Anhaltspunkt dafür ist bereits hingewiesen worden<sup>74</sup>. Die Kernelemente früherer Werke sind deswegen weiterhin vorhanden, wenngleich sie weniger ins Gewicht fallen. Die Psalmentraktate

72 *Tr. Ps.* 139,11 (783,24-784,6): „Et cum superius ex metu fuerit oratio, nunc sit gratulatio ex securitate? hoc autem totum dici ab eo ex ratione poterit, qui gerens hominis deique naturam habebat et ex hominis infirmitate trepidationis affectum et ex conscientia diuinitatis fiduciam securitatis. scit autem se in die gloriosi illius belli... obumbratum protectumque esse.“; vgl. 139,10 (783,13-17), Jesus ist nicht der Verwesung preisgegeben; 139,2 (778,18-19). Nach diesen Texten überlagert das Gefühl der Angst niemals das des Vertrauens. Im Allgemeinen wird die Menschheit und Gottheit in *Tr. Ps.* 139,2 (778,4-8) unterschieden: „...dum diuinitatis suae impassibilem atque indemutabilem uirtutem docet infirmitatem quoque naturae corporeae non taceret“; die Unterscheidung zwischen der Kraft und der Schwäche ist eine konstante Aussage der Inkarnationstheologie.

73 *Tr. Ps.* 141,1 (800,7-12): „... frequenter orauerit, in ipso quoque tempore passionis et fleuit et ad deum in tribulatione clamauerit, non ob naturalem quasi passionis metum, sed adfectum hominis, quem gerebat, ostendens: ut per hanc orationem et filius dei, ad quem oraret, et ipse non simulatus homo, sed uerus possit intelligi“ Der Gedanke der Wirklichkeit der menschlichen Natur trotz nicht vorhandener Furcht oder Schmerzen wird mehrfach wiederholt.

74 Und man kann noch auf ein weiteres hinweisen: *Tr. Ps.* 55,5 (164,26-165,7): „Factus enim caro deus etiam in adumptione carnis deus esse permansit, utens uirtutis suae sub consortio nostri corporis potestate. non enim carne est degrauatus, ne super undas ambularet, neque non usque ad fimbrias uestis uirtus diuinae potestatis exiret, neque ut non peccata dimitteret et sputo suo naturam uidendi caecis ab utero oculis accenderet et aure producta de uulnere abcisae auris uulnus obduceret, neque ut non solida parietum corpore interlabente penetraret. non ergo metuit a carne uel in deo sperans propheta uel sub adumptione carnis deus opera diuina consummans“. Wie in *Trin.* werden Wunder und Angstlosigkeit zur Kraft der menschlichen Natur ins Verhältnis gesetzt. Auffallend ist die Ähnlichkeit dieses Textes mit *Trin.* X 46,14-20 (500); X 23, 19-23 (478).

sind in diesem Punkt fraglos weniger eindeutig (wahrscheinlich wegen der kommentierten Texte), und es ist nicht leicht, herauszufinden, was Hilarius genau denkt. Aber meines Erachtens gibt es keinen Grund, zu sagen, es gebe einen Wandel in seiner Denkweise – zumindest für das Werk als Ganzes. Es sind stattdessen einige Faktoren gezeigt worden, die eine grundlegende Kontinuität vermuten lassen.

## 2. Die theologische Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu

Am meisten interessiert natürlich nicht die Frage, ob Jesus gelitten hat oder nicht. Wichtiger ist bei diesem Gegenstand die soteriologische Bedeutung des Todes Christi für Hilarius. Im hilarianischen Gesamtwerk wird dieser Sinngehalt verschieden interpretiert. Wir werden diese Interpretationen ausgehend von den ihnen zugrunde liegenden Schrifttexten analysieren, wenn wir uns mit diesen Schriften in chronologischer Reihenfolge befassen.

### A. Der Matthäuskommentar

Bereits im Matthäuskommentar findet sich ein Widerhall der Gottesknechtstheologie, insbesondere von Jes 53,4 „er trug unsere Schwäche und lud unsere Sünden auf sich“. Entsprechend den Gepflogenheiten beim Gebrauch des Prophetentextes bei Mt 8,17 wendet Hilarius ihn auf die Wunderheilung von Krankheiten an. Hilarius bleibt aber nicht dort stehen. Mehr als von seiner Auslegung der Stelle aus dem Matthäusevangelium lässt er sich direkt von der Jesaja-Stelle inspirieren. Er sagt, dass Jesus durch sein körperliches Leiden die menschliche Schwachheit auf sich nimmt:

Curationem promiscuam horis uespertinis concursu eorum quos post passionem docuit recognoscimus, omnium peccata dimittens, omnium infirmitates auferens et malarum uoluptatum insidentium incentiua depellens passione corporis sui secundum prophetarum dicta infirmitates humanae imbecillitatis absorbens. *In Mt. 7,7,4-8 (186).*

Wir erkennen hier eine buntgemischte Heilung in den Abendstunden bei einem Zusammenkommen derer, die er nach seinem Leiden lehrte, wobei er die Sünden aller nachließ, die Gebrechen aller hinwegnahm, die Anreize der tiefsitzenden bösen Lüste vertrieb und durch sein körperliches Leiden nach den Worten der Propheten die Schwächen menschlicher Gebrechlichkeit verschlang. *In Mt. 7,7,4-8 (186).*

Es handelt sich nicht wie im Evangelium um die schlichte Heilung der Kranken, sondern um die „Absorption“ menschlicher Schwachheit seitens Jesu in seiner Passion. Deswegen werden die Wunder Jesu in Relation zu den Wundern gesetzt, die gemäß der Ankündigung nach seiner Auferstehung jene wirken, die an ihn glauben. All dies gilt natürlich unbeschadet dessen, was über das fehlende Leid bei Jesus gesagt worden ist. Trotz allem vereinigen sich aber alle menschlichen Schmerzen in ihm: „... in Domino haec passionum uniuersitas conueniret“ *In Mt. 11,3,12-13 (254)*<sup>75</sup>, weswegen jene selig genannt werden, die am Kreuz und am Sterben keinen Anstoß nehmen (vgl. Mt 11,6). Die soteriologischen Folgen dieser Vereinigung der Schmerzen in Jesus werden vorerst nicht näher erläutert.

In den ausdrücklich der Passionsgeschichte gewidmeten Kapiteln kommt abermals das Motiv aus Jes 53,4 mit einer ähnlichen Interpretation vor: Er lud unsere Schwäche und Schmerzen auf sich, so dass unser Leid anscheinend nicht mehr sein kann als Teilhabe an dem seinigen:

<sup>75</sup> Vgl. *In Mt. 11,3,1-12.13-16 (254)* „... futuraque esset crux sua plurimis scandalum, beatos eos professus est, quorum fidei nihil temptamenti adferret crux, mors, sepultura“; *18,3,12-13 (78)*: „... ad sacramentum reddendae nobis aeternitatis omnis in eo passionis humilitas esset explenda“.

... omnem in se corporis nostri infirmitatem adsumpsit, crucique secum uniuersa ea quibus infirmabamur adfixit<sup>76</sup>. ideo peccata nostra portat et pro nobis dolet, quia fidei in nobis calore fervente, cum aduersum diabolium passionis bello sit decertandum, omnes imbecillitatum nostrarum dolores cum corpore eius et passione moriuntur. Et ideo transire ab eo calix non potest, nisi illum bibat, quia pati nisi ex eius passione non possumus. *In Mt.* 31,10,4-11 (236-238)<sup>77</sup>

[...] alle Schwachheit unseres Leibes hat er in seiner Person angenommen und mit sich all das ans Kreuz geheftet, worin wir schwach wurden. Darum trägt er unsere Sünden und leidet für uns Schmerzen; denn solange die Glut des Glaubens in uns brennt, sterben, wenn man im Krieg des Leidens gegen den Teufel streiten muss, alle unseren Schwächen geschuldeten Schmerzen mit seinem Leib und Leiden. Und darum kann der Kelch an ihm nicht vorübergehen, es sei denn, dass er ihn trinke, weil wir nur aufgrund seines Leidens zu leiden vermögen. *In Mt.* 31,10,4-11.

Die Interpretation von „Vorübergehen des Kelches“ wurde bereits im vorangegangenen Abschnitt geschildert. Aber jetzt zeigt sich deutlicher, warum Jesus ihn trinken muss. Nur so nimmt er alle menschliche Schwachheit auf sich. Daher ist die Aussage konsequent, dass jedes Leiden Teilhabe an seiner Passion ist. Im Kampf gegen das Böse gibt uns seine Kraft Halt, nicht unsere Schwachheit, die er ganz und gar auf sich genommen hat. Die Passion Jesu dient folglich dazu, dass er die gesamte Last menschlicher Schwächen und Sünde trägt<sup>78</sup>. Deswegen leidet er für uns und trägt unsere Sünden. Der Essig, den Jesus am Kreuz trinkt, bedeutet auch die Verderbnis der Menschheit, die schon in Adam beginnt und die er jetzt auf sich nimmt und in sich „transfundiert“. Die positive Seite der „Transfusion“ des göttlichen Lebens wurde bereits im Kontext der Beziehung des Gottesreichs mit den Aposteln dargelegt. Jetzt hat man eine allgemeinere Aussage, auch wenn sie in die entgegengesetzte Richtung weist.

Vinum et honor est immortalitatis et uirtus, quod per uitium aut incuriae aut uasis inacescit. Hoc igitur cum in Adam coacuisset ipse accepit et potauit ex gentibus. In calamo enim ex spongia ut potaret offertur (cf. Mt 27,48), id est ex corporibus gentium uitia corruptae aeternitatis accepit et in se atque et immortalitatis communionem ea quae in nobis erant uitia transfudit<sup>79</sup>. Denique in Ioanne, postquam perpotauerat, dixit: *Consummatum est* (Io 19,30) quia omne uitium humanae corruptionis hausisset. Et quia nihil agendum esset, extrinsecus spiritum cum clamore magnae uocis emisit dolens non omnium se peccata portare. *In Mt.* 33,6,11-22 (254-256).

76 Entfernte Anspielung auf Kol 2,14, die in der Soteriologie von *Trin.* Bedeutung haben wird. Vgl. auch *In Mt.* 33,7,1 (256).

77 *In Mt.* 33,3,3-7 (250): „... (Mt 27,28-29) Susceptis uidelicet omnibus corporis nostri infirmitatibus, omnium deinde martyrum quibus regnum secum erat debitum sanguine in cocci colore perfunditur pretiosoque prophetarum ac patriarcharum in pupura honore uestitur“. Abermals ist eindeutig, dass Jesus in der Passion das Leid aller getragen hat.

78 Vgl. die Ausführungen in Anm. 77 und die Fortsetzung des Textes, *In Mt.* 33,3,7-19 (250-252): „Spinis quoque, id est compungentium quondam peccatis gentium coronatur... Peccatorum enim est acculeus in spinis, ex quibus Christo uictoriae corona contextitur. In calamo uero earumdem gentium infirmitas adque inanitas manu comprehensa firmatur. Quin etiam capiti eius illiditur: capiti, ut opinor, de ictu calami non grandis iniuria est, sed typica in eo ratio seruatur, ut infirmitas gentilium corporum manu Christi antea comprehensa etiam in Deum patrem, quod caput eius est (vgl. 1 Kor 11,3), acquiescat. In his autem omnibus Christus, dum illuditur, adoratur“. In der Annahme unserer Sünde liegt der Sieg Jesu. Ein Bezug zum Vater im selben Kontext, wenngleich anders, bei ORIGENES, *In Mt. com. Ser.* 125 (Orig. W. 11,269)

79 *In Mt.* 33,4,7-10 (252): „Oblatum quoque uinum felli admixtum bibere recusauit (vgl. Mt 27,34); non enim aeternae gloriae incorruptioni peccatorum amaritudo miscetur“. Anscheinend wird das Gegenteil von dem behauptet wie im anderen Text, obwohl der Evangeliumsbericht Hilarius keinen Spielraum lässt.

Wein, der entweder durch den Fehler mangelnder Sorgfalt oder einen Gefäßdefekt sauer wird, ist die Ehre und Kraft der Unsterblichkeit. Da dieser also in Adam sauer geworden war, nahm und trank er selbst ihn von den Heiden. An einem Rohr nämlich wurde er ihm dargereicht, damit er ihn aus einem Schwamm trinke (vgl. Mt 27, 48), das heißt er entnahm den Leibern der Heiden die Sünden, die von zugrunde gerichteter Ewigkeit zeugen, und übertrug auf sich und seine Teilhabe an der Unsterblichkeit die Sünden, die in uns waren. Schließlich sagte er bei Johannes, nachdem er ausgetrunken hatte: „*Es ist vollbracht*“ (Joh 19,30); denn er hatte jede Sünde, die von menschlichem Verderben zeugt, ausgeschöpft. Und weil nichts [mehr] zu tun war, stieß er mit lautem Schrei seinen Geist aus, wobei es ihn schmerzte, dass er die Sünden nicht aller trug. *In Mt.* 33,6,11-22 (254-256).

Adam und Christus, zwei Pole in der Soteriologie von *In Mt.*, werden an bereits bekannten Stellen einander entgegengesetzt (vgl. Kap. 3 und 4). Auch hier wird die Einheit des Menschengeschlechts vorausgesetzt, und der Gedanke an die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus liegt nahe. Die Tragweite der Sünde Adams wird nicht genau beschrieben. Es ist aber klar, dass das Menschengeschlecht seitdem die im Urvater korrumpierte Unsterblichkeit verloren hat. Jesus hat alle Verderbnis auf sich genommen, und, auch wenn der Text es nicht zu erkennen gibt, wird offenbar angedeutet, Jesus verwandele sie durch die Gemeinschaft mit ihm in Unsterblichkeit. Die Ungläubigen sondern sich aber aus freien Stücken von dieser Gemeinschaft ab. Ihre Sünden werden nicht von Jesus getragen. All das betrifft die Universalität der Erlösung, die allen angeboten wird, nicht, wirft aber das Thema der menschlichen Untreue auf – insbesondere jener des Volkes Israel<sup>80</sup>. Das Kreuz steht dennoch in der Mitte der Erde, um allen die Gelegenheit zur Gotteserkenntnis zu geben<sup>81</sup>. Hilarius hebt in den letzten Kapiteln des Kommentars die Bedeutung des Todes Jesu für die *uniuersitas* hervor, das heißt: für alle Menschen, insbesondere für die Heiden. Um den Preis seines Blutes, der dreißig Silberlinge, hat er einen Acker, das heißt: die ganze Welt erworben (vgl. Mt 13,38):

Christi ergo praetio saeculum emitur, id est uniuersitas eius acquiritur et in sepulturam peregrinorum atque inopum deputatur. Nihil hinc pertinet ad Israel et totus hic saeculi empti usus alienis est, his uidelicet qui in pretio Christi sanguinis sepelientur, quo uniuersa sunt empti. *In Mt.* 32,6,9-14 (246)<sup>82</sup>.

Um Christi Lösepreis also wird die Welt erkaufte, das heißt ihre Gesamtheit wird erworben und der Begräbnisstätte der Fremdlinge und Mittellosen zugewiesen. Nichts davon gehört Israel an, und dieser ganze Gebrauch der erkaufte Welt gilt Fremden, diesen nämlich, die im Lösepreis des Blutes Christi, um das alles erkaufte worden ist, einst begraben werden. *In Mt.* 32,6,9-14 (246).

80 *In Mt.* 33,5,1-6 (252): „Atque ita in ligno uitae cunctorum salus et uita suspenditur, cui duo latrones laeuae ac dexterae adfiguntur omnem humani generis uniuersitatem uocari ad sacramentum passionis Domini ostendentes. Sed quia per diuersitatem fidelium atque infidelium fit omnium secundum dexteram sinistramque diuisio...“; vgl. *Myst.* I 35 (vgl. Anm. 148); TERTULLIAN, *Marc.* III 18,3 (CCL 1,532). Über die ausgestreckten Hände, vgl. ZANI, *Cristologia* 571-572.

81 *In Mt.* 33,4,4-7 (252): „Locus deinde crucis talis est, ut positus in medio terrae et tamquam in uertice huius uniuersitatis insistens ad capessendam Dei cognitionem uniuersis gentibus esset aequalis“. Vgl. IRENÄUS, *Epid.* 34 (SCH 62,87); vgl. ORBE, *Introducción*, 746-747. ATHANASIUS, *De inc. Verb.*, 25,3-4 (SCH 199,356). In *In Const.* 15,14-15 (SCH 334,198) wird auf die kosmische Dimension der Erlösung angespielt: „... orbem terrarum, pro quo Christus passus est“.

82 Es handelt sich um den Töpferacker (vgl. Mt 27,19; Sach 11,12-13); Hilarius entgeht dieses Detail nicht: *In Mt.* 32,6,6-8.15-20 (246): „... et ideo hic ager figuli est, quia Dei omnia sunt, cuius in manu sit nos ut uelit tamquam figulus reformare. In hoc igitur agro Christo commortui et consepulti huius peregrinationis nostrae aeternam requiem sortiemur“; über die Formung durch Gott vgl. TERTULLIAN, *Res.* VII 4 (CCL 2,929), der sie auf die Auferstehung bezieht. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 39,2-3 (SCH, 964-968).

Aber der Gedanke des „Erwerbs“ oder Lösegelds wird vorerst nicht weiter entwickelt. Er wird in den Psalmentraktaten wieder aufscheinen. Hingegen findet sich der Gedanke der Universalität der Erlösung Christi auch an anderen Stellen, nicht allein in der Leidensgeschichte, wengleich mit Bezug auf sie. Jesus soll leiden, um alle zu erlösen, heißt es im Kontext des Kommentars zu Mt 14,29-32 (Petrus versinkt, als er über das Wasser geht)<sup>83</sup>. Interessant ist die „typische“ Bedeutung, die Hilarius in der Szene entdeckt. Petrus kommt nicht bis zu Jesus, sondern dieser ist es, der die Hand nach ihm ausstreckt und ihn ergreift. Nur Jesus kann in den Unruhen und Stürmen der Welt (die sich im Wasser zu erkennen geben) auftreten, und nur er muss für die Sünden aller leiden.

Non enim Domino saeculi motus tempestatesque calcanti quisquam passionis esse particeps poterat; solus enim passurus pro omnibus omnium peccata soluebat ne socium admittit, quidquid uniuersitati praestatur ab uno. Ita cum esset ipse redemptio uniuersorum, erat etiam Petrus antea redimendus ad redemptionis istius fidem tum in Christi martyrem reseruatus. *In Mt.* 14,16,6-12 (30).

Niemand konnte nämlich für den Herrn, da er die Unruhen und Stürme der Welt mit Füßen trat, sein Leidensgenosse sein; denn er allein, der für alle leiden wollte, löste die Sünden aller; doch alles, was von einem für die Gesamtheit geleistet wird, lässt keinen Teilnehmer zu. Da er selbst so die Erlösung aller war, war auch der zuvor erlösungsbedürftige Petrus alsdann zur Beglaubigung dieser Erlösung zum Blutzengen für Christus aufgespart worden. *In Mt.* 14,16,6-12 (30).

Petrus kann zunächst nicht über das Wasser gehen, weil auch er, wie Hilarius sagt, erlöst und aus dem Sturm der Welt errettet werden muss. Nur Jesus ist die Rettung aller, und niemand kann sein Gefährte sein bei dem, was er allein allen geben muss: „nec socium admittit, quidquid uniuersitati praestatur ab uno“. Man weiß nicht, ob Hilarius hier eine Grundregel erläutert oder ob er sich lediglich auf Jesus bezieht. Auf jeden Fall wendet er aber das Prinzip auf ihn an. Nur Jesus ist der Erlöser, und aufgrund des Einsseins aller in ihm hätte es keinen Sinn, ihm andere zur Seite zu stellen. Abermals ist aber zu beachten, dass der Gedanke nicht entfaltet wird. Im gesamten Kontext wird nicht eindeutig präzisiert, was unter „Erlösung“ verstanden wird<sup>84</sup>.

Ein weiteres soteriologisches Motiv wird im Zusammenhang mit der Passion im Kommentar zum Matthäusevangelium erwähnt. In Jesus hat Gott die Welt mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5,19). Die Stelle wird entweder auf die Passion oder auf das Leben Christi im Ganzen angewandt<sup>85</sup>. Man kann nicht sagen, dass die theologische Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu im Matthäuskommentar klar hervorgehoben wird. Hilarius übernimmt einige biblische Motive, aber weder entwickelt er sie noch erläutert er sie persönlich. Nur bezüglich Jes 53,4 „er trug unsere Krankheit“ wird uns offenbar eine einigermaßen kohärente Erklärung geboten: Jesus hat alles, was in uns sündig und schwach ist, auf sich genommen und in ihm zur Gemeinschaft mit seiner Unsterblichkeit geführt. Alles menschliche Leid ist seitdem Teilhabe an dem seinigen. Abermals findet man hier die Vorstellung, dass das Tun Jesu oder das, was an ihm geschieht, Bedeutung für alle hat.

---

83 Vgl. *In Mt.*, 14,15,14-15 (30).

84 Weitere Hinweise auf die Erlösung, die den Begriff im Matthäuskommentar 10,18,19-20 (238) nicht genauer erläutern; 20,12,10-11 (116) über Mt 20,28; 17,10-11 (70-72) über Mt 17,24-27.

85 *In Mt.* 31,3,17-19 (230): „Mori igitur nihil in Deo potuit neque ex se metus Deo ullus est. In Christo enim Deus erat mundum reconcilians sibi“. Versöhnung ist ein weiterer Grund, um Angst bei Christus auszuschließen. *In Mt.* 12,17,15-16 (284): „... et ipse sit regnum caelorum et in eo deus sit mundum reconcilians sibi“. Der Text ist bereits bekannt. Versöhnung ist offenbar eindeutig als etwas zu verstehen, das sich durch das ganze Leben Jesu zieht. Vgl. auch *In Mt.* 21,12 (142-144), über Mt 21,33-43), das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 36,1-2 (Sch 100, 876-888).

Interessant ist auch, wie Hilarius die Ereignisse nach dem Tod Jesu kommentiert. Der Vorhang im Tempel zerreißt (vgl. Mt 27,51), weil sich in diesem Augenblick das Volk Israel spaltet<sup>86</sup>. Die Erde gerät in Bewegung, weil sie nicht imstande ist, den Leib Christi zurückzuhalten. Die Toten stehen auf, weil Jesus die Finsternis der Hölle erhellt hat. Um Israels Sünde schließlich noch zu erschweren, erkennen der Hauptmann und die Wachen, dass er Gottes Sohn ist (vgl. Mt 27,51-54)<sup>87</sup>. Es wird sogar eine eigenartige Parallele gezogen zwischen dem Leichentuch, in das der Herr gehüllt war, und dem großen Leinentuch aus der Apg 10,11-12, in dem allerlei reine und unreine Tiere waren. All das ist ein Bild der mit Christus ins Grab gelegten Kirche, die Menschen unterschiedlichster Art umfasst. Das in den Felsen gehauene Grab, in das der Herr gelegt wird, bedeutet schließlich das Herz der Heiden, in das Christus durch die Lehre der Apostel eingesenkt wird. Zuvor hatte es sich der Gottesfurcht verschlossen (vgl. Mt 27,59-60)<sup>88</sup>. Abermals kommt die Einheit von Christus und seiner Kirche zum Ausdruck.

### B. Das Werk de Trinitate

Auch in *Trin.* werden diese kosmischen Ereignisse im Zusammenhang mit dem Tod Jesu herausgearbeitet. Die Erde kann den Leib Christi nicht zurückhalten. Das kommt zum Ausdruck mit dem Erdbeben im Augenblick seines Todes. Auch das ist ein Aspekt der Verherrlichung Jesu durch den Vater<sup>89</sup>. Das gilt auch für das Bekenntnis des Hauptmanns. Hilarius misst ihm große Bedeutung bei, weil es von demjenigen stammt, der die Kreuzigung vollzog. Dieselben, die Jesus ans Kreuz genagelt haben, sind beeindruckt von seinem Tod und bezeugen seine Gottheit<sup>90</sup>.

Am meisten interessiert hier aber die Lehre über die Heilsbedeutung der Passion. Auch in *Trin.* ist die Passion bereits vom ersten Augenblick an ein wichtiger Moment in der Heilsordnung<sup>91</sup>. Zwischen den biblischen Texten, auf die sich Hilarius stützt, gewinnt Kol 2,14-15 jetzt besondere Bedeutung. Ein erster Kommentar findet sich bereits im Vorwort des Werks. Es lohnt sich, ihn trotz seines Umfangs vollständig wiederzugeben<sup>92</sup>:

86 Vgl. *In Mt.* 33,7,1-3 (256).

87 *In Mt.* 33,7,3-14 (256): „Mouetur terra: capax enim huius mortui esse non poterat. *Petrae scissae sunt* (Mt 27,51): omnia enim tum ualida et fortia penetrans Dei Verbum et potestas aeternae uirtutis irruerat. *Et monumenta aperta sunt* (Mt 27,51): erant enim mortis claustra reserata... Ut autem infidelitatis facinus Israeli accumularetur, centurio et custodes hanc totius naturae perturbationem contuentes Dei filium confitentur“.

88 *In Mt.* 33,8,9-25 (258): „... Ex quo forte non superflue intelligitur sub lintei huius nomine consepeliri Christo Ecclesiam, quia tum in eo ut in confessione Ecclesiae mundorum atque immundorum animalium fuerit congesta diuersitas. Domini igitur corpus tamquam per apostolorum doctrinam infertur in uacuum et nouam requiem lapidis excisi scilicet in pectus duritiae gentilis quodam doctrinae opere excisum Christus infertur, rude scilicet ac nouum et nullo antea ingressu timoris Dei peruium...“ Vgl. FIGURA, *Kirchenverständnis*, 148f. mit dem Zitat Cyprians, *De unit.* 7 (CCL 3,254,163-176) über die Einheit der Kirche, symbolisiert in der nahtlosen Tunika Christi. Das Bild ist nicht dasselbe. Hier ist es nicht nur die Einheit der Kirche, sondern die Einheit der mit Christus ins Grab gelegten Kirche. (vgl. Röm 6,4).

89 *Trin.* III 10,24-35 (82): „Clarificat Pater Filium. Quomodo? Tandem suffigitur cruci. Deinde quid sequitur? Sol non occidit, sed refugit. Quid refugisse dico? Non receptus in nubem est, sed de cursu operis defecit. Et interitum suum cum eo reliqua mundi elementa senserunt, et ne huic facinori ullae caelestes operationes interessent... Sed terra quid fecit? Ad onus Domini in ligno pendentis intremuit, eum qui moriturus erat intra se contestata non capere. Numquid et portionem suam rupes et saxa concedunt? Sed rupta dissiliunt, et naturam suam perdunt, caesamque ex se arcam incontinentem condendi corporis confitentur“; III 11,2-4 (82): „Creatura intercessionem huius piaculi liberatur. Firmitatem et uirtutem saxa non retinent“.

90 *Trin.* III 11,4.11-12 (82-83): „Qui cruci adfixerant uere Dei Filium confitentur... Nam uerum Dei Filium centurio confitetur, ne quis credentium ambigeret quod homo persequentium non negasset“; vgl. auch VI 22, 16-17 (221); 52,4-14 (257-258). Bereits *In Mt.* 33,7,11-14 (256); auch *Tr. Ps.* 58,10 (188,4-14); 138,27 (263,19-30).

91 Vgl. z.B. *Trin.* II 24,2 (60); III 7,14-15 (78); 16,10-11 (87).

92 Vgl. das Zitat von Kol 2,8-15 in *Trin.* I 13,3-6 (12-13).

Qui nos ad diuinitatis suae naturam trahens, non etiamnum corporali praeceptorum obseruatione distrinxit, neque per legis umbram ad sollemnia desecandae carnis inbuerit, sed ut omnem naturalem corporis necessitatem circumcisis a uitiiis spiritus criminum emundatione purgaret. Cuius morte consepeliremur in baptismo (cf. Rm 6,3-5), ut in aeternitatis uitam rediremus: dum regeneratio ad uitam mors esset ex uita, et morientes uitiiis immortalitati renasceremur, ipso pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte. Carnem enim peccati recepit (cf. Rm 8,3), ut in adsumptione carnis nostrae delicta donaret, dum eius fit particeps adsumptione non crimine; delens per mortem sententiam mortis, ut noua in se nostri generis creatione constitutionem decreti anterioris aboleret; cruci se permittens, ut maledicto crucis oblitterata terrenae damnationis maledicta configeret omnia (cf. Gal 3,13); ad ultimum in homine passus, ut potestates dehonestaret, dum Deus secundum scripturas moriturus et in his uincens in se fiducia triumpharet, dum immortalis ipse neque morte uincendus pro morientium aeternitate moreretur. *Trin.* I 13,24-43 (14)<sup>93</sup>.

Als dieser uns zur Natur seiner Gottheit hinzog, hat er uns wohl nicht noch außerdem mit der physischen Beobachtung von Geboten in Anspruch genommen, noch dürfte er uns durch den Schatten des Gesetzes in die Feier der fleischlichen Beschneidung eingeweiht haben – dies aber zu dem Zweck, dass der von den Fehlern beschnittene Geist durch die Reinigung von den Vergehen jeden naturhaften Drang des Leibes läutere. Durch seinen Tod sollten wir in der Taufe mit ihm begraben werden (vgl. Röm 6,3-5), um in das Leben der Ewigkeit zurückzukehren; da ja der Tod die Wiedergeburt aus dem Leben zum Leben war, sollten wir auch, indem wir den Fehlern sterben, zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden, starb er selbst doch für uns aus seiner Unsterblichkeit heraus, damit wir zusammen mit ihm aus dem Tod zur Unsterblichkeit auferweckt würden. Denn das Fleisch der Sünde hat er angenommen (vgl. Röm 8,3), um durch Annahme unseres Fleisches unsere Vergehen zu vergeben, insofern er dessen [nur] durch Annahme, nicht durch [Verstrickung in] einen Schuldzusammenhang teilhaft wird; dabei löschte er durch seinen Tod das Todesurteil aus, um durch die in ihm geschehene Neuschöpfung unseres Geschlechtes die Feststellung der früheren Verfügung aufzuheben; er überließ sich dem Kreuz, um durch den Fluch des Kreuzes alle Flüche der Verdammnis, die das Irdische traf, auszuradieren und [an das Kreuz] zu heften (vgl. Gal 3,13); bis zum äußersten litt er in seinem Menschsein, um die Gewalten zu entehren, da er, obwohl er Gott ist, gemäß der Schrift sterben sollte und so in der Zuversicht dessen, der in ihm siegte, auch über diese [sc. Gewalten] triumphierte, als er, der selbst unsterblich und auch durch den Tod nicht zu bezwingen ist, für die Ewigkeit der Sterbenden starb. *Trin.* I 13, 24-43 (14).

Zu Beginn werden Taufe und Beschneidung gegenübergestellt. Allein durch die Taufe haben wir teil an der Gottheit Christi, der uns an sich zieht, indem er uns mit seinem Tod und seiner Auferstehung vereint. Sein Tod bezweckt anscheinend unsere Wiedergeburt zur Unsterblichkeit gemeinsam mit ihm: „ipso pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte“. Die Solidarität mit allen und sogar der Gedanke der Annahme der ganzen Menschheit könnten diesem soteriologischen Konzept zugrundeliegen. Wie im Matthäuskommentar wird die Bedeutung von „pro nobis“ auch später nicht verdeutlicht. Hilarius’ Denken ist auf unsere Teilhabe an der Auferstehung Christi ausgerichtet. Christi Tod für uns ermöglicht die Auferstehung. Ist das der volle Wortsinn von „pro nobis“? Wir kennen den Stellenwert, den Hilarius Röm 8,3 in seiner Inkarnationstheologie beimisst. Hier fehlt der Hinweis auf die *similitudo* des Fleisches der Sünde,

93 Wichtig ist auch Kol 2,14-15 in der Soteriologie des Origenes; vgl. ALCÁIN, *Cautiverio y redención*, 208-215; 233-237. Bezüglich desselben Textes heißt es ganz klar bei GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Or.* II 7 (CCL 69,14): „... quia illic suspensus est dominus, ut peccata nostra, quae nobis ex transgressionis ligno obuenerant, in ligno crucis rursus per eundem hominem adfixa punirentur“.

die zuweilen unterstrichen wurde. Es ist aber möglich, dass derselbe Gedanke in „sine crimine“ zum Ausdruck kommt. Die Vergebung der Sünden wird in Relation zur Annahme des sündenlosen Fleisches gesetzt. Letzteres gibt ihm Anteil an unserer Natur, ohne dass ihn dieser Missetand betrifft. Aber auch diese Relation zwischen Inkarnation und Vergebung wird nicht näher erläutert. Möglicherweise dienen all diese Hinweise auf verschiedene biblische Texte der Vorbereitung auf den eigentlichen Kommentar von Kol 2,14-15, der sämtlichen vorstehenden Ausführungen einen Sinn gäbe. Man beachte gleichwohl, dass Hilarius im Kommentar Elemente einführt, die im paulinischen Text nicht vorkommen. Jesus hebt unser Todesurteil mit dem Tod auf. Die frühere Beschluss ist durch die neue Schöpfung unserer Natur an sich unwirksam worden. Vor diesem Hintergrund vollzieht sich diese neue Schöpfung in Jesus anscheinend in seiner Auferstehung. Er hat es zugelassen, dass man ihn kreuzigte, um den Schuldbrief mit dem Fluch gegen uns ans Kreuz zu heften. Schließlich hat er in der menschlichen Natur gelitten, um Mächte und Gewalten zu beschämen. Als Gott, der nach der Schrift sterben musste, hat er sie unterworfen. Als Unsterblicher, vom Tod Unbesiegter, ist er gestorben, um den Sterblichen das ewige Leben zu geben. Die Motive des Kolosserbriefs werden eher paraphrasiert als kommentiert. Es wird nicht erläutert, warum der Tod den Fluch des Todes bricht. Hilarius Denken konzentriert sich auf die Auferstehung, die als Beginn der neuen Schöpfung aufgefasst wird. Der Triumph Christi über Mächte und Gewalten steht eher in direkter Beziehung zur Auferstehung als zum Tod und zur Möglichkeit der Teilhabe am göttlichen Leben (Ewigkeit), die die Auferstehung den Sterblichen eröffnet. Die Annahme der menschlichen Natur stellt die Grundlage dar, auf der Jesus mit dem Triumph der Auferstehung die Situation der Menschen verändern kann. Kreuz und Tod haben als solche anscheinend keinen besonderen Wert, es sei denn als Weg zur Auferstehung.

An einer anderen Stelle wird die Bedeutung des Kreuzes ausgehend von 1 Kor 1,17-25 betrachtet<sup>94</sup>. Im Einklang mit der paulinischen Linie der zitierten Stelle befasst sich Hilarius dieses Mal aber nicht mit dem Erlösungswert des Kreuzes im engeren Sinn, sondern mit der Weisheit Christi, die im Gegensatz zur Weisheit dieser Welt der Juden und Heiden steht. Die Weisheit des Kreuzes zurückzuweisen bedeutet nichts anderes, als sich Gott, der unsere menschlichen Kategorien übersteigt, zu verschließen. Dagegen liegt im Kreuz Heil für die Gläubigen, weil sie in Christus die Kraft und Weisheit Gottes erkennen. Dieser Glaube eröffnet ihnen den Weg zur Unsterblichkeit<sup>95</sup>. Inwiefern das Kreuz, in dem der Glaubende die Weisheit Gottes entdeckt, heilbringend ist, liegt hier außerhalb des Blickfelds von Hilarius.

Die ersten Bücher von *de Trinitate* zeigen das Kreuz einerseits als Vollendung der Inkarnation und der Heilsordnung, die in ihm ihren Höhepunkt erreicht. Zugleich bedeutet der Tod Christi aber einen Neubeginn, die Vernichtung menschlicher Sünde, um dem Menschen die Teilhabe am Leben der Auferstehung zu ermöglichen. Man sollte sich anschauen, wie diese Gedanken im Hauptteil des Buchs weiterentwickelt werden. Wir verfolgen vor allem die Auslegung von Kol 2,14-15 und verwandte Motive, die im bereits erwähnten Einführungstext von *Trin.* I 13 eine zentrale Stellung einnehmen.

Das Inkarnationsmysterium, das von Gott von Ewigkeit her vorgesehen ist, mündet in die Passion Christi. Mit der Annahme unserer Schwäche und konkret seinem Leiden und Sterben lässt Jesus nicht zu, dass der Satan uns weiter unter das Gesetz der Sünde knechtet:

Haec autem iam ante constitutionem mundi sacramenta sunt caelestium mysteriorum constituta, ut unigenitus Deus homo nasci uellet, mansuro in aeternum in Deo homine; ut Deus pati uellet, ne passionibus humanae infirmitatis diabolus desaeuiens, legem in nobis

94 Vgl. das Zitat des Textes in *Trin.* III 24,20-34 (97).

95 *Trin.* III. 25,30-40 (99): „... placuit Deo praedicatione stultitiae saluos facere credentes, id est crucis fide aeternitatem mortalibus prouenire: ut confusa humanae sententiae ibi salus repperieretur, ubi creditur esse stultitia. Christus enim, qui stultitia gentibus et Iudaeis scandalum est, Dei uirtus Deique sapientia est“ Vgl. das ganze Kapitel 25 (98-99).

peccati Deo infirmitatem nostram adsumente retineret; ut Deus mori uellet, ne qua insolens potestas aduersus Deum esset, neque creatae in se uirtutis posset usurpare naturam, cum se immortalis Deus intra legem mortis habuisset. Nascitur itaque Deus adsumptioni nostrae, patitur uero innocentiae, postremo moritur ultioni: dum et homo noster in Deo permanet, et infirmitatum nostrarum passiones Deo sociae sunt, et spirituales nequitiae ac malitiae potestates triumpho carnis Deo per carnem moriente subduntur (cf. Col 2,15). *Trin.* IX 7,11-24 (377-378).

Aber bereits vor Grundlegung der Welt sind diese zu den himmlischen Geheimnissen gehörenden Heilsereignisse festgesetzt worden, dass nämlich der einziggeborene Gott als Mensch geboren werden wollte, wobei der [angenommene] Mensch auf ewig in Gott bleiben sollte, dass Gott leiden wollte, damit nicht der Teufel, der durch die Leidenschaften der menschlichen Schwachheit wütet, in uns das Gesetz der Sünde zurückhalte, obgleich Gott unsere Schwachheit annahm, dass Gott sterben wollte, damit nicht irgendeine überhebliche Gewalt wider Gott bestehe und auch nicht die Natur einer ihr anerschaffenen Kraft in Anspruch nehmen könne, nachdem sich der unsterbliche Gott dem Gesetz des Todes gebeugt hatte. Gott wird also geboren, um uns anzunehmen, leidet aber, um unsere Unschuld wiederherzustellen, und stirbt schließlich, um für uns Rache zu nehmen, während unser Menschsein in Gott fortbesteht, die unseren Schwachheiten geschuldeten Leiden mit Gott verbunden sind und die geistigen Gewalten der Niedertracht und Bosheit durch den Triumph des Fleisches unterworfen werden (vgl. Kol 2,15), indem Gott durch das Fleisch stirbt. *Trin.* IX 7, 11-24 (377-378).

Auffallend ist die Hervorhebung des göttlichen Subjekts der Inkarnation und der gesamten Geschichte, die mit ihr beginnt. Die Gottheit Christi ist die letzte Garantie für die Wirksamkeit der Erlösung. Das Leiden und Sterben Gottes (der Sinn des Wortes *pati* wurde bereits betrachtet) gewinnen grundlegende Bedeutung: weil Gott gelitten und unsere Schwäche angenommen hat, kann der Satan uns nicht unter dem Gesetz der Sünde halten. Und: Weil der unsterbliche Gott sich dem Gesetz des Todes unterworfen hat, kann keine Macht ihm oder den Geschöpfen schaden. All das ist so, weil unsere Menschheit bei der Auferstehung Christi in ihm bleibt. Ebenso macht er sich unsere Schwäche bei seiner Passion zu eigen. Auf diese Weise sind alle Mächte des Bösen Gott im Triumph unseres Fleisches unterworfen. Offenbar lässt sich die Argumentation von Hilarius so zusammenfassen: Gott allein kann feindliche Mächte besiegen. Besiegt er sie aber als Mensch mit seinem Tod und seiner Auferstehung, werden diese daran gehindert, zum Schaden der Menschheit zu agieren, in der sie besiegt worden sind.

Im selben Kontext kommt Hilarius – dieses Mal deutlicher – auf die Stelle im Kolosserbrief zurück, die uns beschäftigt<sup>96</sup>. Abermals ist hier die Auferstehung die dominierende Perspektive:

Suscitat operatio Dei Christum a mortuis, et haec eadem operatio nos uiuificat cum Christo, et haec eadem operatio donat peccata, chirografum delet, adfigit cruci, carne se exuit, potestates ostentui reddit, ac de his in semetipso triumphat. Habes operationem Dei Christum a mortuis excitantis, habes et Christum haec ipsa in se quae Deus operatur operantem. Christus enim mortuus est carne se spolians. Tene ergo Christum hominem a Deo ex mortuis excitatum, tene Deum Christum salutis nostrae operationes cum esset moriturus operantem. Ut cum haec Deus operatur in Christo, operans licet Deus, spolians se tamen Christus carne moriturus sit: et cum mortuus est Christus, operans ante mortem Deus mortuum tamen Christum operatio

96 Zitat Kol 2,13-15 in *Trin.* X 10,2-7 (380). Jesu Tod wird wieder als Vollendung des Inkarnationsmysteriums gesehen, ebd. 1-2. Später kommt eine Paraphrase des paulinischen Textes, ebd. 10-15 (380-381), die nichts Eigenes hinzufügt; sie scheint auf den bereits bekannten Text von I 13 zu verweisen: ebd. 15-17 (381). Weitere Hinweise auf dieselbe Stelle des Kolosserbriefs in *Trin.* IV 42,31-32 (148); V 31,29-30 (184).

Dei excitet: cum ipse sit Christum a mortuis excitans qui est ante mortem Christus operatus, et idem sit spolians se carne moriturus. *Trin.* IX 10,19-34 (381-382)<sup>97</sup>.

Das Wirken Gottes erweckt Christus von den Toten; dieses nämliche Wirken macht uns mit Christus lebendig, und dieses selbige Wirken vergibt auch die Sünden, löscht den Schuldbrief aus, heftet ihn ans Kreuz, entledigt sich des Fleisches, stellt die Gewalten zur Schau und triumphiert in sich selbst über diese. Da hast du das Wirken Gottes, der Christus von den Toten auferweckt; da hast du auch Christus, der in sich eben dies wirkt, was Gott wirkt. Denn Christus ist gestorben, indem er sich des Fleisches beraubte. Halte also fest an Christus als einem Menschen, der von Gott von den Toten auferweckt wurde, und halte fest an Christus als Gott, der das Wirken unseres Heiles vollzog, als er zu sterben im Begriff war, so dass, wenn Gott dies in Christus wirkte, mag Gott auch der Wirkende gewesen sein, gleichwohl Christus sich seines Fleisches beraubte und sterben wollte und, wenn Christus gestorben ist, der doch vor seinem Tod als Gott wirkte, gleichwohl Gottes Wirken den gestorbenen Christus auferweckte! Er selbst, der Christus von den Toten auferweckte, ist es ja, der vor dem Tod als Christus wirkte, und er ist ja derselbe, der sich des Fleisches beraubte, um zu sterben. *Trin.* IX 10,19-34 (381-382).

Dieses Fragment steht im Kontext der Inkarnation und der Menschheit und Gottheit Christi. Tod und Auferstehung sind gerade der Beweis für die eine wie für die andere, wobei die Personeneinheit Jesu unangetastet bleibt. Genau deswegen wird das „Wirken“ bei der Auferstehung, das im paulinischen Text Gottvater zugeschrieben wird (vgl. Kol 2,12), hier Christus als Gott zugeschrieben – demselben, der sich des Fleisches entäußert hat als er freiwillig starb<sup>98</sup>. Aus diesem Grund wird alles, was Jesus nach Kol 2,14-15 für unser Heil tut, im Wirken Gottes verwirklicht. Gott erweckt Christus vom Tode und macht uns mit ihm lebendig. Alles, was in diesen Schriftversen genannt und von Hilarius wiederholt wird, verdeutlicht in seinem Denken nur die zentralen Aussagen der Verse 12 und 13: Gott erweckte Christus von den Toten und hat euch das Leben mit ihm geschenkt. Das ist Gottes „Wirken“, und im Licht dieses Prinzips wird an dieser Stelle alles andere interpretiert: Das Wirken Gottes, das uns das Leben mit Christus schenkt, ist es, das unsere Sünden tilgt, den Schuldbrief vernichtet und ans Kreuz heftet, etc. Andererseits heißt es kurz darauf, dass der Christus Gottes das Heilswerk an uns vollendet hat, als er im Begriff war zu sterben. Wie wird die *operatio* Gottes in ihren komplexen Auswirkungen ins Verhältnis zu diesen *operationes* unseres Heils, die durch Christus *moriturus* vollbracht werden, gesetzt? Letztere werden offenbar mit dem Wirken Gottes in den Versen 14-15 gleichgesetzt. Wahrscheinlich wird jedes Wirken Christi aus der Auferstehung wirksam und fällt schließlich mit deren Auswirkungen auf uns zusammen: mit ihm zusammen zum Leben erweckt worden zu sein. Abermals trifft man auf die bis dahin festgestellte Tendenz, das heißt auf die Auferstehungs-perspektive, die in der hilarianischen Interpretation dieses Textes vorherrscht. Das von Paulus genannte „Wirken“ wird seinerseits erwähnt. Es wird gesagt, dass es für unser Heil da ist, aber man erhält keinen Hinweis auf seine Bedeutung an sich<sup>99</sup>. Aus der Interpretation von Kol 2,13-14 zieht man vor allem Lehren über die Bedeutung der Auferstehung, aber weniger über Leiden und Sterben. Die Sinnhaftigkeit

---

97 Die Einheit und Unterscheidung beider Naturen zeigen sich daran, dass es derselbe ist, der sich des Fleisches entäußert und sich selbst auferweckt: *Trin.* IX 11,25-28 (383): „Naturam Dei in uirtute resurrectionis intellege, dispensationem hominis in morte cognosce. Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum memento esse qui utrumque est“; in diesen Kontext wird der Text gestellt, der uns in Kap. 2,2 IX 14,2 (385) beschäftigt hat: „... utriusque naturae personam...“.

98 Vgl. *Trin.* IX 12,11-22 (383-384), wo diese Frage geklärt wird: Was Gottes Kraft und Weisheit tun, tut Gottvater selbst. Vgl. auch die Fortsetzung des Textes.

99 Vgl. für eine spätere Erklärung von Kol 2,13-15 *Trin.* X 48 (502-503) im Kontext der Diskussion des Leidensproblems. Es geht schlicht darum, Gründe dafür anzuführen, dass Angst bei Jesus auszuschließen ist. Es wird nichts hinzugefügt, was in diesem Augenblick von Interesse ist.

von Leiden und Sterben scheint sich darauf zu reduzieren, ein Schritt zur Auferstehung zu sein. Das „Wirken“ Jesu um unseres Heils willen ist kein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit.

Wenn auch die Stelle aus dem Kolosserbrief, mit der wir uns bis jetzt befasst haben, kaum Gegenstand der Aufmerksamkeit im Matthäuskommentar gewesen war, so stellt die Bedeutung, die dem Motiv des Knechts und insbesondere Jes 53,4-5 in *Trin.* beigemessen wird, nichts Neues dar: *Hic peccata nostra portat et pro nobis dolet. Et nos aestimavimus eum in doloribus esse et in plaga et in uexatione. Ipse autem ulneratus est propter iniquitates nostras, et infirmatus est propter peccata nostra*<sup>100</sup>. Es lohnt sich, auf den Kommentar näher einzugehen.

Portans enim peccata nostra, peccati nostri scilicet corpus adsumens<sup>101</sup>, tamen ipse non peccat. Missus namque est *in peccati carnis similitudine* (Rom 8,3)<sup>102</sup>, portans quidem in carne peccata, sed nostra. Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu ... *Ipse autem ulneratus est, sed propter iniquitates nostras*. Nam quamvis sit ulneratus est, non tamen iniquitatis suae ulnus est. Et quidquid patitur, non sibi patitur. Non enim sibi homo natus est, nec ex se iniquus est. Testatur apostolus causam dispensationis istius dicens: *Orantes per Christum reconciliari Deo. Eum qui non cognovit peccatum, pro nobis peccatum fecit* (II Cor 5,20-21). Peccatum enim in carne per peccatum condemnaturus (cf. Rom 8,3), peccati licet expers, factus est ipse peccatum; id est per carnem peccatum in carne condemnans, carnis quidem nescius, sed pro nobis caro factus est. Et idcirco propter iniquitates nostras est ulneratus. *Trin.* X 47,17-21.28-39 (501).

Denn obwohl er unsere Sünden trägt, indem er nämlich unseren Sündenleib annimmt, so sündigt er selbst jedoch nicht. Er wurde nämlich gesandt *in einer Ähnlichkeit mit dem Sündenfleisch* (Röm 8,3), wobei er zwar in seinem Fleisch die Sünden trug, aber unsere. Für uns leidet er Schmerz, doch er leidet ihn nicht nach der Art unserer Schmerzempfindung [...]. „*Er selbst aber wurde verwundet*“, aber „*wegen unserer Ungerechtigkeiten*“ (Jes 53,5). Denn obgleich er verwundet wurde, handelt es sich doch nicht um die Wunde seiner Ungerechtigkeit. Und was immer er leidet, leidet er nicht seinetwegen. Denn weder wurde er seinetwegen als Mensch geboren, noch ist er aus sich heraus ungerecht. Der Apostel bezeugt den Grund dieser Heilsfügung, wenn er sagt: „Und so bitten wir darum, durch Christus mit Gott versöhnt zu werden. Ihn, der die Sünde nicht gekannt hat, hat er für uns zur Sünde gemacht“ (2 Kor 5,20-21). Da er nämlich, wenngleich frei von Sünde, die Sünde im Fleisch durch die Sünde verurteilen wollte (vgl. Röm 8,3), ist er selbst zur Sünde geworden; das heißt indem er durch das Fleisch die Sünde im Fleisch verurteilte, ist er zwar, ohne das Fleisch zu kennen, wohl aber für uns Fleisch geworden. Und darum ist er wegen unserer Ungerechtigkeiten verwundet worden. *Trin.* X 47, 17-21. 28-39 (501).

Hilarius beschäftigt sich in diesem Kontext hauptsächlich mit den Schmerzen Jesu. Der Akzent liegt offenbar darauf, dass Jesus die Sünden trägt – aber unsere, nicht seine. In gleicher Weise, in der er für uns Fleisch geworden ist, ist er unseretwegen auch zur Sünde geworden, oder besser gesagt: Gott hat ihn unseretwegen zur Sünde gemacht. Aber dieses *pro nobis* bekommt keine positive,

---

100 So zitiert in *Trin.* 47,12-15 (500).

101 *Trin.* IX 13,11-15 (384): „... et per id nos corpori nostro mori oportere ut Deo uiuamus in Christo Iesu, qui peccati nostri corpus adsumens totus iam Deo uiuit, naturae nostrae societate in communionem diuinae immortalitatis unita“; vgl. I 13,34 (14).

102 Vgl. auch VI 44,6-7 (249); IX 55,6-8 (434); X 25,26-39 (480-481); X 26,2-8 (481); bei den beiden letzten Stellen wird Röm 8,3 mit Phil 2,7 zusammengebracht. TERTULLIAN, *Marc.* V 14,1-4 (CCL 1,705): „Ob hoc igitur missum filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carne, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset. Nam et haec erit dei uirtus in substantia pari perficere salutem. Non enim magnum si spiritus Dei carnem remediaret, sed si caro, consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati“; vgl. ebd. III 9,5 (520); *De carne Christi*, XVI 3-5 (CCL 2,903).

sondern lediglich negative Bedeutung, das heißt: Jesus leidet nicht um seiner selbst willen. Fazit: Er empfindet in Wirklichkeit keine Schmerzen<sup>103</sup>, womit das „unseretwegen“ gewissermaßen eine Worthülse ist. Weder Röm 8,3 – die Sünde im Fleisch verdammen – noch 2 Kor 5,21 – für uns zur Sünde gemacht – sind Gegenstand der Untersuchung. Offenbar wird der Inhalt dieser Aussagen vorausgesetzt, um davon ausgehend hervorzuheben, dass all das einerseits weder bedeutet, Jesus habe gesündigt, noch andererseits, sein Leiden für uns verursache ihm Schmerzen. Dasselbe lässt sich anscheinend aus anderen Stellen schließen, in denen unterstrichen wird, dass das gesamte Leben Christi uns Segen bringt.

Nobis natus est, nobis passus est, nobis mortuus est, nobis resurrexit<sup>104</sup>. Et cum nobis haec sola sit proprietates ad salutem, ut Dei Filium confiteamur ex mortuis, cur, rogo, in hac irreligiositate moriamur, ut – cum Christus intra fiduciam diuinitatis suae manens, mori se per significationem adsumpti hominis cum securitate morientis ostenderit – hoc maxime ad abnegandum eum Deum proficiat, quod se nobis Dei Filius et hominis filium est professus et mortuum? *Trin.* X 71,25-33 (527-528)

Für uns ist er geboren worden; für uns hat er gelitten; für uns ist er gestorben; für uns ist er auferstanden. Da für uns allein dies das eigentliche Mittel zum Heil ist, dass wir den Sohn Gottes als von den Toten auferweckt bekennen, warum sollten wir – so frage ich – in diesem Irrglauben sterben wollen, dass – weil Christus, im festen Bewusstsein seiner Gottheit verharrend, durch Hinweis auf den von ihm angenommenen und mit Sicherheit sterbenden Menschen zu erkennen gab, dass er sterbe – besonders dies dazu beitragen könnte, ihn als Gott zu verleugnen, dass sich der Sohn Gottes uns gegenüber sowohl als Menschensohn als auch als gestorben bezeugt hat? *Trin.* X 71,25-33 (527-528).

Die Behauptung, Jesus habe sich vor dem Tod gefürchtet, kommt der Bezweifelung seiner Gottheit gleich. Damit verschließt man sich den einzigen Heilsweg, den wir haben. Der Tod des Gottessohns für uns macht die Furcht schlechterdings unmöglich<sup>105</sup>.

Zwei Bibelstellen schaffen die Grundlage für die Theologie vom Leiden und Sterben Jesu im Buch *de Trinitate*: zum einen Kol 2,12-15, zum anderen Jes 53,4-5. An der ersten interessiert Hilarius vor allem die Vorstellung von der gemeinsamen Auferstehung der Menschen mit Christus. Alles, was auf den Tod Jesu verweist, ist kaum ausgearbeitet. Der zweiten Stelle bedient er sich, um auf etwas aufmerksam zu machen: Wenn die Sünden, die Jesus auf sich genommen hat, unsere Sünden waren, verwundert es nicht, dass er bei seinem Leiden und Sterben nicht gelitten und sich nicht gefürchtet hat vor dem, was auf ihn zukam. Im einen wie im anderen Fall werden die biblischen Aussagen wiederholt, aber sie fügen sich nicht zu einer stimmigen Erklärung. Darüber hinaus ist festzustellen, dass sich Hilarius die Frage nach der soteriologischen Bedeutung der Passion nie direkt stellt. Seine einschlägigen Anmerkungen sind marginal im Verhältnis zu anderen Punkten: die Einheit des Subjekts in der Dualität der Naturen und das Thema der Schmerzen. Es verwundert daher keineswegs, dass man keine umfassende Erläuterung der Frage vorfindet. Im Prolog von *Trin.*, in dem der Text aus dem Kolosserbrief erstmals zitiert wird, ist auch der Gedanke der Teilhabe an der Auferstehung entscheidend. Der Kontext ist die Gegenüberstellung des Wortes Gottes und

---

103 Vgl. im Kontext X 47,1-15 (500); 20-25 (501); 48,1-2 (502).

104 *Trin.* X 63,4-6 (517): „Quae (infidelitas) ignorat Christum non sibi mori, sed uitae nostrae, ut per immortalis Dei mortem mortalium uita renouetur“.

105 In diesem Sinne *Trin.* X 63,2-6 (517): „Quae (infidelitas) nescit Christum non sibi flere, sed nobis, ut adsumpti hominis ueritatem ipse quoque adfectus humanae consuetudinis susceptus protestaretur. Quae ignorat Christum non sibi mori, sed uitae nostrae ut per immortalis Dei mortem mortalium uita renouetur“. Die letzten Aussagen werden wiederum nicht erläutert. Ein Hinweis auf die Versöhnung von allem durch Christus (vgl. Kol 1,20) ohne erläuternden Kommentar in *Trin.* VIII 50,27-28 (363).

menschengemachter Philosophie (vgl. Kol 2,8). Auch hier hat man es nicht mit einer ausgearbeiteten „theologia crucis“ zu tun.

### C. Die Psalmentraktate

Auch in den Psalmentraktaten finden diese Texte weiter Verwendung bei dem Versuch, die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Jesu zu verdeutlichen, etwa hinsichtlich Kol 2,13-15:

... (Col 2,13-15). Sacramentum itaque salutis nostrae primum resurgens ipse ex mortuis decretumque mortis nostrae, quo ante detinebamur, absoluens in se ipso, qui ex mortuis aeternus iam maneret, impleuit. Sed in eo ipso, quod nobis uitae auctor in se est, dum per adsumptionem corporis homo natus et mortuus iam rursus aeternus ex mortuis est, omnes quoque inimicas uirtutes mundique potestates principesque aeris huius ostentui reddidit, id est uel nostrae spei uel suae damnationis fecit ostenta et ipsos quaedam quasi ex diis saeculi portenta constituit his ipsis in se cum fiducia triumphatis: dum et per securitatem aeternitatis mors ipsa in deo moriente fiducia est et auctores mortis humanae, dum etiam in se ipso per occupatum a satana cor Iudae (cf. Lc 22,3; Io 17,2.27) auctores sunt mortis, triumphat ex mortuis, ut neque a poena mortis abessent, cum se usque ad mortis infirmitatem subiecisset aeternus, et omnem poenam humanae mortis exciperent ut auctores, cum in aeternitatis dominum auctores mortis per id, quod uerbum caro factum est (cf. Io 1,14), extitissent. *Tr. Ps.* 67,23 (298,4-299,3).

[...] (Kol 2,13-15). Er hat also das Geheimnis unseres Heiles erfüllt, indem er selbst zuerst von den Toten auferstand und so unser Todesurteil, durch das wir zuvor gehalten waren, in sich selbst aufhob, da er ja aus den Toten bereits ewig war. Aber gerade dadurch, dass er in seiner Person für uns der Urheber des Lebens ist, insofern er durch die Annahme des Leibes als Mensch geboren wurde und, kaum gestorben, schon wieder ewig aus den Toten ist, hat er auch alle feindlichen Kräfte und Gewalten der Welt sowie die Fürsten dieser Luft zur Schau gestellt, das heißt er hat sie zum Anschauungsmaterial unserer Hoffnung oder aber ihrer Verdammnis gemacht und sie gleichsam von Göttern der Welt zu gewissen unheilkundenden Vorzeichen gemacht, indem er über sie selbst in seiner Person mit Zuversicht triumphiert hatte, insofern einerseits gerade der Tod bei Gott, wenn er stirbt, wegen der Sicherheit seiner ewigen Existenz Zuversicht ist und er andererseits über die Urheber des menschlichen Todes, wenn auch bei ihm selbst durch das von Satan in Beschlag genommene Herz des Judas (vgl. Lk 22,3; Joh 17,2.27) die Urheber des Todes sind, von den Toten aus triumphiert, damit sie einerseits der Strafe des Todes nicht entgingen, nachdem sich der Ewige bis zur Schwachheit des Todes gebeugt hatte, und sie andererseits als Urheber des menschlichen Todes alle Strafe empfangen, weil sie dadurch, dass das Wort Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,14), gegen den Herrn der Ewigkeit zu Urhebern des Todes geworden waren. *Tr. Ps.* 67,23 (298,4 -299,3).

Die Verse 13 und 14 werden nur knapp kommentiert, lediglich Vers 15 ist Gegenstand des Interesses. Dessen ungeachtet wird zu Beginn auf den Freispruch vom Todesurteil Bezug genommen, das Jesus auf sich genommen hat. Das Geheimnis unserer Erlösung gelangt aber durch seine Auferstehung zur Vollendung. Die Beziehung zwischen Tod und Auferstehung bei der Erfüllung des Heilsgeheimnisses wird nicht deutlich. Der Hinweis auf Satan, der in Judas' Herz gekommen ist<sup>106</sup>, lässt offenbar darauf schließen, dass Mächte und Gewalten, an deren Spitze Satan steht<sup>107</sup>, insofern Urheber des menschlichen Todes sind, als sie zur Sünde verleiten. Und: Konkret verursachen sie durch das Vorgehen des Judas den Tod Jesu. Christus triumphiert aber bei seiner

<sup>106</sup> Vgl. *Tr. Ps.* 142,2 (805,25-26).

<sup>107</sup> *Tr. Ps.* 59,2 (192,23-24): „qui inimicas nobis infestasque uirtutes cum duce suo peremit“; vgl. 67,24 (299, 11-20).

Auferstehung über den Tod, und deswegen sehen sich die Verursacher seines Todes gezwungen, den Tod zu erleiden. Aus diesem Grund hat er Mächte und Gewalten öffentlich vorgeführt, das heißt: Er hat unsere Hoffnung und zugleich seine Verurteilung offenbart<sup>108</sup>. Mit dem Sieg über die Urheber des Todes schenkt er uns das Leben. Es ist der Triumph der Auferstehung, der sich insbesondere abzeichnet. Er schenkt uns das Leben, wenn er sein ewiges Leben auf uns überträgt<sup>109</sup>. Als er den Tod erlitt, hat er der Macht menschenfeindlicher Gewalten unterstanden<sup>110</sup>. Als er über den Tod siegt, besiegt er auch dessen Verursacher und befreit uns damit aus der Knechtschaft. An anderen Stellen wird auf denselben Text aus dem Kolosserbrief hingewiesen und dieser mit anderen Bibelstellen zusammengestellt. Die Kommentare geben aber nicht viel her<sup>111</sup>. Auf der Grundlage derselben Stelle bezieht sich Hilarius auch auf Christi Triumph am Kreuz „in ipso se trophaeo gloriosae crucis triumphat“. *Tr. Ps.* 143,4 (816,5-6). Wie so häufig wird der Gedanke hier nicht weiterentwickelt<sup>112</sup>.

Auch die Verdammung der Sünde im Fleisch – Röm 8,3 – ist ein Thema, das in früheren Werken erschienen ist. In den Psalmentraktaten wird es manchmal mit Motiven aus Kol 2,13-15 und verwandten Motiven zusammengestellt.

Cum enim debitor mortisque peccati non esset, tamquam peccati et mortis debitor tenebatur, ab his scilicet, qui in eo, peccati legem, quae in membris nostris est, exerebant. *de peccato enim condemnauit peccatum in carne* (Rom 8,3). *Tr. Ps.* 68,7 (319,3-7).

Denn obwohl er des Todes und der Sünde nicht schuldig war, so wurde er doch wie einer, welcher der Sünde und des Todes schuldig war, festgenommen, und zwar von denjenigen, die an ihm das Gesetz der Sünde, das in unseren Gliedern ist, zur Entfaltung brachten. *Im Hinblick auf die Sünde nämlich hat er die Sünde im Fleisch verdammt* (Röm 8,3). *Tr. Ps.* 68,7 (319,3-7).

Hilarius zufolge verursachen Geister und Gewalten unseren Tod. Die Verdammung der Sünde durch Christus ereignet sich im Fleisch, in dem die Gewalten ihre Macht ausüben<sup>113</sup>. Diese Geister und

108 *Tr. Ps.* 67,25 (301,6-11): „... ut usque ad ultimae confusionis uerecundiam subiectus crucis morti per eam in se inimicorum capita conquassaret, spiritales scilicet nequitias potestatesque omnes et principatus aeris huius reddens ostentui triumpharet, cum eos aeternitati poenae, postquam ipse et passus et mortuus est, destinaret“; 68,14 (325,7-11): „omnia autem haec uirtus resurrectionis impleuit, quia per primitias ex mortuis ab hominum genere morte depulsa in auctores mortis aeterna mortis poena decreta est, in se enim ipso principatus et potestates dehonestatas cum fiducia triumphauit“; vgl. ferner 68,14 (324,21-22); 68,16 (327,8-10); 52,16 (130,11-12): „cum fuerit iniquis ius passionis in carnem...“.

109 *Tr. Ps.* 61,2 (210,4-8): „Qui humanarum passionum sorte perfunctus ad condemnanda in se caelestium nequitiarum impia temptamenta sit mortuus, ut aeternitatem omnibus, qui per habitantem in carne nostra peccati legem moriebamur, inueheret“.

110 *Tr. Ps.* 68,5 (317,10-12): „Usque ad mortis igitur ueniens profundum mortis ipsius tempestate demersus est aduersarumque uirtutum depressus procellis est“.

111 *Tr. Ps.* 129,9 (654,13-17) zufolge ist das Gesetz das entgegengesetzte Chirograf: „Est enim unigenitus dei filius, deus uerbum, redemptio nostra, pax nostra, in cuius sanguine reconciliati deo sumus. hic est, qui uenit tollere peccata mundi, qui cruci suae chirographum legis adfigens edictum damnationis ueteris deleuit“; vgl. 138,26 (761,26-28); 134,20 (707,8-10); 139,11 (784,2-4); 118, Samech 13 (495,1-10). Bei 68,16 (327,8-10) dient die Stelle als Rahmen für die Auferstehung. Vgl. über das Chirograf, ORBE, *Teologia de san Ireneo*, II 166-167; ORIGENES, *In Joh.* VI 55 (Orig. Werke 4,164); vgl. ALCÁIN, *Cautiverio y redención*, 233.

112 Vom Triumph des Kreuzes ist ferner in 131,11 (784,4) die Rede, auch mit einem eindeutigen Hinweis auf Kol 2,14-15; 14,7 (89,22). Über das Kreuz als *trophaeum* vgl. DURST, *Eschatologie*, 88. Vgl. ATHANASIUS, *De inc. Verbi*, 30,1-2 (Sch 199, 372).

113 Vgl. ferner die in den vorstehenden Anmerkungen zitierten Texte, *Tr. Ps.* 67,24 (299,29-300,3), gerade bezüglich Röm 8,3: „cum causam in his exordiumque peccati ex eo ipso, quod in carne sua per instinctum proditiōnis peccant, id est de peccato carnis peccatum in carne condemnat“. Für ATHANASIUS, *Contra Ar.* III 33-34 (PG 26,393-396), „gehen“ unsere Sünden auf Jesus „über“.

Mächte glauben weiterhin, dass Jesus dem Tod unterworfen war. Deswegen wollen sie über ihn das Gesetz der Sünde verhängen, das uns in den Gliedern steckt – und in dessen Folge der Tod. Der Gedanke wird wiederholt und im Folgenden verdeutlicht:

Sed quia stultitiam atque delicta propter sapientiam nostram uitamque susceperat, ut et principem saeculi iudicaret et de peccato condemnaret in carne peccatum – cum quando in se, in carne scilicet corporis sui, in qua nihil inueniri poterat peccati, secundum quod ait: *ecce ueniet princeps mundi et non inueniet in me quicquam* (Io 14,30), ueniens hic mundi princeps nihilque inueniens peccati tamen poenam<sup>114</sup>, id est ius mortis, exeruit, per quod humanae mortis auctor, quia in auctorem uitae peccati nescium mortem molitus sit, iudicatur; haec sanctorum expectatio fuit, ut caro omnis redimeretur in Christo, ut in eo aeternae resurrectionis primitiae existerent –, [...]. *Tr. Ps.* 68,8 (319,19-320,3)<sup>115</sup>

Aber er hatte ja die Torheit und die Verfehlungen um unserer Weisheit und unseres Lebens willen auf sich genommen, um einerseits den Fürsten der Welt zu richten und andererseits im Hinblick auf die Sünde die Sünde im Fleisch zu verdammen – weil nun an ihm, nämlich am Fleisch seines Leibes, in dem sich nicht die Spur einer Sünde hatte finden lassen gemäß seinem Wort: „*Siehe! Kommen wird der Fürst der Welt, doch an mir wird er nichts finden*“ (Joh 14,30), dieser Fürst der Welt, als er kam und doch nichts [von einer Sünde bei ihm] vorfand, gleichwohl die Strafe der Sünde, das heißt das Recht des Todes, vollstreckte, wodurch der Urheber des menschlichen Todes gerichtet wird, weil er gegen den Urheber des Lebens, der keine Sünde kannte, den Tod ins Werk gesetzt hat, so war dies die Erwartung der Heiligen, dass alles Fleisch in Christus erlöst werde, damit in ihm die Erstlingsfrüchte der ewigen Auferstehung hervorträten –, [...]. *Tr. Ps.* 68,8 (319,19 – 320,3).

Der Sieg über den Satan wird hier anscheinend errungen, weil dieser dafür verdammt wird, dass er über Jesus ein Recht ausübte, das ihm nicht zustand. Damit hat er auch das Recht über die Menschen im Allgemeinen verloren. Die bereits angedeutete Erläuterung zu Kol 2,14-15 wird jetzt klarer. Hier gewinnt man durchaus den Eindruck, eine kohärente Erläuterung der Heilsbedeutung des Todes Christi vor sich zu haben, die sich nicht darauf beschränkt, biblische Ausdrucksweisen zu paraphrasieren. So ist beim Tod Jesu die Sünde im Fleisch verdammt worden. Der Fürst dieser Welt verfällt dem Gericht, als er Jesus, der ohne Sünde ist, sterben lässt. Daher birgt die Auferstehung Jesu bereits den Keim der Auferstehung aller. Man beachte, dass Hilarius in seinen Kommentaren

---

114 Der Tod ist die Sündenstrafe, die der Fürst dieser Welt über uns verhängt; vgl. den bereits betrachteten Text in *Tr. Ps.* 53,12 (144,16-17). Jesus hat die Todesstrafe freiwillig akzeptiert: „tamen suscepta (passio) uoluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali“; das heißt, die Passion hat ihre Funktion als Strafe auch bei Jesus erfüllt, der sich ihr freiwillig unterzogen hat. Es wird aber nicht deutlich gesagt, dass die Passion Jesu die Bedeutung einer „Genugtuung“ hat oder dass das Wort auf das Opfer Christi angewendet wird. DURST, *Eschatologie*, 84, denkt das Gegenteil. Er führt einen anderen Fall an, in dem *satisfactio* in *Tr. Ps.* 52,15 (146,2) benutzt wird und der mit diesem Problem nicht zu tun hat. Differenzierter ist RAIFER, *Soteriologie*, 28; er führt einen anderen Text an, in dem die Sinnhaftigkeit der Genugtuung eindeutig ist, aber der Begriff weder auf den Tod Christi noch auf den Tod im Allgemeinen angewandt wird, sondern auf das Exil der Israeliten, die für ihre Sünden büßen; vgl. *Tr. Ps.* 126,1 (614,3); vgl. auch über die Todesstrafe für uns 131,9 (669,13-14). Über den Tod Christi vgl. auch ATHANASIUS, *De inc. Verbi* 20-22 (Sch 199,348-366).

115 Ebenfalls über den Fürst dieser Welt bezüglich Röm 8,3, *Tr. Ps.* 58,5 (184,4-10); 67,2 (277,10-15), auch bezüglich Kol 2,15; der Satan, der kein Recht auf Jesus hatte, hat es sich selbst herausgenommen; vgl. McMAHON, *De Christo mediatore*, 91. Damit ist der Fürst dieser Welt (vgl. Joh 12,31) gerichtet, und das Fleisch wird erlöst. *Tr. Ps.* 63,12 (233,9-13): „Ob haec deum qui recto corde sunt laudant, scientes esse remissorem peccatorem, mortis peremptorem et diaboli debellatorem, iudicem saeculi, aeternitatis largitorem, deum et dominum nostrum ...“; hier beziehen sich offenbar alle Ausdrucksweisen auf Gottvater und nicht auf Jesus. Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 20,2 (Sch 211,390); V 1,1, (vgl. ORBE, *Teologia*, I 68ff).

zu Röm 8,3 zu der Auffassung neigt, dass es Jesus ist, der die Sünde im Fleisch verdammt – nicht Gott, wie es im paulinischen Originaltext heißt<sup>116</sup>.

Auch die Gottesknechtstheologie scheint an dieser Stelle auf. Neben Jes 53,4-5 gewinnt Jes 53,12 Bedeutung, wobei die Sünden erwähnt werden, die Jesus auf sich nimmt – ein Gedanke, der in früheren Werken nicht vorkommt. Ähnlich wie in *Trin.* findet der Gedanke, dass er unsere Schwächen und Sünden trug, im Kontext des Leidensthemas Jesu Verwendung. Das Novum, auf das bezüglich dieses Themas bereits hingewiesen wurde, besteht in einer deutlicheren Unterscheidung zwischen Gottheit und Menschheit Christi. Es spiegelt sich auch in den Kommentaren zu diesen Texten<sup>117</sup>. Die Menschheit ist mit allem, was sie mit sich bringt – mit unseren Schwächen und sogar unserer Sünde – freiwillig für die Rettung des Menschengeschlechts angenommen worden<sup>118</sup>. Daher kann nichts, was über diese Menschheit gesagt wird, die wahre Gottheit Christi betreffen. Der Kommentar zu Psalm 68, der reich an Verweisen auf die Passion ist, bietet eine Reflexion über diese Jesajatexte:

Percussus ergo et dominus peccata nostra suscipiens et pro nobis dolens (cf. Is 53,12.4), ut in eo usque ad infirmitatem crucis mortisque percusso sanitas nobis per resurrectionem ex mortuis redderetur. percussum autem se ipse testatus est... (Za 13,7; Mt 26,31)... Non pepericit itaque (Deus) dilecto filio suo (cf. Rom 8,32), quem et colonis uinae non ignarus, quod occisuri eum essent, destinavit (cf. Mt 21,37). non pepercerat autem primo illi de terrae limo Adae, quem de paradiso post culpam, ne lignum uitae attingens in aeternitate poenae maneret, eiecit, ut naturam corporis eius Adam e caelis secundus adsumens parique morte percussus eam rursus in uitam aeternam iam sine poenae aeternitate reuocaret. hunc igitur ita a deo percussum persecuti sunt, super dolorem uulnerum dolorem persecutionis huius addentes. *pro nobis* enim secundum prophetam *dolet* (Is 53,4) et idcirco est esse in doloribus aestimatus. *Tr. Ps.* 68,23 (332,17-333,8).

Geschlagen also wurde auch der Herr, da er unsere Sünden auf sich nahm und für uns Schmerzen litt (vgl. Jes 53,4.12), damit in ihm, der bis zur Schwachheit des Kreuzestodes geschlagen wurde, uns durch seine Auferstehung von den Toten Heilung zuteilwürde. Dass er aber geschlagen wurde, hat er selbst bezeugt [...] (Sach 13,7; Mt 26,31) [...]. Nicht geschont hat er [sc. Gott] daher seinen geliebten Sohn (vgl. Röm 8,32), den er sogar zu den Bauern des Weinbergs mit einer Bestimmung entsandte, wohlwissend, dass sie ihn töten würden (vgl. Mt 21,37). Nicht geschont aber hatte er auch jenen ersten aus dem Schlamm der Erde [gebildeten] Adam, den er nach seinem schuldhaften Fall, damit er, der den Baum des Lebens berührte, nicht in ewiger Strafe verbleiben müsste, aus dem Paradies vertrieb, auf dass der aus dem Himmel stammende zweite Adam die Natur seines [sc. des ersten Adam] Leibes annähme, mit gleichem Tod geschlagen würde und diese [sc. Natur] wiederum – nunmehr frei von ewiger Strafe – in das ewige Leben zurückriefe. Diesen also so von Gott Geschlagenen haben sie verfolgt, indem sie zu dem Schmerz der Wunden noch den Schmerz dieser Verfolgung hinzufügten. Denn *für uns leidet er* gemäß dem Propheten *Schmerzen* (Jes 53,4), und darum wählte man ihn in Schmerzen. *Tr. Ps.* 68,23 (332,17 – 333,8).

Jesus hat unsere Sünden auf sich genommen und leidet unseretwegen. Das Verb *dolere* hat hier keine besondere Bedeutung, da es sich um ein wörtliches Zitat aus dem Schrifttext handelt. Die Hervorhebung der Soteriologie der Auferstehung ist auch an dieser Stelle offensichtlich: Jesus ist

116 Vgl. auch *Tr. Ps.* 57,5 (179,18); 142,2 (805,24-28).

117 *Tr. Ps.* 53,4 (137,7-10); „... ut, qui omnia secundum hominem passus est, idem omnia secundum hominem et loquatur; et quorum infirmitates portauit et peccata suscepit, eorum ad deum deprecetur obsequio“; vgl. 55,2 (163,11-15); 68,6 (317,20-318,1).

118 Die Ausdruckweise wird häufig wiederholt; vgl. z.B. *Tr. Ps.* 68,9 (320,13); 68,13 (323,15-16); 68,19 (331,7-9).

geschlagen worden bis zum Tod am Kreuz, damit uns in ihm das Heil (*sanitas*) durch seine Auferstehung von den Toten zurückgegeben wird. Dass er (Sacharja zufolge) unsere Sünden getragen hat und unseretwegen geschlagen worden ist, interpretiert Hilarius im Licht von Röm 8,32: Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont. Wie er auch Adam nicht verschonte, den er aus dem Paradies hinaustrieb (und zum Sterben verurteilte), damit seine Strafe nicht ewig währe. Denn Adams Tod war nicht nur Strafe, sondern auch Befreiung, Heilmittel gegen die Sünde<sup>119</sup>. Der Adam vom Himmel – Jesus –, der wie der erste Adam gestorben ist, hat die menschliche Natur bei der Auferstehung erneut (*reuocaret*) ins ewige Leben gerufen. Seit der Auferstehung Christi ermöglicht der Tod eine Neugestaltung des Menschen<sup>120</sup>. Wieder einmal zeigt sich die Vereinigung Christi mit der ganzen menschlichen Natur. Bei der Auferstehung Christi ist es die gesamte Natur, die ins Leben „zurückgerufen“ wird. Gott hat den ersten Adam somit nicht verschont, um der ganzen Menschheit das ewige Leben schenken zu können, indem er Christus nicht verschont. Abermals begegnet man hier einer eigenen Sicht der Heilsbedeutung des Todes Christi. Sie ist anders als jene, die man soeben auf der Grundlage von Röm 8,3 gesehen hat, orientiert sich aber wie sie an der Auferstehung. Das Ende des kommentierten Textes erinnert mit dem Zitat von Jes 53,4 und dem Hinweis auf die „Glaubhaftigkeit“ der Schmerzen Jesu an bereits bekannte Vorstellungen<sup>121</sup>. Damit hat man die hilarianische Auslegung der wichtigsten biblischen Texte über die theologische Bedeutung des Todes Jesu betrachtet, die sich bereits in früheren Werken fand. In den Psalmentraktaten wurde das Feld der Stellen, die Hilarius bei der theologischen Erläuterung der Mysterien von Leiden und Sterben anführte, aber beträchtlich erweitert. Ein Motiv, das in den vorhergehenden Schriften nur sporadisch erschien, ist das der Versöhnung der Welt mit Gott. Das Thema hat jetzt eine etwas größere Bedeutung: Grundlage der hilarianischen Darlegung ist jetzt nicht 2 Kor 5,18-21<sup>122</sup>, sondern vor allem Kol 1,20-22.

Et cum deo cuncta sint placita, beneplacitum tamen tempus hoc est, quo unigenitus deus in sanguine corporis nostri tamquam inimica et dissidentia reconciliaturus omnia in caelis et in terra deo esset<sup>123</sup>: cum multiformis illa dei sapientia aliis occulta temporibus nullisque principibus ac magistratibus saeculi cognita ad laudem claritatis dei esset reuelanda (cf. I Cor 2,7-9) cum cohaeredes et concorporales et conparticipes Christi gentes fierent (cf. Eph 3,6), cum in eo omnes aduersae deo uirtutes dehonestarentur, cum mors postquam in deo esset grassata, desineret, cum lex peccati, quae in carne nostra est, tolleretur... *Tr. Ps.* 68,14 (324,15-24).

Und obgleich Gott alles wohlgefällig ist, so ist ihm jedoch diese Zeit besonders wohlgefällig, in welcher der einzigezeugte Gott im Blut unseres Leibes alles gleichsam Feindliche und Widerstrebende im Himmel und auf Erden mit Gott versöhnen sollte, als jene vielgestaltige Weisheit Gottes, die zu anderen Zeiten verborgen und allen Fürsten und Obrigkeiten der Welt unbekannt war, zum Lob der Herrlichkeit Gottes offenbart werden sollte (vgl. 1 Kor 2,7-9), als die Heiden Miterben, Leibgenossen und Mitteilhaber Christi wurden (vgl. Eph 3,6), als in ihm alle gottwidrigen Kräfte beschämt wurden, als der Tod, nachdem er gegen Gott gewütet

119 Bereits *Tr. Ps.* 62,6 (220,1-2): „Nam et ipsa Adae mors, ne in aeternitatis poena maneret, sub misericordiae significatione est constituta“. Vgl. DURST, *Eschatologie*, 68, mit weiteren Hinweisen auf dieses Denken in der patristischen Zeit. Vgl. auch ORBE, *Antropologia de san Ireneo*, 468-474. AMBROSIUS, *De exc. fratris*. II 47 (CSEL 73,274).

120 Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.*, V 23,2; vgl. ORBE, *Teologia II*, 486-494.

121 Vgl. außerdem auf derselben Linie und bereits bekannt *Tr. Ps.* 138,12 (753,15-17); 143,21 (826,10-13); 138,3 (746,19-27).

122 Vgl. dennoch über Jesus, der zur Sünde gemacht wurde, (2 Kor 5,21), *Tr. Ps.* 68,9 (321,1-5).

123 Vgl. Kol 1,20. Man beachte die Änderung im Text: Das Blut seines Kreuzes verwandelt sich in das Blut unseres Leibes. Vielleicht übt Kol 1,22 Einfluss aus, die Versöhnung geschieht im Leib seines Fleisches.

hatte, aufhörte, als das Gesetz der Sünde, das in unserem Fleische ist, aufgehoben wurde [...].  
*Tr. Ps.* 68, 14 (324,15-24).

Der Tod hat, da er Gott erreicht hat, seine Macht verloren. Die Aufhebung des Gesetzes der Sünde verweist uns auf die bereits bekannten Vorstellungen von der Verdammung der Sünde im Fleisch. De facto überkreuzen sich diese verschiedenen Motive im Kommentar zu Psalm 68. Die Versöhnung zielt anscheinend auf die Vereinigung mit Christus, das Ihm-einverleibt-Werden und An-ihm-Anteil-Haben ab. Abermals ist es die positive Seite der Vereinigung mit Christus, die vorherrscht. Es versteht sich daher, dass das Thema Versöhnung auch an anderen Stellen in Relation zur Vereinigung mit Christus bei der Inkarnation gesetzt wird<sup>124</sup>, ohne ausdrückliche Erwähnung des Leidens und Sterbens. An anderen Stellen werden die angegebenen Texte zitiert ohne näheren Kommentar<sup>125</sup>, obwohl der Bezug zur Passion eindeutig ist. Interessant ist im Kontext der Versöhnung die eigenartige Auslegung von Eph 2,14-16 – die Aussöhnung von Juden und Heiden zu einem einzigen Volk. Sie wandelt sich für Hilarius zur Aussöhnung des äußeren und inneren Menschen infolge der Vergebung der Sünden in Christus<sup>126</sup>.

Man gewinnt aufgrund dessen nicht allzuviel Erkenntnis über die Bedeutung des Todes Christi. Die paulinischen Texte werden aufgenommen, aber kaum mehr als wiederholt. Das Wesentliche scheint die Gemeinschaft mit Christus bei der Auferstehung zu sein, die die Versöhnung ermöglicht. Wie diese Versöhnung stattfindet, wird anscheinend auf die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus zurückgeführt.

Ein anderes biblisches Thema, auf das Hilarius zurückgreift, ist das der *propitiatio* oder *placatio*, das manchmal mit dem des Priestertums Christi verbunden wird. Die Texte, derer er sich bedient, sind vor allem Röm 3,25 und 1 Joh 2,2 (vgl. Ps 64,4; 129,4)<sup>127</sup>. Doch die Bedeutung der Sühne oder der *placatio* wird jederzeit vorausgesetzt, sodass man keine Erklärung für ihren Inhalt hat. Gewiss ist der Hinweis auf die Passion in allen oder in den meisten Fällen, in denen dieses Motiv und das des Priestertums Christi vorkommen, eindeutig<sup>128</sup>.

---

124 *Tr. Ps.* 91,9 (352,27-353,9): „Cum aliquando essemus alienati et inimici sensus eius in factis malis, nunc autem reconciliati sumus in corpore carnis eius (vgl. Kol 1,21-22). ergo per coniunctionem carnis adsumptae sumus in Christo: et hoc est sacramentum dei absconditum a saeculis et generationibus in deo, quod nunc reuelationem est sanctis eius, esse nos cohaereditas et concorporales et conparticipes pollicitationis eius in Christo (vgl. Eph 3,6). patet ergo uniuersis per coniunctionem carnis aditus in Christo, si exuant ueterem hominem et cruci eius adfigant, et ab his, quae ante gesserunt, in baptismo eius consepeliuntur ad uitam (vgl. Röm 6,4)...“. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der soeben im Text zitierten, auch wenn, wie gesehen, das Motiv der Versöhnung im Leib seines Fleisches hier nicht direkt mit der Passion zusammenhängt, sondern mit der Inkarnation. Vgl. auch 118, Samech 13 (453,2-4). Der Versöhnungsgedanke wird in 68,3 (339,1-21) auch in Relation zur endgültigen Auferstehung gesetzt.

125 *Tr. Ps.* 129,9 (654,13-15): „Erat enim unigenitus dei filius, deus uerbum, redemptio nostra (vgl. 1 Kor 1,30), pax nostra (vgl. Eph 2,14), in cuius sanguine reconciliati Deo sumus (vgl. Kol 1,20)“; vgl. 143,4 (816,8-11) bezüglich Kol 2,15. Hier wird das Motiv des Kampfes mit dem Satan verbunden, ohne groß ausgearbeitet zu werden; zuvor bereits in 143,1 (814,9-10). Auch das Versöhnungsmotiv wird mit dem der *placatio* verbunden, von dem noch die Rede sein wird; vgl. *Tr. Ps.* 149,3 (868,7-9).

126 *Tr. Ps.* 140,7 (793,26-794,2): „Dominus enim noster Iesus Christus omnes inmunditias nostras et peccata auferens fecit secundum apostolum *utrumque unum*, et secundum eundem, ut duos conderet in se unum nouum hominem, faciens pacem, ut reconciliaret ambos deo in uno corpore, internum scilicet hominem et externum fecit unum“.

127 *Tr. Ps.* 64,4 (235,24-236,4): „... scientes (gentes) tandem uetera delicta suae et antiquae impietatis crimina deo propitianda esse per Christum. ipse enim secundum apostolum nostra placatio est, ait namque: *quem proposuit deus placationem per fidem in suo sanguine* (Röm 3,25) et iterum: *ipse est placatio pro peccatis nostris* (1 Joh 2,2)“.

128 *Tr. Ps.* 119,5 (547,7-22): „Hic igitur princeps sacerdotum ingressus caelos (vgl. Hebr 4,14; 9,24), sedens ad dexteram dei (vgl. Hebr 8,1), orans ad patrem, ut, ubi ille esset, nos quoque essemus (vgl. Joh 17,24), qui et excitauit et collocauit nos in caelestibus (vgl. Eph 2,6)... Hi sunt igitur gradus perfecti illius aeternique templi, quos princeps sacerdotum facta per sanguinem suum peccatorum nostrorum propitiatione transcendit, modo

Aber das Motiv des Priestertums Jesu kommt implizit an anderen Stellen vor, an denen von seiner freiwilligen Opfergabe an den Vater die Rede ist. Bei dieser Opfergabe hat Jesus sich unseretwegen zum Fluch gemacht:

*Christus nos exemit de maledicto legis, factus pro nobis ipse maledictum, quia scriptum est: maledictus omnis, qui pendet a ligno* (Gal 3,13). maledictorum se ergo obtulit morti, ut maledictum legis dissolueret, hostiam se ipse deo patri uoluntarie offerendo: ut per hostiam uoluntariam maledictum, quod ob hostiae necessariae et intermissae reatum erat additum, solueretur. cuius sacrificii alio loco meminit in psalmis: *hostiam et oblationem noluit, perficis autem mihi corpus* (Ps 39,7 LXX; Hbr 10,5); deo patri legis sacrificia respicienti hostiam placentem suscepti corporis offerendo. cuius oblationis beatus apostolus ita meminit: *hoc enim fecit semel se ipsum offerens hostiam deo* (Hbr 7,27 [Hbr 10,12]), omnem humani generis salutem oblatione sanctae huius et perfectae hostiae redempturus. *Tr. Ps. 53,13 (145,9-20)*<sup>129</sup>.

„Christus hat uns dem Fluch des Gesetzes entzogen, indem er selbst für uns zum Fluch geworden ist; denn geschrieben steht: ‚Verflucht ist jeder, der am Holze hängt‘“ (Gal 3,13). Er hat sich also dem Tod der Verfluchten hingegeben, um den Fluch des Gesetzes zu lösen, indem er selbst sich freiwillig Gott dem Vater als Schlachtopfer darbrachte, damit durch ein freiwilliges Schlachtopfer der Fluch gelöst würde, der wegen der Schuldigkeit eines notwendigen, aber unterbliebenen Schlachtopfers verhängt worden war. Dieses Opfer erwähnt er an anderer Stelle in den Psalmen: „Ein Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt; einen Leib aber vollendest du mir“ (Ps 39,7 [LXX]; Hebr 10,5), wobei er Gott dem Vater, der die Opfer des Gesetzes verschmähte, das wohlgefällige Schlachtopfer des [von ihm] angenommenen Leibes darbrachte. Dieses Opfer erwähnt der selige Apostel mit folgenden Worten: „Denn dies tat er einziges Mal, indem er sich selbst Gott als Schlachtopfer darbrachte“ (Hebr 7,27 in Verbindung mit Hebr 10,12), um alles Heil des Menschengeschlechtes durch die Darbringung dieses heiligen und vollkommenen Schlachtopfers zu erkaufen. *Tr. Ps. 53, 13 (145, 9-20)*.

An dieser Stelle wird die Freiwilligkeit der Passion des Herrn anders gedeutet als bei anderen Gelegenheiten, bei denen von ihr die Rede gewesen ist. Denn man hat gesehen, wie die Freiwilligkeit der Passion als Begründung diente, um Schmerzen bei Jesus auszuschließen. Freiwilligkeit beim Leiden kam deren Abwesenheit gleich<sup>130</sup>. Jetzt wird dieses Thema beiseite gelassen und der Freiwilligkeit erstrangige soteriologische Bedeutung beigemessen. In der Tat befreit die freiwillige Opfergabe Jesu an den Vater vom Fluch und vom Frevel des geschuldeten und nicht vollzogenen Opfers. Hilarius erläutert nicht, worin diese nicht dargebrachte verpflichtende Opfergabe konkret besteht. Bezieht er sich allgemein auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetz? Der Kontext des ersten Verses des zitierten Hebräerbriefs bezieht sich bekanntlich auf den

---

terreni ex lege sacerdotis seu gradibus in sanctorum sancta scandentis seu litationis pro populo offerentis“; 129,9 (655,2-6): „... quoniam apud te propitiatio est (Ps 129,4): quia in patre secundum similitudinem gloriae filius est, et filius ipse pro peccatis nostris et propitiatio et redemptio et deprecatio est, iniquitatum nostrarum, quia ipse earum propitiatio sit (vgl. 1 Joh 2,2), non recordans“; *Tr. Ps. 149,3 (868,7-11)*: „Reconciliati enim sumus per corpus et sanguinem Christi ex inimicis in filios deo, cum nobis aeterni sacerdotis placationem inpaenitenti sacramento spondidisset propheta dicente: *iurabit dominus et non paenitebit eum* (Ps 109,4)“.

Über das Motiv der Sühne bei Origenes vgl. ALCÁIN, *Cautiverio y redención*, 271-279; über Irenäus, ORBE, *Teología*, II 132. Über das Priestertum Christi sei erinnert an *In Mt. 1,1,10-13 (90)*; *Tr. Ps. 2,8 (42,17-18)*.

129 Vgl. auch über den Fluch des Gesetzes *Tr. Ps. 51,9 (103,21-26)*: „Populus itaque, cui ad redemptionem peccatorum uerbum caro factum est et deus homo natus est, ut per fidei iustificationem maledictio legis liber esset...“.

130 Vgl. noch in diesem unmittelbaren Kontext *Tr. Ps. 53,12 (144,10-16)*.

Gehorsam Jesu, aber darauf scheint Hilarius nicht anzuspielen. Mehr noch: Hervorgehoben wird die Darbringung des empfangenen Leibes. Ihr wird anscheinend materieller Wert beigemessen, nicht nur der Form halber als Gehorsamsakt. Im Übrigen wird die Freiwilligkeit des Angebots unterstrichen, was anscheinend ebenfalls den Eindruck erweckt, es sei nicht der Befehl des Vaters, den Hilarius in diesem Augenblick im Sinn hat<sup>131</sup>. Dessen ungeachtet ist klar, dass es diese Opfergabe ist, mit der das ganze Heil des Menschengeschlechts erwirkt wird. Der Tod Christi ist hier für Hilarius eindeutig ein „Opfer“. Auf diese Vorstellung wird im Übrigen bei anderer Gelegenheit hingewiesen<sup>132</sup>. Das Motiv der „Erlösung“, auf das bald eingegangen wird, wird hier nachträglich erläutert, obwohl man es an anderen Stellen weiter entwickelt findet. Außerdem ist in anderen Abschnitten von der Sündenreinigung die Rede. Sie findet durch die Versprengung des Blutes Christi statt (vgl. Hebr 9,13-14), die im Blut der Opfertiere des alten Gesetzes präfiguriert wird<sup>133</sup>. Auch dieses Thema wird nicht weiterentwickelt.

In einigen der soeben zitierten Texte wurde das Erlösungsmotiv erwähnt. Darauf muss man etwas näher eingehen. In diesem Fall kann keine Rede von einer maßgeblichen Bibelstelle sein, auch wenn Hilarius gelegentlich 1 Kor 1,30 zitiert –, dies jedoch ohne besonderen diesbezüglichen Kommentar<sup>134</sup>. Die Stelle, an der das Motiv am weitesten entwickelt wird, ist vielleicht der Kommentar zu Psalm 135,24:

Neque tunc redemit de manu inimicorum (cf. Ps 135,24), cum eos a dominatu Aegyptiorum exemit... sed redemit nos, cum se pro peccatis nostris dedit, redemit nos per sanguinem suum, per passionem suam, per mortem, per mortem suam, per resurrectionem suam<sup>135</sup>. haec magna uitae nostrae pretia sunt. *magno enim*, ait apostolus, *redempti estis* (I Kor 6,20), et redempti ab inimicis, a diabolo, ab angelis eius, a filio perditionis, a principibus aeris, a mundi potentibus, ab inimica morte. et redemit dando escam omni carni: *qui dat escam omni carni* (Ps 135,25). omni carni, id est quae redempta est, dat escam incorruptam, aeternam, panis uiui, panis caelestis. et in his singulis, quod humilitatis nostrae memor est, quod redempti sumus, quod omnis redemptorum caro escam accipit, ea causa est: *quoniam in saecula misericordia eius* (Ps 135,1ff). *Tr. Ps. 135,12 (722,25-723,12)*.

Und er erlöste aus der Hand der Feinde (vgl. Ps 135,24) nicht damals, als er sie von der Herrschaft der Ägypter befreite [...], sondern er erlöste uns, indem er sich für unsere Sünden dahingab; er erlöste uns durch sein Blut, durch sein Leiden, durch seinen Tod und durch seine Auferstehung. Dies sind die großen Lösepreise unseres Lebens. „Denn um einen großen [sc. Lösepreis]“, so sagt der Apostel, „seid ihr losgekauft“ (1 Kor 6,20), und zwar losgekauft von den Feinden, vom Teufel, von seinen Engeln, vom Sohn des Verderbens, von den Fürsten der

131 Vgl. z.B. unter anderen Stellen *Tr. Ps. 68,9 (320,13-16)*, wo sich der Befehl des Vaters auf die Inkarnation und den Gehorsam Jesu während seines sterblichen Lebens bezieht.

132 Neben anderen Texten, auf die in diesem Kontext Bezug genommen wird, beachte man die Bezeichnung *piaculum* für den Tod Christi in *Tr. Ps. 54,16 (159,5-7)*: „Fas enim fuerat ignorantes in homine deum resurgente tamen deum ex mortuis credidisse, patente his etiam post passionis piaculum paenitentia et indulgentia“; bereits in *Trin. III 11,3 (82)*, wo die Bedeutung eher das Sakrilegium ist, an dem die Natur keinen Anteil haben will; vgl. auch *In Mt. 25,3,9 (184)*.

133 *Tr. Ps. 53,3 (136,14-19)*: „Aspersio autem secundum legem emundatio peccatorum erat, per fidem populum sanguinis aspersione purificans, cuius aspersionis hic idem beatus Dauid ita meminit: *asperges me hyssopo, et mundabor* (Ps 50,9), sacramentum futurae ex domini sanguine aspersionis fide interim legis sanguine holocaustorum repensante“.

134 Vgl. *Tr. Ps. 51,10 (104,12-13)*; 68,24 (333,14-16); 129,9 (654,14; 655,4) bezüglich der Sühne und der Versöhnung; auch 118, He 9 (405,15-18), weniger mit Nachdruck auf die „Erlösung“ als auf die „Gerechtigkeit“, die ebenfalls im paulinischen Text aufscheint.

135 *Tr. Ps. 118, Gimel 18 (388,12-14)*: „... cur nihil in sacramento sanguinis sui atque mortis utilitatis esse existimauerint, cum ille nostra causa et natus et passus et mortuus sit“; vgl. *Trin. X 71,25-26 (527)*; interessante Parallele bei ATHANASIUS, *Contra Ar. I 41 (PG 26,96D-97A)*.

Luft, von den Beherrschern der Welt und von dem feindlichen Tod. Und indem er allem Fleisch Speise gab, hat er erlöst, „*der allem Fleisch Speise gibt*“ (Ps 135,25). Allem Fleisch, das heißt [allem Fleisch], das erlöst ist, gibt er die unverderbliche, ewige Speise des lebendigen Brotes, des himmlischen Brotes. Und für jeden einzelnen dieser Aspekte, dass er unserer Niedrigkeit gedenkt, dass wir erlöst worden sind und dass alles Fleisch der Erlösten Speise empfängt, ist dies der Grund: „*Denn ewig währt seine Barmherzigkeit*“ (Ps 135,1ff). *Tr. Ps.* 135,15 (722,25 – 723,12).

Das Blut Jesu ist der Preis unserer Rettung vor den Feinden und der Macht des Bösen. Positiv stellt es die Speise dar, die allem Fleisch gegeben ist. Die Abfolge der Psalmverse lässt eine präzise Deutung dieses Gedankens nicht zu. Die Befreiung von den Mächten, die den Menschen unterdrücken, erinnert an Kol 2,15<sup>136</sup>, worauf übrigens im Zusammenhang mit der Erlösung selbst hingewiesen wird<sup>137</sup>. Bei dem zitierten langen Abschnitt und seinen Parallelstellen ist von der Erlösung durch das Blut, durch Leiden, Sterben und Auferstehung die Rede. Es wird aber weder ein Grund für diese Reihe noch für die Gliederung ihrer Satzelemente angegeben. Die Erlösung durch das Blut scheint bei anderen Gelegenheiten auf<sup>138</sup>. Dasselbe kann man von der bereits bekannten Vorstellung der Opfergabe Jesu an den Vater, die allen Heil schenkt, sagen. Es handelt sich aber wieder eher um einzelne Hinweise als um eine persönliche Ausarbeitung biblischer Motive<sup>139</sup>.

Die Erlösung, die uns durch das Leiden Jesu zuteil wird, dient einem positiven Ziel: unserer Teilhabe an seinem Leben: „*per redemptionem ligni uitae, id est dominica passione, cum ipsi ligno uitae similes erimus*“.  
*Tr. Ps.* 1,18 (32,11-13). Im Kommentar zu Psalm 1 ist Jesus selbst der Baum des Lebens. Willigt der Mensch in seine Herrlichkeit mit ihm ein, bringt er wie ein an Wasserbächen gepflanzter Baum (vgl. Ps 1,3) seine Frucht, die bereits in Jesus hervorgebracht worden ist<sup>140</sup>. Auch wenn Erlösung universal ist, empfangen daher nur die, die ihrer würdig sind, die Herrlichkeit und die Ehre der Auferstehung<sup>141</sup>.

In den Psalmentraktaten werden zur theologischen Erläuterung der Passion einige Texte verwendet, die zuvor bereits bezüglich der Inkarnation benutzt wurden. Einer von ihnen ist 2 Kor 8,9: „*Er wurde arm um euretwillen, damit ihr durch seine Armut reich würdet*“. In Jesus hat Gott uns die Sünden vergeben:

Quia exaudiuit deus pauperem, eum scilicet, qui se paupertavit ut nos ditiesceremus, quem in salutem uultus sui suscepit (cf. Ps 68,30), in quo nobis peccata donauit non spernens uinctos suos (cf. Ps. 68,34). *Tr. Ps.* 68,27 (336,8-11)<sup>142</sup>.

136 Man erinnere sich an *In Mt.* 32,6,9-14 (246): Der Preis und andere Motive fügen sich bei TERTULLIAN, *Fuga*, XII 2-3; 7-8 (CCL 2, 1150; 1152) zusammen. Vgl. für Origenes ALCÁIN, *Cautiverio y redención*, 178ff.

137 *Tr. Ps.* 138,26 (761,26-30): „*Domino itaque passio ista deliciae sunt, dum portas aereas confringit, dum uectes ferreos conterit, dum omnem potestatem despoliat, dum de his in se triumphat, dum eum, quem ad imaginem suam fecerat, redimit, dum deliciis paradisi restituit*“. In den letzten Zeilen steckt ein Hinweis auf die Erlösung von der Sünde Adams: vgl. 138,24 (760,28-761,2), aber ohne zu sagen, wie und warum; 68,14 (325,3): „*principem saeculi iudicando, hominem ex peccati lege redimendo...*“; vgl. ebd. 1-11.

138 *Tr. Ps.* 118, Resch 4 (532,2-3): „*... venumdati enim sub peccato per redemptionem et iustificationem in sanguine domini liberamur*“; 55,7 (166,10-12): „*Pro peccatoribus igitur ad salutem resurrectionis est mortuus, sed sanctificatos in sanguine suo saluabit ab ira* (vgl. Röm 5,8)“.

139 *Tr. Ps.* 118, Pe 1 (506,15-17): „*... cum admiratio magna sit pro peccatis oblata hostia et datum pro redemptione animae munus et agnus in sacramento paschae occisus*“; vgl. 53,13 (145,20-22); über das Paschalamm, vgl. auch 118, Gimel 7 (381,10-21); 118, He 6 (403,18-20). Bereits MCMAHON, *De Christo mediatore*, 55, bemerkt, dass der Text nicht richtig ausgefeilt wurde.

140 Vgl. *Tr. Ps.* 1,15 (30,18-23); 1,17 (32,4). Vgl. R. IACOANGELI, *Il linguaggio soteriologico*, 142-143.

141 Vgl. *Tr. Ps.* 55,7 (165,25-166,3).

142 *Tr. Ps.* 68,25 (334,25-335,9): „*Hunc igitur pauperem in salutem uultus dei, qui forma dei est, suscepit, id est, adsumptum ab se hominem, unigenitus deus, qui imago inuisibilis dei est* (vgl. Kol 1,15), in aeternitatis suae

Denn erhört hat Gott den Armen, denjenigen nämlich, der sich arm gemacht hat, damit wir reich würden, den er in das Heil seines Angesichtes aufgenommen hat (vgl. Ps 68,30), in dem er uns die Sünden vergeben hat, ohne seine Gefesselten zu verachten (vgl. Ps 68,34). *Tr. Ps.* 68,27 (336,8-11).

Dessen ungeachtet ist der Zusammenhang zwischen der freiwillig angenommenen Armut und der Sündenvergebung eher marginal. An anderen Stellen, an denen auf denselben Abschnitt verwiesen wird, überwiegen vielmehr die Gedanken von der Auferstehung und Verherrlichung Jesu.

Ein anderer bekannter paulinischer Text ist 1 Tim 3,16, das Geheimnis des großen Erbarmens, das sich im Fleisch offenbart hat. Hilarius kommentiert Ps 54,13-15, *quoniam si inimicus meus inproperasset mihi, suportassem utique...* und wendet ihn auf Jesu Gefühle angesichts des Verrats durch Judas an.

... (Ps 54,13-15). querella non de passione est, sed de apostolo proditore, nam cum salutem generi humano suscepta crucis morte donaret, non potest uideri sacramentum hoc magnae pietatis arguere. nam utique si inimicus esset, querellae causa non esset, cum id in se consummaretur cum id in se consummaretur, quod ad salutem nostram perpeti ipse uoluisset. *Tr. Ps.* 54,13 (156,10-21).

[...] (Ps 54,13-15). Die Klage bezieht sich nicht auf das Leiden, sondern auf den verräterischen Apostel. Denn da er dem Menschengeschlecht das Heil schenkte, indem er den Kreuzestod auf sich genommen hatte, kann es nicht den Anschein haben, als erhebe er Anklage gegen dieses Geheimnis seiner großen Huld. Denn wäre er ein Feind, so hätte es schlechterdings keinen Grund zur Klage gegeben, als sich an ihm das vollzog, was er zu unserem Heil selbst hatte erdulden wollen. *Tr. Ps.* 54,13 (156,10-21).

Die Kernaussage von Hilarius ist eindeutig: Jesus klagt nicht so sehr über die Passion als solche, die er um der Rettung der Menschen willen angenommen hat, als über den Verrat durch einen Freund. In diesem Kontext wird das Geheimnis des großen Erbarmens erwähnt, das hier das Leiden und Sterben des Herrn ist und nicht bloß seine Inkarnation. Im Tod ist vollendet worden, was im Augenblick der Menschwerdung begonnen hat: Die Offenbarung im Fleisch, das Leben unter uns, das unser Heil ist. Darum hat die neue Bedeutung, die dem Text hier gegeben wird, ihre eigene Logik. Dem ersten Teil des Textes zufolge ist es diese Vollendung am Kreuz, die den Menschen das Heil schenkt, während das Heil am Ende anscheinend die Frucht des ganzen Lebens Jesu ist, das im Tod vollendet wird. Beide Aussagen können ohne große Mühe miteinander vereinbart werden. Es wird jedoch wieder nicht erklärt, warum uns das Heil mit dem Tod am Kreuz geschenkt wird, dem Geheimnis der größten Herablassung der Liebe Gottes zu den Menschen<sup>143</sup>.

In den Psalmentraktaten gibt es erheblich mehr Verweise auf die soteriologische Bedeutung des Todes Christi als in früheren Werken. Im Allgemeinen herrschen außer dem Gottesknechtsthema paulinische Motive vor. Sehr häufig sind sie – wenngleich unsystematisch – miteinander verwoben. Ein Gedanke scheint vor allem im Kommentar zu Psalm 68 aufzutauchen. Das Unrecht, das Satan und mit ihm die Mächte und Gewalten des Bösen mit Jesu Tod begangen haben, bringt es mit sich, dass sie selbst zum Tod verdammt sind. Damit haben sie ihre Macht über die Menschen verloren. Das ist der Eigenwert, der Jesu Tod zugestanden wird – neben dem, der ihm als Weg zur Auferstehung zukommt. Die letztgenannte Perspektive geht in den Psalmentraktaten nicht verloren.

---

uita, quae in deo salus esse intellegitur, collocavit“. Vgl. 68,26 (335,13-15); 69,5 (344,14-15).

143 In *Tr. Ps.* 61,2 (210,17,21) vereinigt sich das Mysterium des großen Erbarmens wieder mit der Sündenvergebung im Tod: „Cum adsumptio atque susceptio terrenae nostrae carnis a deo sub sacramento magnae huius pietatis ostensa sit. cum peccatorum remissio condemnata peccati lege sit praestita cum homini nostro a dextris dei consessus in caelis sit“; vgl. 68,9 (187,14-18).

Nie kommt eine allein auf den Tod fokussierte Heilslehre vor. Im Gegenteil: Das Wesentliche an der hilarianischen Soteriologie ist die Teilhabe am Leben Christi; darin besteht das Ziel der Erlösung. Bei der Auferstehung Christi findet eigentlich der Triumph über die feindlichen Mächte statt, wie Hilarius so häufig im Licht von Kol 2,15 unterstreicht. Wahrscheinlich ist es nach wie vor dieser Text, der Hilarius als unmittelbarste Inspirationsquelle von allen neutestamentlichen Stellen dient. Seit dem Tod und der Auferstehung des Herrn sind die Menschen der Macht der Sünde und des Todes nicht unterworfen, mit der die feindlichen Mächte sie in ihrer Gewalt hatten. Natürlich erschließt sich all das erst seit der Auferstehung Christi, an der teilzuhaben wir berufen sind. Keineswegs geht es dabei um eine Befreiung vom physischen Tod. Andere Hinweise auf neutestamentliche Themen erscheinen neben diesen Grundgedanken nicht näher ausgearbeitet. Der *Tractatus Mysteriorum* bietet im Hinblick auf den Tod keine wesentlichen Neuigkeiten. Mehrmals wird die Präfiguration der Passion im Alten Testament festgestellt<sup>144</sup>. Der Opfergedanke und der Gedanke der Opfergabe an Gott, die man in den Psalmentraktaten fand, wiederholen sich hinsichtlich des Opfers Isaaks, jedoch ohne Erklärung ihrer Bedeutung<sup>145</sup>. Außerdem belegt Kol 2,14 neben anderen paulinischen Texten den Heilswert des Kreuzes, das imstande ist, die Völker zu verwandeln:

Contra uero in ligni sacramento, in quo Dominus pependit, in quo secum omnia, quae humani generis saluti aduersabantur, adfixit (cf. Col 2,14), et iustificatio est, quia iustus ex fide est (cf. Rom 1,17), et iudicia sunt, quia, *qui non credit, iam iudicatus est* (Io 3,18), et temptatio est, quia per scandalum crucis salus est (cf. Gal 5,11); crux autem pereuntibus stultitia, uirtus autem Dei in salutem credentibus (cf. I Cor 1,18). Itaque cum opprobrium crucis temptatio est fidei, cum infidelitas causa iudicii, cum fides iustificationis est merces, merito sacramento ligni aquam ex amaritudine ad dulcedinem transferentis et iustificatio et iudicia et temptatio continentur. *Myst.* I 36 (132-134)<sup>146</sup>.

Im Geheimnis des Holzes, an dem der Herr hing und an das er zusammen mit sich alles anheftete (vgl. Kol 2,14), was dem Heil des Menschengeschlechtes zuwider war, liegen aber demgegenüber sowohl die Rechtfertigung, weil der Gerechte aus dem Glauben existiert (vgl. Röm 1,17), als auch die Gerichte, weil, *wer nicht glaubt, bereits gerichtet ist* (Joh 3,18), sowie die Anfechtung, weil das Heil durch das Ärgernis des Kreuzes statthat (vgl. Gal 5,11); das Kreuz aber ist für diejenigen, die verloren gehen, eine Torheit, Gottes Kraft aber zum Heil für diejenigen, die glauben (vgl. 1 Kor 1,18). Daher sind immer dann, wenn die Schmach des Kreuzes eine Anfechtung des Glaubens darstellt, wenn der Unglaube Grund zum Gericht ist und wenn der Glaube der Lohn der Rechtfertigung ist, mit Fug und Recht im Geheimnis des Holzes, das Wasser von der Bitternis in Süße verwandelt, sowohl Rechtfertigung als auch Gerichte und Anfechtung enthalten. *Myst.* I 36 (132-134).

Den Ausgangspunkt für Hilarius' Überlegungen bildet Exodus 15,23-27, wie *Myst.* I 33-35 (128-132) zu entnehmen ist. Das bittere Wasser, das süß wird, ist das Volk<sup>147</sup>, das durch das

144 Vgl. *Myst.* I 10 (92-94); I 13 (100); außer den Texten, die wir uns eingehender anschauen. Man erinnere sich an das, was in Kap. I gesagt worden ist.

145 *Tr. Myst.* I 17 (106): „Semen autem uocatum in Isaac Christum esse monstrat (vgl. Gal 3,16); in quo etiam praefiguratio passionis est edita, cum a patre ad hostiam uocatur, cum ligna sacrificii suscipit, cum ad consummationem hostiae aries assistit (vgl. Gen 22,6.13)“. Vgl. an derselben Stelle Anmerkungen 2 und 3, ein Verzeichnis von Texten der Tradition über diese Präfiguration. Über den Opfergedanken vgl. auch *Myst.* I 6 (86-88). Vgl. ZANI, *Cristologia*, 514-516.

146 Über das Kreuz als *scandalum* vgl. *In Mt.* 33,5,15 (254); *Trin.* III 25,25 (98), die *stultitia*, *Trin.* III 25,5 (98); *Tr. Ps.* 68,8 (319,17-20).

147 *Myst.* I 34 (128-130): „Lignum ergo et in praesentem aquam operatur et in populis sub aquae nomine nuncupatis sacramento uirtutis suae utile est“; vgl. *Tr. Ps.* 123,5 (544,3-7).

Kreuzesmysterium vom Unglauben zum Glauben kommt. Das Leben der Menschen hängt tatsächlich an diesem Holzbalken<sup>148</sup>. Wie wirkt das Kreuz bei diesem Volk (dem Wasser), um seine Bitterkeit in Süße zu verwandeln? Hilarius erläutert das nicht direkt, aber die Auslegungstradition dieser Exodusstellen sieht darin einen Hinweis auf die Taufe<sup>149</sup>. Dem Wasser kommt in diesem Kontext unzweifelhaft die Bedeutung der Taufe zu<sup>150</sup>. Dessen ungeachtet wird der Übergang von der einen Bedeutung des Wortes „Wasser“ zur anderen nicht verdeutlicht. Eindeutig ist trotz allem die Bedeutung des Kreuzes für die Rettung und Wandlung der Menschen, auch wenn das „Wie“ nicht angegeben wird. Man kann davon ausgehen, dass es Gottes Einwilligung ist, die dem Kreuz die Macht verleiht, ungläubige Völker in gläubige zu verwandeln.<sup>151</sup> Auch die Heilsbedeutung des Blutes wird bezüglich der Rahab-Episode (vgl. Jos 2) hervorgehoben. Sie präfiguriert das Heil in der Kirche:

Ab iisdem etiam signum salutis accepit in coccino (cf. Ios 2,18), colore scilicet pro dignitate regio<sup>152</sup> et pro corporatione sanguineo, cum et tali habitu Dominus indutus est et sanguis fluxit e latere (cf. Io 19,2.34). Hoc coccinum et Manases accepit in signum<sup>153</sup>, hoc sanguine et consignatae in Aegypto domus tutae sunt (cf. Ex 12,7.13) et testamenti liber conspersus est et sanctificatus est populus (cf. Ex 24,8). Quisque autem de familia extra domum repertus esset, sibi reus est constitutus docens eos, qui extra ecclesiam fuissent, causam sibi mortis futuros. *Myst.* II 9 (154)<sup>154</sup>.

Von den nämlichen Leuten erhielt er auch das Heilszeichen in Form einer scharlachroten Schnur (vgl. Jos 2,18), das heißt in einer entsprechend ihrer Würde königlichen und im Verhältnis zur Leibwerdung blutähnlichen Farbe, zumal mit einem solchen Gewand auch der Herr bekleidet wurde und Blut aus dessen Seite floss (vgl. Joh 19,2.34). Diesen Scharlach erhielt auch Manasse zum Zeichen; einerseits wurden mit diesem Blut in Ägypten die Häuser bestrichen, so dass sie dadurch gesichert waren (vgl. Ex 12,7.13), andererseits wurde damit das Bundesbuch besprengt und das Volk geheiligt (vgl. Ex 24,8). Und wer aber wohl abseits seines Familienverbandes außer Hause angetroffen worden war, machte sich selbst zum Schuldigen und war somit eine Lehre dafür, dass diejenigen, die außerhalb der Kirche stehen werden, für ihren Tod selbst die Verantwortung trügen. *Myst.* II 9 (154).

148 *Myst.* I 35 (130-132): „In hoc ligno apud eundem Moysen uita omnium pendet cum dicit: *Videbitis uitam uestram pendentem in conspectu oculorum uestrorum nocte et die...* (Dtn 28,66)“; vgl. auch die Fortsetzung des Textes. Vgl. CHROMATIUS VON AQUILEIA, *Ser.* XVII 1-2 (CCL 9A, 76-77); ORBE, *Teologia*, II 243-245.

149 Vgl. die von BRISSON in Sch 19bis, 130 angeführten Texte; vgl. S. JUSTINUS, *Dial.* 86,6 (Otto II, 314); GREGORIUS VON ELVIRA, *Trac. Orig.* XV 9 (CCL 69,114): „Lignum etenim illud dominicae passionis mysterium perspicue demonstrabat, qua indulcitas baptismatis aquas possint sitientes salubriter bibere“.

150 *Myst.* I 31 (126): „... siquidem qui per aquam abluti in cognitionem sint sanguinis transituri“; I 28 (122): „... in eundem nobis hominem quem adsumpsit per sacramentum ligni atque aquae ipse ac sibi ad caelestem gloriam deputato...“; vgl. I 37 (134); über den letztgenannten Text, *El Espíritu Santo*, 174.

151 *Myst.* I 33 (128): „Et quia in eo, quod ad praesens gerebatur, efficientia est uirtutis Dei in aliud naturam ex altero transferentis, tamen non eguisse ligni officio existimandus est, ut demutationem aquis non nisi eius intercessione praestaret“. Vgl. auch die vorstehenden Ausführungen und Brissons Anmerkung zu diesem Punkt (ebd. 128-129).

152 Hilarius hat bereits von der Königswürde Jesu bei seiner Geburt gesprochen, vgl. *In Mt.* 1,5,6.9 (98); der Purpurmantel ist die Auszeichnung der Propheten und Patriarchen in *In Mt.* 33,3,7 (250) – (nur indirekt wird die Königswürde in Anspielung auf das Himmelreich/die Herrschaft der Märtyrer mit ihm erwähnt).

153 BRISSON, Sch 19bis, 156, Anm. 3, geht davon aus, dass hier eine Verwechslung mit Juda vorliegt, vgl. Gen 49,11.

154 Vgl. Anmerkung 131 von Kap. 1. Außerdem IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 20,12 (Sch 100,674); GREGORIUS VON ELVIRA, *Trac. Orig.* XII 9.25.36 (CCL 69,92.96.98).

Wie das Blut des Lammes die Häuser der Israeliten schützte, ist die Kirche durch das im scharlachroten Seil Rahabs präfigurierte Blut Christi gerettet worden<sup>155</sup>. Hier scheint sich die Heilsbedeutung des Blutes auf die zu beschränken, die in der Kirche sind. Wir haben aber häufig festgestellt, dass die objektive universelle Bedeutung der Erlösung Christi für Hilarius die persönliche Entscheidung jedes Einzelnen nicht aufhebt. Es besteht kein Widerspruch zwischen beiden Gesichtspunkten. Kreuz und Blut haben demnach zweifellos Bedeutung für das Heil der Menschen<sup>156</sup>. Es wird aber nicht präzisiert, was die Gestalten des Alten Testaments für uns genau bedeuten. Man findet hier keine Erläuterungen, die ergänzen oder bestätigen, was in früheren Werken zu finden ist.

### 3. Die Höllenfahrt Jesu

Ehe wir uns mit diesem Thema näher beschäftigen, müssen wir uns einem Problem zuwenden, das am Ende des X. Buchs von *de Trinitate* auftaucht: der Einheit Christi hinsichtlich seines Todes, die Trennung von Leib und Seele etc., weil beide Fragen eng miteinander verknüpft sind.

Den Ausgangspunkt bildet die Einheit Christi in der Unterschiedlichkeit seiner zwei Naturen. Auf diesen bereits bekannten Punkt braucht man nicht weiter einzugehen<sup>157</sup>. Die Erkenntnis dieser Wahrheit beantwortet aber nicht alle Fragen, sondern macht sie uns vielmehr bewusst. Zur Einstimmung auf das Thema des Todes Jesu, dem er mehr Aufmerksamkeit widmet, befasst sich Hilarius mit dem im Evangelium erwähnten Weinen Christi über Jerusalem (vgl. Mt 23,37; Lk 19,41) oder um Lazarus (vgl. Joh 11,35). Woher kommt die Traurigkeit, die Jesus zum Weinen bringt? Sie kann nicht von seiner Gottheit kommen, in der kein Raum ist für Traurigkeit und die außerdem bei der Auferstehung des Lazarus verherrlicht wird. Sie kann nicht aus der Seele kommen, weil es die Seele ist, die Propheten ausgesandt hat und Lazarus aus dem Grab herausrief; auch nicht aus dem Leib, der von sich aus nicht ohne die Traurigkeit der Seele weint<sup>158</sup>. Dessen ungeachtet bezeugt das Evangelium das nicht zu leugnende Ereignis, das jedoch keiner der „Komponenten“ des gottmenschlichen Wesens Jesu zuzuordnen ist. All das zeigt seine Wesenseinheit, ohne dass man sie sich genau erklären kann.

Betrachtet man den Tod Jesu, stößt man auf ein ähnliches Problem. Er haucht seine „Seele“ aus freien Stücken aus (vgl. Joh 10,17-18) Wer ist derjenige, der seine Seele aushaucht? Es kann nicht das Wort Gottes sein, weil es ohne Seele tot wäre. Es ist undenkbar, dass es, ähnlich wie der Leib, wieder lebendig wird, nachdem es sein Leben verloren hat. Trotzdem ist es Jesus selbst, der von

---

155 *Myst.* I 3 (78-80): „... et ecclesia membrum est Christi, quae ex latere eius nata et uiuificata per sanguinem sit (vgl. Joh 19,34) rursum caro, in qua Verbum ante saecula manens, quod est Filius Dei, natum sit, per sacramentum maneat in nobis...“.

156 Vgl. *Myst.* I 10 (94), der Straferlass wegen der Passion des Herrn für die, die glauben, weil in Jesus die Vergebung wächst; vgl. *In Mt.* 18,10,10-19 (84-86).

157 *Trin.* X 52,11-14 (506): „Totum ei Deus uerbum est, totum ei homo Christus est: retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum aliud credere quam Iesum nec Iesum aliud praedicare quam Christum“. Inkarnation ist aber ein Geheimnis, das unsere Auffassungsgabe übersteigt; *Trin.* X 54,25-27 (510): „Rationem cernimus, et causas non intellegimus. Sed Christum Iesum et ita intellegentes, sciemus; et magis putantes nos intellegere, nescimus“.

158 Vgl. *Trin.* X 55,6-21 (510-511): „Quid sit deinde, quod in fleuerit? Deusne uerbum an corporis sui anima? Nam quamuis lacrimarum officium in corpore sit, anima tamen eas in ministerio corporis quasi quidam maeror exsudat... Non cadit autem in uerbum Deum maeror, neque in Spiritum lacrimae. Sed neque in animam conuenit, aliquid ante corpus egisse. Et tamen uere Iesum Christum flesse non dubium est“; 56,14-23 (511-512): „Et tamen quaero, cui inputabitur fletus ille, Deo an animae an corpori? Sed corpus per se tantum non habet lacrimas, quas ad dolorem animae maerentis profundit. Longe autem minus est, ut Deus fleuerit, qui glorificandus in Lazaro est. Non conuenit autem, ut anima de sepulchro Lazarum uocet, et ad animae innexae corpori praeceptum adque uirtutem in mortuum suum anima iam ex eo dissoluta reuocetur. Dolet, qui glorificandus est? Flet, qui uiuificaturus est? Non est uiuificaturi flere nec glorificandi dolere; et tamen uiuificat qui et fleuit et doluit“.

seinem Begräbnis spricht, aber er und sein Leib sind nicht dasselbe<sup>159</sup>. Wir sind wieder in eine Sackgasse geraten, die uns keinen anderen Ausweg lässt als gleichzeitig die Gottheit und Menschheit Jesu, seinen Tod, seine Grablegung und seine Auferstehung zu bekennen. Gerade sie verweisen auf seine beiden Naturen. Vor ein ähnliches Problem stellt uns das Jesuswort: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Lk 23,46). Die Lösung kann weder darin bestehen, Christus dreizuteilen in Wort, Seele und Leib noch darin, das Wort Gottes auf die gewöhnliche menschliche Natur zu verkürzen. Der Gedanke, dass Gott dem Vater die Seele befohlen habe (für Hilarius entspräche sie hier dem Geist) oder dass der Leib die Seele anbefiehlt, führt nicht weiter<sup>160</sup>. Schwierigkeiten, die die menschliche Vernunft nicht bewältigen kann, können dem Bekenntnis der Einheit Jesu gleichwohl nichts anhaben.

Unus enim adque idem est Dominus Iesus Christus, *uerbum caro factum* (Io 1,14), seipsum per haec uniuersa significans. Qui dum ad mortem derelinqui se significat (cf. Mt 27,46), homo est; dum uero homo est, in paradiso Deus regnet (cf. Lc 23,43); regnans porro in paradiso, Patri commendat Spiritum Dei Filius (cf. Lc 23,46); commendatum uero Patri Spiritum hominis filius tradat ad mortem. *Trin. X 62,1-6 (516)*<sup>161</sup>.

Einer und derselbe nämlich ist der Herr Jesus Christus, *das fleischgewordene Wort* (Joh 1,14), er, der durch all dies sich selbst bezeichnet. Dieser ist Mensch, insofern er darauf hinweist, dass er sich dem Tod überlässt (vgl. Mt 27,46); während er aber Mensch ist, herrscht er wohl im Paradies als Gott (vgl. Lk 23,43); ferner überantwortet er wohl, während er im Paradies herrscht, als Sohn Gottes dem Vater seinen Geist (vgl. Lk 23,46); seinen Geist aber, den er dem Vater anbefohlen hatte, übergibt er wohl als Menschensohn dem Tod. *Trin. X. 62,1-6 (516)*.

Hilarius kommt bei der spekulativen Lösung dieses Problems nicht weiter. Der Tod Jesu und die Trennung von Seele und Leib werfen die Frage nach der Einheit seines gottmenschlichen Wesens und der nicht dreiteilbaren Identität Christi auf. Sie bleibt Gott und Mensch im Tod, wie bei der Auferstehung offenbar wird. Er selbst ist es, der stirbt und aufersteht, der in die Hölle hinabfährt und aus ihr aufsteigt. Ungeachtet der gerade aufgrund des Todes Jesu bestehenden Schwierigkeit, das Mysterium zu erklären, sprechen beide Naturen, die göttliche und die menschliche und zugleich die Existenz des Leibes und der Seele Jesu nicht gegen seine Personseinheit. Trotz allen Zauderns wird die Seele zu diesem Zeitpunkt bereits eindeutig festgestellt. Wie es scheint, bleiben der Leib und die Seele Jesu im Tod vereint, und es existiert ein einziges Subjekt weiter<sup>162</sup>. Dies vorangestellt,

---

159 Vgl. *Trin. X 57,6-11.16-24 (512.513)*: „Cuius ergo haec anima est, requiro, corporisne an Dei? Si corporis, quid habet corpus potestatis, quod per animae motum animatur in uitam? ... Si uero quisquam putauit animam suam ad uiuendum, qua rursum uiuificaretur, adsumpserit!“ Vgl. auch *X 59,3-17 (513-514)*: „... Quod in corpus suum missum est, ad sepeliendum eum factum est (vgl. Mt 26,12): et non idem est se esse suumque esse, et non unum est ad sepeliendum se fieri et ungeri suum corpus, neque conuenit corpus suum esse seque sepeleri“.

160 *Trin. X 61,1-3.11-18 (515-516)*: „Vos nunc uel tripertientes Christum in uerbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum uerbum in solum communis generis hominem contrahentes... Quaero itaque, quis moritur? Nempe qui tradidit Spiritum. Deinde quis tradidit Spiritum? Utique qui Patri commendauit Spiritum suum. Et se idem qui commendauit, idem tradens Spiritum mortuus est, interrogo utrum corpus animam commendat, an Deus corporis animam. Nam spiritum frequenter significari animam, non ambiguum est; et uel ex hoc ipso, quod Iesus moriturus tradidit Spiritum“.

161 Ähnliche Formulierungen im gesamten Kontext; vgl. z.B. *Trin. X 62,7-19 (516-517)*; *19-22 (517)*; *63,9-12 (517)*; *64,18-22 (518)*; *65,2-40 (519-520)*; *68,1-5 (523)*.

162 *Trin. IX 11,10-15 (382)*: „Si enim non idem est Christus mortuus qui est caro spoliata, carnis spoliatae nomen ostende, et rursum naturam eius, qui se carne spoliauit, expone. Eundem enim esse inuenio Deum Christum a mortuis excitatum, qui se carne spoliauit. Et rursum spoliatam carnem Christum esse a mortuis excitatum...“; vgl. auch ebd. *17-28 (382-383)*. J. LEBON, *Une ancienne opinion*, 211-235, behauptet, Hilarius habe auch in

lässt sich die Höllenfahrt Jesu kurz erörtern. Uns interessiert vor allem die Behandlung des Themas aus soteriologischer Sicht, da die Heilsbedeutung des Todes Christi nicht in all ihren Dimensionen erwogen wird, wenn man diesen Punkt nicht kurz analysiert. Man findet an keiner Stelle eine systematische Darlegung darüber, aber im Gesamtwerk des Hilarius gibt es durchaus häufige Hinweise<sup>163</sup> darauf. Schon im Matthäuskommentar scheint diese Frage im Zusammenhang mit dem Tod und Grab Jesu auf. Die Erde kann den Gottessohn nicht zurückhalten. Als der Herr mit seiner göttlichen Macht in die Unterwelt eintritt, erleuchtet er die Todesfinsternis und erweckt Tote zum Leben. Die Höllenfahrt Jesu wird daher als sogar physischer Einbruch der Macht der Gottheit Christi in die Totenwelt gesehen. All das liegt auf der Linie der christologischen Schemata, die mehrfach im Matthäuskommentar aufgewiesen worden sind<sup>164</sup>. Die anthropologische Frage nach dem Zustand Jesu im Tod wird hier nicht direkt aufgeworfen. Selbst mit einer weniger physizistischen und weniger auf die Auferstehung der Heiligen zur Todesstunde Jesu beschränkten Erklärung, bleibt eine enge Verbindung bestehen zwischen dem Unvermögen von Erde und Hölle, Jesus aufzuhalten und der Rettung der Menschen. Jesus ist aufgrund seiner göttlichen Natur im Paradies, auch wenn er in die Unterwelt herabsteigt<sup>165</sup> – und genau deshalb nimmt er uns mit zu sich<sup>166</sup>.

---

späteren Werken die im Matthäuskommentar 33,6,4-8 (254) zu findende Auffassung von der Trennung des Wortes und des Leibes vertreten. Auch wenn das Gegenteil in späteren Werken nicht deutlich zum Ausdruck gebracht wird, denke ich, dass die Bedeutung, die der Seele Christi in *Trin.* beigemessen wird, zu größerer Behutsamkeit verpflichtet. Vgl. DURST, *Eschatologie*, 177-189, der hingegen dazu neigt, *In Mt.* im Licht späterer Texte zu interpretieren. Ich denke, es ist das Vernünftigste, Hilarius zuzubilligen, dass er diesen Punkt weiterentwickelt hat im Hinblick auf eine explizite Darstellung der Rolle der Seele Christi. Wenn der Logos nicht die Funktion der Seele erfüllt, braucht man den Tod nicht als Trennung von göttlicher Natur und Leib zu verstehen.

- 163 Für weitere Informationen kann man die in Anmerkung 162 zitierten Werke ansehen; auch GIAMBERARDINI, *De incarnatione*, 19-21. Vgl. in dem Zusammenhang auch ORBE, *Teologia de san Ireneo*, III, 306-326; *El „Descensus ad inferos“ y san Ireneo*: Gr 68 (1987) 485-522; GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*; FAVRE, *Credo in Filium Dei mortuum et sepultum*; H. CROUZEL, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*.
- 164 *In Mt.* 33,7,4-11 (256): „*Petrae scissae sunt* (Mt 27,51): omnia enim tum ualida et fortia penetrans Dei Verbum et potestas aeternae uirtutis irruerat. *Et monumenta aperta sunt* (Mt 27,51): erant enim mortis claustra reserata. *Et multa corpora sanctorum dormientium surrexerunt* (Mt 27,52): illuminans enim mortis tenebras et infernorum obscura collustrans in sanctorum ad praesens conspicatorum resurrectione mortis ipsius spolia detrahebat (vgl. Kol 2,14)“. Man beachte diesen letzten Hinweis auf den Text, der nachher im Spätwerk so wichtig wird. Seine Interpretation weist hier bereits auf die Auferstehung hin. Vgl. auch *Trin.* III 11,1-3 (82), die Erde spaltet sich ab vom Verbrechen des Todes Jesu. Wie das Motiv des Höllenabstiegs gesehen wird, wird nicht explizit dargestellt. Es ist aber interessant, festzustellen, dass es das Wort mit seiner göttlichen Kraft ist, das mit dem Grab in die Erde eindringt. Das zeigt, dass Hilarius seine Vorstellung von einer Trennung von Sohn und Leib im Tod nicht ganz und gar konsequent zu Ende denkt. In Anmerkung 162 ist auf sie hingewiesen worden.
- 165 *Trin.* X 34,16-17 (487): „... penetrantem quidem inferos, sed ubique naturae suae uirtute distentum“; III 15,10-11 (86): „Dei Filius inferis est, sed homo refertur ad coelum“ (man beachte die paradoxe Formulierung, die Hilarius so gefällt; *Tr. Ps.* 141,5 (802,28-803,3): „... cum latroni die eadem incolatum paradisi promittit, id est sortem et regnum hereditatis suae, ut, licet inferos adiret, tamen per spiritalem potestatem doceret se a paradiso non abesse“; vgl. 68,15 (326,11). Bei diesen Stellen herrscht eine eher christologische als soteriologische Linie vor. Die geistige Natur des Sohnes bewirkt, dass er trotz der Höllenfahrt überall ist. Es gibt wieder keine direkten Hinweise auf die Anthropologie. Vgl. ZANI, *Cristologia*, 622.
- 166 *Tr. Ps.* 149,2 (867,5-6): „cum adsumens ex inferno animam suam nos secum adsumpsit in reges“; hier findet man eine der wenigen anthropologischen Angaben in diesem Kontext: Es sieht so aus, als sei er ohne Fleisch in die Hölle hinabgestiegen (vgl. Anm. 169); 58,10 (188,4-6): „... cum moriente eo, obscurato sole, lux deperit, cum pendente eo in cruce tremit terra, cum descendente eo ad inferos sanctos eius inferi non tenent (vgl. Mt 27,45.50-52)“; hier setzt sich vielmehr die Linie von *In Mt.* fort; *Trin.* IV 42,32 (148): „... mortem in inferno perimens“; vgl. auch *Tr. Ps.* 63,12 (233,10-12).

Neben diesen wesentlichen Gründen, die zum Kern der Christologie und Soteriologie von Hilarius gehören, gibt es weitere, eher marginale Gründe, auch wenn die soteriologische Bedeutung des Geschehens gegenwärtig bleibt. Kaum hat Jesus den gefangengehaltenen Geistern die Auferstehung gepredigt (vgl. 1 Petr 3,19-21)<sup>167</sup>, sprengt er die Tore des Hades, erleuchtet das Paradies und gibt es den Toten, den Gefangenen des Satans<sup>168</sup>, zurück. Das Thema Höllenfahrt wird bei anderen Gelegenheiten hauptsächlich benutzt, um christologische Wahrheiten zu unterstreichen. Der soteriologische Aspekt, der gewiss der Darlegung zugrundeliegt, wird nicht hervorgehoben. Jesus hat Anteil an unserer menschlichen Natur<sup>169</sup>: Es geht darum, die Wirklichkeit seines Todes zu akzentuieren oder die radikale Sinnhaftigkeit des „Herabsteigens“ Christi bei der Menschwerdung (vgl. Eph 4,8-10) zu betonen. Letzteres hilft wiederum, die Bedeutung der Verherrlichung bei der Auferstehung hervorzuheben<sup>170</sup>. Die Höllenfahrt ist im Endeffekt die letzte Konsequenz der Menschwerdung, die Annahme der *humilitas* bis zur letzten Konsequenz. Man muss sich darüber im Klaren sein, dass diese Solidarität mit uns vom soteriologischen Gesichtspunkt aus von entscheidender Bedeutung ist, auch wenn sie nicht direkt hervorgehoben wird. Dasselbe wird man auch im Zusammenhang mit der Auferstehung Christi sehen. Sie erschließt uns den endgültigen Sinn von allem, was in diesem Kapitel untersucht worden ist.

---

167 *Tr. Ps.* 141,7 (803,20-23): „Si in carcere positus etiam ante Noe tempora resurrectionem secundum beatum Petrum dominus praedicavit...“, er hat daher die Auferstehung verkündet, dagegen wird der Sinn der Kurzpredigt 118, Kaf 3 (452,4-8) zufolge „exhortationem praedicatum fuisse“ nicht deutlich. Es kann ein Aufruf zur Buße sein; vgl. *In Mt.* 32,5,17-19 (244); vgl. DURST, *Eschatologie*, 185-186; ZANI, *Cristologia*, 644.

168 Vgl. *Tr. Ps.* 138,26 (761,25-30): „Domino itaque passio ista deliciae sunt, dum portas aereas confringit, dum uectes ferreos conterit, dum omnem potestatem despoliat (vgl. Kol 2,14)...“; 67,19 (294,8-9). Vgl. GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Or.* XIV 11 (CCL 69,108).

169 *Tr. Ps.* 68,4 (316,8-9): „per occasum mortis in inferna descendens“, und allgemeiner, 53,14 (146,11-14): „Ad explendam quidem hominis naturam etiam morti se, id est discessioni se tamquam animae corporisque subiecit et ad infernas sedes, id quod homini debitum uidetur esse, penetrauit“; 138,22 (759,21-24): „Humanae ista lex necessitatis est, ut consepultis corporibus ad inferos animae descendant. quam descensionem dominus ad consummationem ueri hominis non recusauit“. Hier ist es anscheinend die Seele (im Fall von Christus ist sie mit der Gottheit vereint), die in die Hölle herabsteigt (vgl. Anm. 166), aber dem Ereignis wird keine soteriologische Bedeutung beigemessen. Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 31,2; vgl. ORBE, *Teología* III 320-322; *El „Descensus“*, 511-518.

170 *Tr. Ps.* 56,6 (172,6-16): „Quod autem super caelos exaltandum est, necesse est ut prius descenderit ad inferiora de caelis, per quod rursum exaltandum sit super caelos... (Eph 4,8-10). hinc exaltandi super caelos causam significans extitisse, quod descendendi usque in inferiora terrae humilitas esset adsumpta.“

## Kapitel VII

### Die Auferstehung des Herrn

Auf dieses Thema wurde im Zusammenhang mit der Annahme des ganzen Fleisches und der theologischen Bedeutung der Passion wiederholt angespielt. Die Auferstehungstheologie bei Hilarius ist schon unter mancherlei Gesichtspunkten behandelt worden<sup>1</sup>. Ich möchte sie nun im Ganzen betrachten, ohne die bereits untersuchten Aspekte allzusehr hervorzuheben. Da manche von zentraler Bedeutung sind, lassen sich Wiederholungen trotzdem nicht vermeiden. Von Interesse ist vor allem das Ereignis der Auferstehung und dessen soteriologische Bedeutung im Blick auf Jesus selbst. Die Untersuchung bleibt soweit wie möglich auf die Folgen der Auferstehung Jesu für den Menschen beschränkt, das heißt, auf jene Bereiche, die eigentlich zum Bereich der Anthropologie gehören<sup>2</sup>. Wie in den vorhergehenden Kapiteln wird dabei im Großen und Ganzen die chronologische Reihenfolge eingehalten.

#### 1. Der Kommentar zum Matthäusevangelium

Im ersten Werk des Hilarius gibt es nur wenige Anspielungen auf das Geheimnis der Auferstehung. Dabei fällt der äußerst knapp bemessene Raum für den Kommentar des Evangeliumsberichts auf. Er erschöpft sich in wenigen Zeilen<sup>3</sup> und ist kürzer als das untersuchte Kapitel 28 des Matthäusevangeliums. Auffallend ist auch, dass mit keiner Silbe auf das Erscheinen der Jünger in Galiläa in Mt 28,16-20 eingegangen wird. Die Kraft der Auferstehung des Herrn, den die Erde (wie bereits bekannt) nicht zurückhalten kann, offenbart sich im morgendlichen Erdbeben (vgl. Mt 28,2). Sie bedeutet den Sieg über den Stachel des Todes (vgl. 1 Kor 15,55) und die Erleuchtung der Finsternis<sup>4</sup>. Die hilarianische Soteriologie weist schon von diesem ersten Werk an auf die Stunde der Auferstehung hin. Jesus ist Herr der Himmelskräfte, die ihm von dieser Stunde an dienen<sup>5</sup>. Besondere Bedeutung misst Hilarius der ersten Erscheinung des Auferstandenen bei: Jesus begegnet den Frauen (vgl. Mt 28,9-10). Für Hilarius ist sie ein Zeichen des „ordo in contrarium“, der in Christus fortgesetzt werden muss, um nach Adams Irrwegen von neuem zu beginnen. So wie der Tod durch die Frau seinen Anfang nahm, muss auch durch sie die gute Nachricht von der Auferstehung in die Welt kommen<sup>6</sup>. Hilarius greift die in der Tradition so ergiebige Parallele Eva-Maria nicht auf und ersetzt sie durch eine andere: von Eva als Todesprinzip zu den Frauen, die das neue Leben des Herrn verkünden. Das mit Geld erkaufte Schweigen der Wächter bedeutet, dass die

1 Vgl. vor allem FIERRO, *Sobre la gloria*, besonders 121-180; McHugh, *Exaltation*; auch *El Espíritu Santo*; 125-140.

2 Von FIERRO bezüglich der eschatologischen Tragweite weitgehend untersucht: *Sobre la gloria*, 181-327; ebenso WILD *Divinization*.

3 Vgl. *In Mt.* 33,9,1-22 (258-260).

4 *In Mt.* 33,9,1-4 (258): „Motus uero terrae tempore matutino diei dominici resurrectionis est uirtus, cum contuso mortis aculeo (1 Kor 15,55) et illuminatis illius tenebris, resurgente uirtutum caelestium Domino, infernorum trepidatio commouetur“.

5 Vgl. Anmerkung 4: „resurgente uirtutum caelestium Domino...“. Ferner *In Mt.* 33,9,4-8 (258-260): „Angelus autem Domini de caelo descendens et lapidem reuoluens et sepulchro adsidens (vgl. Mt 28,2) misericordiae Dei patris insigne est resurgenti filio ab inferis uirtutum caelestium ministeria mittentis“. Die Initiative des Vaters zeigt sich lediglich in der Aussendung des Engels. Im Zusammenhang mit der Auferstehung ist von ihr keine Rede. Auferstehung ist „ab inferis“; vgl. 33,7,9-11 (256).

6 *In Mt.* 33,9,14-19 (260): „Quod uero primum mulierculae Dominum uident, salutantur, genibus aduoluntur, nuntiare apostolis iubentur (vgl. Mt 28,10), ordo in contrarium causae principalis est redditus, ut, gloria et uisus et fructus et nuntius redderetur“. Vgl. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers*, 414, über den Einfluss Tertullians an dieser Stelle des Hilarius, *De carne Chr.*, XVII 5-6 (CCL 2,905), auch ZANI, *Cristologia*, 453.

Großen der Welt die Herrlichkeit der Auferstehung leugnen<sup>7</sup>. Andere, an verschiedenen Stellen des Werks verteilte Motive vervollständigen das Bild des Hilarius. Während die Auferstehung vorrangig die Gottheit Jesu offenbart, so offenbart sein Sterben seine Menschheit<sup>8</sup>. Gemeinsam mit Inkarnation und Tod ist die Auferstehung der dritte Schwerpunkt der Heilsökonomie, die sich in Jesus erfüllt hat. Denn der angenommene Leib wird in den Himmel erhoben, nachdem er sich der *conditio humana* des Sterbens unterworfen hat:

... post triduum in uitam a morte redeuntem consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati materiem ad caelum adsumpti corporis retulisse. *In Mt.* 4,14,21-24 (132)<sup>9</sup>.

[...] nach einer Spanne von drei Tagen habe er die aus dem Tod in das Leben zurückkehrende und mit seinem ewigen Geist und Wesen [d.h. mit der Person des Logos und seiner göttlichen Natur] verbundene Materie des angenommenen Leibes in den Himmel zurückgetragen. *In Mt.* 4,14,21-24 (132).

Der Hinweis auf die Stunde der Auferstehung nach dem „Triduum“ ist eindeutig. Allerdings besteht Auferstehung nicht einfach darin, ins Leben zurückzukehren. Es geht um die innigste Vereinigung des angenommenen Leibes in seiner Körperlichkeit mit der (ewigen) göttlichen Substanz und dem Geist. Sowohl die Ewigkeit als auch der Geist weisen hier eindeutig auf die göttliche Natur hin. Dieser Stelle zufolge ist die menschliche Natur Jesu vom ersten Augenblick der Auferstehung an in den Himmel gekommen. Kurz vorher steht ein Hinweis auf die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt<sup>10</sup>. Aber mit der „Chronologie“ der Verherrlichung des Herrn beschäftigt sich der Bischof von Poitiers nicht allzu sehr. Wichtiger ist der Gegenstand dieser Verherrlichung: Die Menschheit Jesu ist „vergöttlicht“, aber noch immer wirkliche menschliche Natur. Für Hilarius ist das der springende Punkt. So wie Gott zum Mensch gekommen ist, so wird der Mensch vergöttlicht<sup>11</sup>. Mit der Auferstehung erlangt der heilige Tausch, der mit der Inkarnation einsetzte, seine Erfüllung. Die vollkommene Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit bei der Auferstehung ist für Hilarius im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (vgl. Mt 25,1-13) veranschaulicht:

Sponsus atque sponsa Dominus noster est in corpore Deus. Nam ut Spiritus carni, ita Spiritui caro sponsa est. Denique tuba excitante, sponso tantum obuiam proditur; erant enim iam ambo unum, quia in gloriam spiritalem humilitas carnis excesserat. *In Mt.* 27,4,1-5 (204)<sup>12</sup>.

7 Vgl. *In Mt.* 33,9,19-22 (260). Der Inhalt des Begriffs *gloria* wird nicht explizit erläutert.

8 *In Mt.* 1,5,9 (98): „in homine (cognitio) mortis, in Deo resurrectionis“.

9 Vgl. *In Mt.* 4,14,9-10.17-21 (132); 6,1,10-11 (170).

10 *In Mt.* 3,2,13-17 (114): „Qua rerum ratione indicat post quadraginta dierum conuersationem, quibus post passionem in saeculo erat commoraturus, esuritionem se humanae salutis habiturum. Quo in tempore expectatum Deo patri munus hominem quem adsumpserat reportauit.“ Vgl. das Kapitel über die Versuchung Christi. Wichtig ist hier die an anderen Stellen fehlende Erwähnung des Vaters, dem der Sohn die Menschheit bringt. Über die Menschheit als Gabe an den Vater bei der Himmelfahrt vgl. ORBE, *Introducción*, 896; 913-918; ZANI, *Cristologia*, 674-675; PHOEBADIUS, *De fide ort.* VIII (PL 20,48D): „Ascendit in caelos, obtulit Patri suo hominem illum gratissimum munus“.

11 *In Mt.* 5,15,6-8 (169): „... quia in hominem Deus uenit homo rursus fiet in Deum“; vgl. 16,5,3-5 (52). Unsere Auferstehung knüpft an die Auferstehung Jesu an. Vgl. auch über die Kraft der Auferstehung 7,8,9 (200); 17,9,4 (70); 5,10,7-8 (124); 4,3,5-6 (124).

12 Vgl. TERTULLIAN, *De res. mort.* LXIII 1 (CCL 2,1011,3-6); NOVATIAN, *Trin.* XIII 5 (CCL 4,33); vgl. LADARIA, *El Espíritu Santo*, 126f, 234f. Vgl. auch ORIGENES, *Com. Mt.* XVII 33 (Orig. Werke 10,692); der hl. AUGUSTINUS, *In Joh.* VIII 4 (CCL 36,83-84) spricht von der Hochzeit (zu Kana) als Zeichen der Inkarnation, vgl. GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Orig.* XVII 27 (CCL 69,128), ebenfalls ohne Bezug auf dieses Gleichnis.

Als Gott im Leib ist unser Herr Bräutigam und Braut. Denn wie der Geist für das Fleisch [der Bräutigam] ist, so ist das Fleisch für den Geist die Braut. Wenn schließlich die Posaune ihren Weckruf erschallen lässt (vgl. 1 Thess 4,16), geht man voran und dabei nur dem Bräutigam entgegen; beide waren nämlich bereits eins, weil sich das niedrige Fleisch zur Herrlichkeit des Geistes aufgeschwungen hatte. *In Mt.* 27, 4,1-5 (204).

Für die Auferstehung des Menschen, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist – *In Mt.* 27,4-5 (204-208) – ist die Auferstehung Jesu nicht nur das Vorbild, sondern auch der Urgrund. Das armselige Fleisch Jesu hat sich in verklärte Herrlichkeit verwandelt. Die Inkarnation ist in der Einheit von Geist und Fleisch, Gottheit und Menschheit zu ihrer Fülle gelangt. In eben dieser Einheit besteht die „Hochzeit“<sup>13</sup>. Fleisch und Geist (Gottheit) sind in Jesus vollkommen eins, und der Mensch soll auf seine Weise an dieser Gemeinschaft mit Gott teilhaben. Tatsächlich wiederholt sich das Motiv aus einem anderen Blickwinkel und in einem anderen Zusammenhang im Kommentar zum Gleichnis von der Hochzeit des Königssohns (vgl. Mt 22,2-3): Die Hochzeit ist das Geheimnis des Lebens im Himmel und der ewigen Herrlichkeit, die man bei der Auferstehung empfangen soll. Die Einladung geht vom Vater aus, weil in Christus die „Verbindung“ des neuen Leibs und der Ewigkeit bereits stattgefunden hat:

Verum hic nuptiae uitae caelestis et in resurrectione suscipiendae aeternae gloriae sacramentum est. Merito igitur a Patre sunt factae, quia aeternitatis huius societas et noui corporis desponsata coniunctio iam perfecta habebatur in Christo. *In Mt.* 22,3,8-12 (144)<sup>14</sup>.

Doch hier stellt sich das Geheimnis des himmlischen Lebens und der ewigen Herrlichkeit, die wir bei der Auferstehung in Empfang nehmen sollen, als Hochzeit dar. Zu Recht ist sie demnach vom Vater ausgerichtet worden, weil man die Teilhabe an diesem ewigen Leben und die versprochene Verbindung mit dem neuen Leib in Christus bereits vollkommen hatte. *In Mt.* 22,3,8-12 (144).

Die trinitarische Dimension der Auferstehung klingt kaum an. Die Initiative des Vaters wird hervorgehoben, weil der kommentierte Text keine andere Wahl zulässt. Darüber hinaus wird der Gedanken aber nicht weiter entfaltet. Entscheidend ist, dass in Christus die Vereinigung von Gottheit und Menschheit, zu der der Vater alle einlädt, bereits verwirklicht ist. Abermals ist der Gedanke der Solidarität Christi mit der ganzen Menschheit auch bezüglich der Auferstehung ausschlaggebend, um die Soteriologie des Matthäuskommentars zu verstehen.

Hier erscheinen bereits die Themen des Philipperbriefs 2,9-11, die im Spätwerk des Hilarius so bedeutsam für die Erläuterung der Auferstehung werden. Insbesondere wird die Inthronisierung Jesu in die volle göttliche Macht hervorgehoben<sup>15</sup>. Wahrscheinlich ist es diese Herrschaft des auferstandenen Herrn, die in ungeteilter Wesensgemeinschaft mit dem Vater an anderen Stellen berücksichtigt wird<sup>16</sup>. Die Auferstehung überstrahlt das gesamte Leben Christi, insbesondere das Geheimnis des Kreuzes<sup>17</sup>.

---

13 *In Mt.* 27,4,17-18 (206): „Nuptiae immortalitatis adsumptio est et inter corruptionem atque incorruptionem ex noua societate conuinctio“; IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 9,4 (ORBE, *Teologia* I, 466-68): „...assumi autem a sponso potest, cum uenerit“.

14 Vgl. die Fortsetzung des Kommentars zum Gleichnis, *In Mt.* 22,4-7 (146-150).

15 *In Mt.* 16,11,5-7 (58); „principatum potestatis totius quae in Deo est accepit“.

16 *In Mt.* 23,8,8-17 (162): „... significabat et de consortio nominis substantiae unitatem et de adsidendi inuitatione iudicium (vgl. Mt 22,42; Ps 109,1), ut meminisset in eo qui ex Dauid oriebatur aeternae uirtutes et potestatis et originis substantiam contineri et Deum in homine mansurum“.

17 Vgl. *In Mt.* 17,9,4-5 (70); 33,4,10-11 (252).

## 2. Das Buch de Trinitate

Zunächst ist das „aktive Subjekt“ der Auferstehung zu berücksichtigen, um die theologische Bedeutung dieses Ereignisses präziser zu beschreiben. Im Allgemeinen folgt Hilarius den Aussagen der meisten Bibeltexte, deren explizite einschlägige Hinweise dem Vater die Auferstehung des Sohnes zuschreiben. Das gilt beispielsweise für die Gedanken zu Röm 8,11 über die Einheit von Vater und Sohn. Sie beruht darauf, dass derselbe Geist in beiden ist<sup>18</sup>. Dasselbe wird in den für das hilarianische Werk so wichtigen Kommentaren zu Joh 17,5 vorausgesetzt, auf die später noch einzugehen ist<sup>19</sup> sowie in weiteren damit zusammenhängenden Texten. Genau deswegen fällt aber noch stärker auf, dass an anderen Stellen betont wird, Jesus bewirke aus eigener Macht seine Auferstehung:

Videsne ita Deum et hominem praedicari, ut mors homini, Deo uero carnis excitatio deputetur, non tamen ut alius sit qui mortuus est, et alius per quem mortuus resurgit? Spoliata enim caro Christus est mortuus, et rursum Christum a mortuis excitans idem Christus est carne se spolians. Naturam Dei in uirtute resurrectionis intellege, dispensationem hominis in morte cognosce. *Trin.* IX 11,20-26 (382-383)<sup>20</sup>.

Siehst du, dass Gottsein und Menschsein [in Christus] in der Weise verkündet werden, dass der Tod dem Menschen, Gott hingegen die Auferweckung des Fleisches zugeschrieben werden soll, nicht jedoch so, als ob es einer sei, der gestorben ist, und ein anderer, durch den der Gestorbene aufersteht? Denn das [sc. der Seele] beraubte Fleisch ist der gestorbene Christus, und andererseits ist derjenige, der Christus von den Toten erweckt, derselbe Christus, der sich des Fleisches beraubt. In der Kraft der Auferstehung begreife die Natur Gottes, und die Bestimmung als Mensch erkenne in seinem Tod! *Trin.* IX 11,20-26 (382-383).

Hilarius selbst ist sich der Schwierigkeit bewusst, in die seine Argumentation ihn bringt. Paulus weist öfters darauf hin, dass es der Vater gewesen ist, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Es gibt aber auch das Herrenwort aus dem Johannesevangelium: „Ich habe Macht, mein Leben zu lassen und habe Macht, es wieder zu nehmen“ (Joh 10,17-18) und „reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten“ (Joh 2,19)<sup>21</sup>. Es fällt jedenfalls nicht schwer, die auf den ersten Blick entgegengesetzten Aussagen miteinander in Einklang zu bringen. Sogar im Johannesevangelium bezieht Jesus alles auf den Vater und dessen Weisung, da der Vater Prinzip und Ursprung von allem ist, was er – Jesus – ist. Alles, was Jesus aufgrund seiner Gottheit bewirkt, vollbringt er durch die Natur, die er mit dem Vater gemeinsam hat:

Cum enim et per accipiendae animae potestatem et per suscitandi templi uirtutem ipsum se sibi resurrectionis suae Deum doceat, – totum hoc tamen ad mandati paterni referens auctoritatem, – non contrarie intellegitur apostolus Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam praedicans (cf. 1 Cor 1,24), omnem operis sui magnificentiam per id ad Patris gloriam rettulisse, quia quidquid Christus gerit, uirtus Dei et sapientia gerit, et quidquid Dei uirtus et sapientia gerit, Deus sine dubio gerit, cuius et sapientia est Christus et uirtus. Denique nunc

18 *Trin.* VIII 21,13-17 (334): „Et cum Christi Spiritus in nobis sit, eius tamen Spiritus in nobis est, qui Christum suscitauit a mortuis, et qui suscitauit Christum a mortuis, corpora quoque nostra mortalia. uiuificabit propter habitantem Spiritum eius in nobis“. Man beachte, dass Hilarius darauf bedacht ist, dem Geist keine Mitwirkung bei der Auferstehung Jesu zuzuschreiben, wohl aber bei unserer. Der Kontext, in dem hervorgehoben wird, dass der Heilige Geist der Geist des Sohnes ist (um dessen Gottheit zu beweisen) fördert diese Vorstellung nicht; vgl. auch über die Mitwirkung des Vaters ebd. 21,19-20.24-25 (334); 26,19 (338); 27,8 (338).

19 *Trin.* III 16 (87-88); IX 39 (412-414); IX 56 (435-436).

20 Vgl. auch *Trin.* IX 10,23-34 (381-382); 11,1-6 (382).

21 Vgl. *Trin.* X 12,5-14 (468); auch X 57,7-10 (512); 59,5-7 (514); 69,21-22 (525).

per operationem Dei excitatus Christus a mortuis est, quia opera Dei Patris ipse natura a Deo non differenti operatus est. *Trin.* IX 12,11-22 (383-384).

Wenn er nämlich sowohl durch seine Gewalt, seine Seele [wieder] anzunehmen, als auch durch seine Kraft, den Tempel aufzurichten, sich selbst als den Gott seiner Auferstehung lehrt, wobei er dies zur Gänze jedoch auf die mit dem väterlichen Auftrag verbundene Vollmacht bezieht, so versteht man, dass der Apostel, indem er Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit verkündet (vgl. 1 Kor 1,24), in nicht gegenteiliger Weise alle Erhabenheit seines Werkes darum auf die Herrlichkeit des Vaters bezogen hat, weil alles, was Christus vollbringt, Gottes Kraft und Weisheit vollbringt und alles, was Gottes Kraft und Weisheit vollbringt, zweifellos Gott vollbringt, dessen Weisheit und Kraft Christus ist. Schließlich ist Christus jetzt durch das Wirken Gottes von den Toten erweckt worden, da er selbst die Werke Gottes des Vaters in einer von Gott nicht verschiedenen Natur gewirkt hat. *Trin.* IX 12,11-22 (383-384).

Die Aussage, Jesus habe seine eigene Auferstehung bewirkt, schmälert deswegen keineswegs die Tat des Vaters. Das Werk des einen ist aufgrund des Einsseins der Natur das Werk des anderen. Darüber hinaus ist Jesus nicht von ungefähr, wie Paulus sagt, die Kraft und Weisheit Gottes. Hilarius befasst sich mehr mit der Unterscheidung der Naturen bei Christus als mit der Unterscheidung der göttlichen Personen. Tod und Auferstehung sind, wie man schon oft gesehen hat, jeweils Ausdruck der Menschheit und Gottheit. So erklärt sich die Betonung der Macht Jesu in seinem Triumph über den Tod<sup>22</sup>. Das bedeutet keineswegs, dass die Beziehung zum Vater und der Gehorsam ihm gegenüber in Vergessenheit geraten<sup>23</sup>.

Interessanter als die Frage der Mitwirkung des Vaters und von Jesus selbst bei der Auferstehung ist aber der theologische Gehalt der Auferstehung. Die Frage der Identität des irdischen Leibes mit dem Leib des auferstandenen Herrn ist nicht das Wichtigste. In der Tat beharrt Hilarius nicht weiter auf diesem Aspekt. Die Identität des irdischen Leibes mit dem des auferstandenen Herrn wird eindeutig vorausgesetzt. Es findet keine Schöpfung „ex nihilo“ statt, sondern der Leib, den Jesus hatte<sup>24</sup> – derselbe Leib, in dem er die Passion durchlitten hat<sup>25</sup> – wird erneut angenommen. In demselben Fleisch wird der Herr am Tag des Gerichts erscheinen und von allen Menschen geschaut werden<sup>26</sup>.

Die Verherrlichung stellt den Mittelpunkt der Auferstehungstheologie dar. Eine umfassende Untersuchung dieser Frage ist nicht notwendig<sup>27</sup>. Joh 17,1-5 ist der erste wichtige Text, den man dazu findet. Der Abschnitt beinhaltet nach Auffassung von Hilarius eine Zusammenfassung des Geheimnisses des von Jesus erfüllten Heilsplans<sup>28</sup>. Die Verherrlichung beginnt bereits mit den Ereignissen, die den Tod Jesu begleiten und nach ihm geschehen. Sie verändern gewissermaßen das

---

22 Vgl. *Trin.* IX 13,1-6 (384).

23 Andere Stellen, an denen die Macht Jesu hervorgehoben wird, *Trin.* XI 43,7-11 (571), Jesus muss sich selbst geben können, was er uns geben soll; XI 15,10-15 (543): „Et haec uermis (vgl. Ps 21,23) uel non ex conceptu communium originum uiuens uel e profundis terrae uiuus emergens, ad significationem adsumptae et uiuificatae per se etiam ex inferno carnis professus est“. Die Wurmmetapher, die im Psalm die Verlassenheit aufzeigt, dient hier dazu, Inkarnation und Auferstehung des Herrn ins Verhältnis zueinander zu setzen. Die selbe Relation, wenngleich auf der Grundlage eines anderen Bibeltextes – Ps 84,12: „Veritas de terra orta est“ bei IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 5,1 (Sch 211,54).

24 *Trin.* III 20,33-34 (92): „Corpus Domini a sese non deficit, ut sese resumat ex nihilo“; vgl. ebd. 14-42 (91-92).

25 *Trin.* III 20,18-20 (91): „Et utique qui conpunctos recognoscendus sit (vgl. Joh 20,25), necesse est corpus in quo est conpunctos adtulerit“; vgl. Anm. 26.

26 *Trin.* III 16,33-37 (88): „... in qua (carne) eum iudicio die conpunctum de cruce recognitum uniuersi uidebunt, in qua praefiguratus in monte est, in qua eleuatus ad caelos est, in qua Deo adsedit a dextris, in qua uisus a Paulo est (vgl. Apg 9,3-5), in qua honorificatus a Stefano est (vgl. Apg 7,55)“; vgl. *Tr. Ps.* 138,27 (763,19-30).

27 Für diese Frage ist das mehrfach zitierte Werk von FIERRO, *Sobre la gloria*, von grundlegender Bedeutung.

28 *Trin.* III 9,10-19 (80): „... (Joh 17,1-6). Verbis breuibus et paucis omne opus officii sui et dispensationis exposuit“.

Zeichen der Passion, die er gerade durchlitten hat<sup>29</sup>. Trotzdem kann diese Tatsache der Verherrlichung Missverständnisse hervorrufen, weil sie zu bestätigen scheint, dass der Vater größer ist als der Sohn. Dann wäre Letzterer nicht Gott. Dessen ungeachtet beseitigt die gegenseitige Verherrlichung, von der in Joh 17,1 die Rede ist, jeden Irrtum. Das bedeutet: Beide besitzen dieselbe göttliche Natur und dieselbe Macht<sup>30</sup>. Damit sind die wichtigsten Fragen aber noch nicht geklärt. Worin kann die gegenseitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes bestehen, wenn Gott unveränderbar ist und trotzdem der bleibt, der er ist<sup>31</sup>? Zunächst besteht die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn in der Offenbarung, das heißt: in der Erkenntnis des Vaters, zu der man durch die Mittlerschaft des Sohnes kommt. Und diese Erkenntnis gewinnt man durch die Macht, die Jesus über alle hat, um ihnen das ewige Leben zu schenken. Denn ewiges Leben bedeutet dem Evangelium zufolge die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes, und dieses Leben erlangt man aufgrund der Macht, die Jesus über alles Fleisch gegeben worden ist (vgl. Joh 17,2-3)<sup>32</sup>.

Die Verherrlichung des Vaters besteht somit darin, dass der Sohn den Vater kundtut und so das ihm aufgetragene Werk vollbringt (vgl. Joh 17,4). Doch genau darin besteht für Hilarius die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater<sup>33</sup>. Die gegenseitige Verherrlichung beschränkt sich letzten Endes darauf, dass der Sohn das Werk vollendet, das der Vater ihm aufgetragen hat. Damit verherrlicht ihn der Vater, weil aller Lobpreis, den der Sohn für sein Tun erhält, vom Vater kommt. Der Vater ist es, der ihm das Werk aufgetragen hat. Zugleich strahlt alles, was Jesus vollbringt, auf die Herrlichkeit des Vaters ab. Diese Verherrlichung bedeutet weder für den Vater noch für den Sohn eine Steigerung (*profectus*) der Gottheit, sondern dient der Erkenntnis der bis dahin Unwissenden<sup>34</sup>. Damit ist aber das Kernproblem nicht gelöst. Denn die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ist in jenem Augenblick etwas bereits Vollendetes<sup>35</sup>. Hingegen kann die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden, da Jesus in Joh 17,5 um seine Verherrlichung bittet. Bis zu dieser Stelle war auch von der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater wie von einem bereits eintretenden Ereignis die Rede gewesen<sup>36</sup>. Dagegen versetzt die inständige Bitte Jesu den Leser perspektivisch in die Zukunft; insbesondere in die Auferstehungsperspektive, von der bisher noch keine Rede war. Die Verherrlichung, um die Jesus bittet, ist kein allgemeiner Begriff wie in Joh 17,1, sondern inhaltlich genau gefasst: *Et nunc clarifica me tu, Pater, apud te ipsum ea claritate quam habui priusquam mundus esset apud te* (Joh 17,5)<sup>37</sup>. Es handelt sich um die Herrlichkeit, die Jesus beim Vater hatte,

29 Vgl. *Trin.* III 10,25-35 (82); 11,1-13 (82-83).

30 Vgl. *Trin.* III 12,1-24 (83-84); vgl. in Kap. V die Untersuchung der Auslegung von Joh 14,28.

31 *Trin.* III 13,4-7 (84): „Sed quod est, semper est... Quomodo ergo clarificabitur quod suo non eget neque a se deficit; neque quicquam sit quod in sese recipiat, neque amiseret ut resumatur?“

32 Vgl. *Trin.* III 13,11-20.25-28 (84-85). Der folgende Einschub 28-30 ist etwas schwierig: „Itaque cum omnia Filius accepit, clarificatus a Patre est. Et contra clarificatur Pater, cum fiunt uniuersa per Filium“. Das heißt: weil der Sohn alle Macht vom Vater empfangen hat, strahlt alles, was er vollbringt, auf die Herrlichkeit dessen ab, der ihn gezeugt und auf die Welt gesandt hat. Vgl. 30-33; auch 15,13-15 (86).

33 *Trin.* III 15,2-15 (86): „*Ego te clarificaui super terram, opere consummato quod dedisti mihi ut faciam* (Joh 17,4). Laus Patris omnis a Filio est, quia in quibus laudabitur Filius, laus erit Patris. Consummat enim omnia quae Pater uoluit. Dei Filius homo nascitur, sed Dei in partu uirginis uirtus est. Dei Filius crucifigitur, sed in cruce hominis mortem Deus uincit. Christus Dei Filius moritur, sed omnis caro uiuificatur in Christo... In quantum haec laudabuntur in Christo, tanto plus laudis a quo clarificat super terram, rursumque Filius ignorationi gentium et stultitiae saeculi per uirtutum suarum opera eum ex quo est ipse clarificat“.

34 Vgl. *Trin.* III 15,16-20 (86).

35 *Trin.* III 16,7-11 (87): „Operibus ergo Fili clarificatus est Pater, dum Deus esse intellegitur, dum Dei unigeniti Pater manifestatur, dum ad salutem nostram Filium suum etiam ex uirgine natum esse hominem uoluit, in quo explentur ea omnia in passione quae de partu uirginis coepta sunt“.

36 *Trin.* III 15,13 (86): „His igitur modis Pater Filium clarificat super terram...“ Es wird der Ausdruck von Joh 17,4 verwendet, aber anstatt von der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn zu sprechen, werden die Rollen getauscht.

37 So zitiert in *Trin.* III 16,4-5 (87). Vgl. die Abweichungen in den Zitaten und Kommentaren bei FIERRO, *Sobre la gloria*, 79-80. Vgl. im Zusammenhang mit den folgenden Ausführungen den Unterschied im Ansatz

ehe die Welt war. Er, der vollkommene Sohn Gottes, bittet darum, dass sie ihm abermals in der Stunde gewährt wird, in der sich sein menschliches Leben im Tod vollendet:

Itaque quia Dei Filius ex omni qua est parte perfectus, et ante omne tempus in diuinitatis plenitudine natus, nunc a carnis suae origine homo consummabatur ad mortem<sup>38</sup>, clarificari se apud Deum postulat, sicut Patrem ipse clarificabat in terris, quia tum Dei uirtutes ignorante saeculo clarificabantur in carne. Nunc autem quid est quod apud Patrem clarificationis expectet? Nempe hoc quod habuit apud eum priusquam mundus esset. Habuit plenitudinem diuinitatis adque habet namque Dei Filius. Sed qui erat Dei Filius et hominis coeperat esse filius: erat enim *uerbum caro factum* (Io 1,14). Non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat. Non de suo destiterat, sed quod nostrum est acciperat. Profectum ei quod accepit eius claritatis expostulat unde non destitit<sup>39</sup>.

...Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod uerbum; ut id quod de tempore erat gloriam eius quae sine tempore est claritatis acciperet; ut in Dei uirtutem et Spiritus incorruptione transformata carnis corruptio absorberetur<sup>40</sup>. *Trin.* III 16,11-31 (87-88).

Darum, weil Gottes Sohn in jeder Hinsicht, in der er existiert, vollkommen ist und vor aller Zeit in der Fülle der Gottheit geboren [das heißt gezeugt] worden war, jetzt aber als Mensch, der er vom Ursprung seines Fleisches an ist, zum Tod vollendet wurde, erflehte er, bei Gott verherrlicht zu werden, so wie er selbst den Vater auf Erden verherrlichte; denn damals wurden Gottes Machttaten im Fleisch verherrlicht, ohne dass die Welt es wusste. Was ist es nun aber, was er an Verherrlichung beim Vater zu erwarten hat? Dies freilich [ist es], was er bei ihm hatte, bevor die Welt war. Er hatte die Fülle der Gottheit (vgl. Kol 2,9), und er hat sie noch; denn er ist Gottes Sohn. Doch er, der Gottes Sohn war, hatte begonnen, auch Sohn eines Menschen zu sein; *denn das Wort war Fleisch geworden* (Joh 1,14). Es hatte nichts von dem verloren, was es war, sondern begonnen, das zu sein, was es nicht war. Von dem Seinigen war es nicht abgerückt, sondern hatte dasjenige angenommen, was das Unsrige ist. Für dasjenige, was es angenommen hat, erfleht es einen Zuwachs an derjenigen Herrlichkeit, von der es nicht abgerückt ist.

[...] so betete der Sohn, der jetzt Fleisch geworden ist, dass das Fleisch beginnen möge, für den Vater das zu sein, was das Wort [immer schon war], damit das, was der Zeit entstammte, die Herrlichkeit desjenigen Glanzes annähme, der zeitlos ist, auf dass die Verweslichkeit des Fleisches verschlungen werde, wenn sie denn einmal in Gottes Kraft und die Unverweslichkeit des Geistes umgestaltet worden ist. *Trin.* III 16, 11-31 (87-88).

So wie die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn für den Vater keinerlei Wachstum oder Steigerung bedeutete, kann man dasselbe von der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater sagen. Der Sohn Gottes hat seine göttliche Natur bei der Inkarnation bekanntlich nicht verloren. Er hat die Herrlichkeit nicht abgelegt („eius claritatis... unde non destitit“)<sup>41</sup>. Jesus erbittet nun die Herrlichkeit, die er nicht verloren hat, für das, was er annahm: die menschliche Natur. Deswegen ist die inständige Bitte von Joh 17,5 im Unterschied zu den vorhergehenden Versen die „carnis deprecatio“ ebd. 30 (88): die Bitte des Fleisches. Abermals steht die Körperlichkeit im Vordergrund, wenn sich Hilarius mit der Menschheit Christi befasst. Der *profectus*, um den Jesus hier bittet,

---

von NOVATIAN, *Trin.* XVI 6, (CCL 4,41).

38 Vgl. kurz zuvor *Trin.* III 16,10-11 (87).

39 *Trin.* I 11,18-19 (11): „uerbum Deus caro factum est, ut per Deum uerbum caro factum caro proficeret in Deum uerbum“.

40 Vgl. *Tr. Ps.* 138,19 (758,5-6); 139,11 (784,14-16). *Trin.* XI 49,14-15 (577): „Subiectio enim illa corporis, per quam quod carnale ei est in naturam Spiritus deuoratur“.

41 Die Herrlichkeit ist gleichzusetzen mit der Gottheit, die der Sohn nicht aufgegeben hat. Vgl. Kap. II 2.

betrifft in erster Linie die eigene angenommene Menschheit. Die Menschen, zu deren Segen die Inkarnation stattgefunden hat, werden nicht unmittelbar berücksichtigt. Die Kernaussage bezieht sich auf den Inhalt der Verherrlichung. Es handelt sich um die Herrlichkeit (oder *claritas*; es besteht kein Unterschied zwischen beiden Substantiven)<sup>42</sup>, die Jesus beim Vater hatte, ehe die Welt war. Die Verherrlichung betrifft bekanntlich nur die Menschheit Jesu, nicht seine göttliche Person. Sie bedeutet die vollständige Teilhabe der Menschheit am göttlichen Leben beim Vater. Daher kommt die Bitte, dass das Fleisch für den Vater (*Patri*) werde, was das Wort von Ewigkeit her ist<sup>43</sup>, dass also der Vater es als Fleisch seines Sohnes anerkenne. Das Sein Jesu definiert sich auch im Stadium der Verherrlichung durch seine Beziehung zum Vater. Der Dativ *Patri* ist anscheinend der hilarianische Kommentar zum „apud temetipsum“ des Textes im Johannesevangelium. Das Fleisch wird für den Vater, was das Wort von Ewigkeit her war und immer gewesen ist. Es geht in das innertrinitarische Leben ein und empfängt die Herrlichkeit, die Jesus von Ewigkeit her beim Vater gehabt hat. Die Verweslichkeit vergeht, aber nicht das Fleisch selbst. Wie man später sieht, vergeht die „forma serui“, aber nicht die menschliche Natur als solche. In der Unversehrtheit des Geistes und der Teilhabe an der Ewigkeit (am göttlichen Leben) besteht die menschliche Natur des Herrn (und unsere) weiter<sup>44</sup>.

Das ist nicht der einzige Kommentar zu Joh 17,1-5, den man in *Trin.* findet. Im Mittelpunkt von Buch IX 28-42 steht der Kommentar zu Joh 17,3. Es ist einer der Texte, den die Arianer benutzen, um die Gottheit des Wortes zu leugnen, da sich Jesus darin auf den Vater als den „einzig wahren Gott“ bezieht. Hilarius' Antwort fußt auf der weiteren Rede Jesu „und den du gesandt hast, Jesus Christus“. Aus ihr schließt er die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater innerhalb der Einheit und Einzigkeit Gottes. Im Gehorsam gegen den Heilsplan hat Jesus den Vater verherrlicht, indem er das Werk vollendete, das der Vater ihm gegeben hat, damit er es tue (Joh 17,4). Jesus fügt Vers 5 hinzu<sup>45</sup>, um den Inhalt der gesamten *dispensatio* zum Ausdruck zu bringen. Hilarius beschränkt sich in diesem Zusammenhang nicht darauf, die Verherrlichung hervorzuheben, sondern stellt die Verherrlichung „beim Vater“ in den Mittelpunkt, oder, wie man gleich sehen wird, „im“ Vater. Man versteht die Theologie der Herrlichkeit nicht, wenn man diesen Aspekt weglässt. Während die Präexistenz beim Vater darauf hinweist, dass das Personsein Jesu nicht mit der Inkarnation beginnt, erschließt seine Verherrlichung das Geheimnis der Wesenseinheit von Vater und Sohn. Herrlichkeit ist nichts anderes als der Ausdruck für diese Wesenseinheit:

Non enim seipsum glorificari tantum ita, ut sibi aliquid sit proprium gloriae, rogat, sed apud semetipsum Patrem glorificari se ab eo praecatur. Ut enim in unitate sua maneret ut manserat, glorificaturus eum apud se Pater erat, quia gloriae suae unitas per oboedientiam dispensationis excesserat; scilicet ut in ea natura<sup>46</sup> per glorificationem rursus esset, in qua sacramento erat

42 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, die in Anmerkung 37 zitierte Stelle.

43 Interessant ist die Feststellung, wie die Tragweite dieses *Patri* von der Kritik nicht berücksichtigt worden ist. Die Kritik hat sich im Allgemeinen mit dem Satz begnügt, dass das Fleisch wird, was das Wort war; vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 127, MEIJERING, *Hilary of Poitiers*, 159; GALTIER, *Saint Hilaire*, 143, erwähnt es ganz beiläufig, hebt aber vor allem hervor, dass die menschliche Natur die Ebene der göttlichen Natur erreicht. Besser dagegen McHUGH, *Exaltation*, 17; GRILLMEIER; *Jesus der Christus*, 586, zitiert nicht diese, sondern die sehr ähnliche Stelle von *Syn.* 48 und wendet sie auf die Erhöhung Christi (vgl. Anmerkung 99 von Kapitel II und den Text, auf den sie sich bezieht) an. Zumindest geht nicht allen Texten des Hilarius die „trinitarische Dimension“ ab, die H.U. VON BALTHASAR bei einigen vermisst; *Mysterium Paschale in Mysterium Salutis* III 2, Madrid 1971, 156.

44 Vgl. *Trin.* III 16,33-37 (88), soeben zitiert in Anmerkung 26; 20,18-20 (91); vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 127; 202-204; 208-215; 270-296.

45 Vgl. *Trin.* IX 39,1-9 (412-413).

46 Der Gebrauch des Wortes *natura* ist etwas unpräzise. Weder ist die göttliche Natur bei der Inkarnation verloren gegangen noch ist die Menschheit verschwunden, um sich schlicht in Gott zu verwandeln. Klarer heißt es in *Trin.* X 7,14-17 (464): „Vel cum glorificari se rogat, non utique natura Dei sed adsumptioni humilitatis hoc proficit ...nam hanc gloriam postulat, quam ante constitutionem mundi apud Deum habuit“.

diuiniae natiuitatis unius, essetque Patri apud semetipsum glorificatus; ut quod apud eum ante habebat, maneret, neque alienaret ab eo formae Dei naturam formae seruilis adsumptio (cf. Phil 2,6-7); sed apud semetipsum glorificaret formam serui, ut maneret esse Dei forma: quia qui in Dei forma manserat, idem erat in serui forma. Et cum serui forma glorificanda esset in Dei formam, apud eum ipsum glorificanda erat, in cuius formam formae seruilis erat habitus<sup>47</sup> honorandus. *Trin.* IX 39,24-38 (413-414).

Er bittet nämlich nicht nur darum, er selbst möge so verherrlicht werden, dass ihm eine gewisse Herrlichkeit zu eigen sei, sondern er fleht auch darum, dass er selbst beim Vater und von ihm verherrlicht werde. Damit er nämlich in seiner Einheit [mit ihm] bliebe, wie er es immer geblieben war, sollte der Vater ihn bei sich verherrlichen, weil die Einheit seiner Herrlichkeit durch den Gehorsam gegenüber dem Heilsratschluss [über sich] hinausgegangen war, so dass er nämlich durch die Verherrlichung wiederum in derjenigen Natur war, in der er durch das Geheimnis der göttlichen Geburt [das heißt Zeugung] [mit dem Vater] geeint war, und so dass er für den Vater bei ihm selbst verherrlicht war, damit dasjenige bliebe, was er zuvor bei ihm hatte, und die Annahme der Knechtsgestalt (vgl. Phil 2,6-7) ihm die Natur der Gottesgestalt nicht entfremde, sondern er [sc. der Vater] [vielmehr] bei sich selbst die Knechtsgestalt verherrliche, damit das Sein [des Sohnes] Gottesgestalt bliebe; denn derjenige, der in der Gestalt Gottes geblieben war, war derselbe in der Gestalt des Knechtes. Und da die Knechtsgestalt zur Gottesgestalt hin verherrlicht werden sollte, so musste sie bei eben demjenigen verherrlicht werden, mit dessen Gestalt das Äußere der Knechtsgestalt beehrt werden sollte. *Trin.* IX 39, 24-38 (413-414).

Die letzten beiden Zeilen sind eine Anspielung auf den Philipperhymnus (Phil 2,6-11), der bereits im Rahmen der Inkarnation erwähnt worden ist. Auf ihn muss man hernach bezüglich der Verherrlichung zurückkommen. Vor dem zitierten Text wird darauf verwiesen, dass sich der Vater nie seiner verherrlichten Gestalt entäußert hat<sup>48</sup>. Dieses Detail ist wichtig, weil nie direkt von der „forma gloriae“ des Sohnes die Rede ist. Wendet man den Ausdruck aber auf den Vater an, kann man ihn auch auf den Sohn anwenden, sobald seine Menschheit wieder jene Herrlichkeit erlangt, die sie von jeher („in forma Dei“) beim Vater gehabt hat<sup>49</sup>. Es besteht eine grundlegende Übereinstimmung zwischen Beginn und Ende der Heilsökonomie, aber zugleich ein grundlegender Unterschied, der auf der Eingestaltung der Menschheit ins göttliche Leben beruht. Daher wird die Verherrlichung „apud Patrem“ hervorgehoben. Jesus erbittet keine eigene oder exklusive Herrlichkeit, sondern die Verherrlichung beim Vater, da die Frage nach seiner Gottheit die nach seiner Einheit mit dem Vater ist. Nur die Verherrlichung „apud Patrem“ kann die Einwände der Arianer erschöpfend beantworten. Die inständige Bitte Jesu ist hier nicht mehr wie in Kapitel III,16 lediglich die Bitte des Fleisches. Nun ist es die Person des Wortes selbst, die unzweifelhaft in ihrer Menschheit verherrlicht werden soll. Letztere muss wieder jene *unitas* mit dem Vater erhalten, die der Heilsplan gewissermaßen – Hilarius erläutert nicht wie – um den rechten Platz gebracht hat.<sup>50</sup> Folglich bedarf es der Verherrlichung der Menschheit Jesu, damit er zur vollen Einheit mit dem Vater in jener Natur zurückkehrt, in der er aufgrund des Geheimnisses seiner (ewigen) Geburt eins mit ihm ist. Die Menschheit ist somit vollständig in der Gottheit, in der mit dem Vater vereinten Herrlichkeit, angenommen.

Der Hinweis auf Phil 2,6-11 in den letzten Textzeilen wurde bereits erwähnt. Eigenartig ist der Begriff „Natur der Gottesgestalt“, der auf die Gleichsetzung beider Begriffe hindeuten scheint. Die göttliche Natur muss bei der Annahme der Knechtsgestalt verbleiben. Andererseits ist die

47 Vgl. für den Begriff *habitus* die Anmerkungen 42 und 62 von Kapitel II.

48 *Trin.* IX 39,15-16 (413): „Pater namque non eget gloria, nec se exinanierat de forma gloriae suae“.

49 Vgl. J. McMAHON, *De Christo mediatore*, 41; FIERRO, *Sobre la gloria*, 179.

50 Vgl. *Trin.* IX 38,22-26 (412); diese Frage wurde bereits in Kap. II 2 erwähnt.

Annahme der menschlichen Natur (die hier mit der Knechtsgestalt gleichgesetzt wird) für den Sohn Gottes aber eine unumkehrbare Tatsache. Sie betrifft ihn wirklich. Deshalb ist es die Knechts-„Gestalt“ (menschliche Natur), die beim Vater verherrlicht werden soll, damit sie auch „in der Gottesgestalt“ existiert, das heißt: in der vollen Einheit mit dem Vater in Herrlichkeit. Auf diese Weise schließt sich der Kreis der *dispensatio*: Der Sohn kehrt von der Gottesgestalt, in der er existierte, zur Gottesgestalt zurück, allerdings mit der radikalen Neuheit, dass es die Knechtsgestalt (menschliche Natur) ist, die sich nun in der Gestalt befindet, in der zuvor der präexistente Sohn war<sup>51</sup>.

Ein weiterer grundlegender Bibeltext für die Erforschung der Herrlichkeit und Verherrlichung Christi ist Hilarius zufolge Joh 13,31-32: *Nunc honorificatus est filius hominis, et Deus honorificatus est in eo, et Deus honorificavit eum in se, et Deus protinus honorificavit eum*<sup>52</sup>. Der Kommentar zu diesen Versen findet sich in *Trin.* IX 40-42 in unmittelbarer Fortsetzung des soeben zitierten und untersuchten Textes.

Auch hier wird wie an den vorhergehenden Stellen verdeutlicht, dass die Verherrlichung die Menschheit und nicht die Gottheit Jesu betrifft<sup>53</sup>. Im Mittelpunkt soll die Verherrlichung des Sohnes im Vater stehen – „in se“ – wie der Vater seinerseits im Sohn verherrlicht worden ist. Verherrlichung bedeutet nicht, dass der Verherrlichte nicht Gott ist, weil sie einzig und allein die angenommene menschliche Natur betrifft. Aber damit ist nicht gesagt, dass Verherrlichung etwas Äußerliches oder Irrelevantes für Gott ist, der verherrlicht. Die menschliche Natur ist in die Herrlichkeit der Natur Gottes, der verherrlicht, aufgenommen. Es gibt eine Parallele zwischen Inkarnation und Verherrlichung. Letztere ist die Vervollkommnung und Vollendung der Ersteren.

Quod autem glorificet in sese, licet non se glorificet, tamen in naturae suae gloriam naturam glorificans adsumit. *Trin.* IX 41,13-15 (416)<sup>54</sup>.

Wenn er aber in sich verherrlicht, mag er auch nicht sich verherrlichen, so nimmt er, indem er verherrlicht, gleichwohl die Natur [eines anderen] in die Herrlichkeit seiner eigenen Natur auf. *Trin.* IX 41,13-15 (416).

Dennoch ist der Gebrauch des Verbs *adsumo* als Bezeichnung für die Verherrlichung der Menschheit interessant. *Adsumo* bezeichnete die Vereinigung der menschlichen Natur mit der Person des Wortes bei der Inkarnation. Indem der Vater die bei der Inkarnation durch das Wort angenommene Menschheit verherrlicht, vereint er sie mit sich in demselben Maß, in dem er seit jeher mit dem Sohn vereint gewesen ist. Somit ist der Sohn nach der Inkarnation wieder ganz und gar eins mit dem Vater. Indem sich die angenommene Menschheit auf diese Weise vollkommen in das Leben des Vaters einfügt (der Sohn ist *in* ihm verherrlicht), ist sie auch vollkommen die Menschheit des Sohnes. Auferstehung und Verherrlichung Christi bedeuten die Fülle der

---

51 Von der Knechtsgestalt zur Gottesgestalt auch in *Trin.* IX 54,32-38 (433). Wir kommen im Rahmen von Phil 2,11 auf die Frage zurück. Ein weiterer Hinweis auf Joh 17,5, der den Ausführungen in *Trin.* X 7,14-17 (464) nichts Wesentliches hinzufügt: „Vel cum glorificari se rogat, non utique naturae Dei sed adsumptioni humilitatis hoc proficit...“

52 So zitiert in *Trin.* IX 40,6-9 (414). Vgl. die Varianten bei FIERRO, *Sobre la gloria*, 79. Jesus sagt das „gaudio consummandae suae dispensationis elatus“, ebd. 4-5.

53 Vgl. *Trin.* X 40,20-22 (415).

54 Vgl. kurz zuvor *Trin.* IX 41,10-12 (416): „Aduero cum, glorificato filio hominis, glorificans Deum Deus glorificet in sese, inuenio naturae gloriam in gloriam naturae naturam glorificantis absumi“. Diese etwas schwierig zu interpretierende Stelle klärt sich mit dem Textzitat. Die Herrlichkeit der menschlichen Natur ist mit der Herrlichkeit der göttlichen Natur vereint, als sie die Menschheit (menschliche Natur) verherrlicht. Über die Annahme der Menschheit bei der Auferstehung vgl. auch *In Mt.* 27,4,17 (206); *Tr. Ps.* 138,23 (760,18).

Inkarnation. Der im Vater verherrlichte Christus kann vom „einzig wahren Gott“, in dessen Erkenntnis das ewige Leben besteht, nicht ausgeschlossen werden:

Christum enim Deus natum hominem glorificat in sese: numquid extra se est, quod glorificat in sese? Reddidit enim in se Christo gloriam, quam apud se habuit (cf. Io 17,5). Et cum in formam dei adsumptio formae seruilis adsumitur, in se glorificatur glorificatus in homine Deus, qui ante uacuitatis dispensationem in se erat, et per formam sui<sup>55</sup> et per naturam natiuitatis unius. Natiuitas enim non nouae neque alienae naturae Deum fecerat, sed naturalis Filius Patri naturali generatione substiterat. Et cum post natiuitatem hominis glorificatus in homine, in naturae suae rursus gloriam clarescit, in se eum Deus clarificat, cum in naturae paternae gloriam, ab ea per dispensationem euacuatus adsumitur. *Trin.* IX 41,40-51 (417-418)<sup>56</sup>.

Denn Gott verherrlicht den als Mensch geborenen Christus in sich. Gibt es etwa außerhalb seiner irgendetwas, das er in sich verherrlicht? Er hat er nämlich in sich Christus die Herrlichkeit zurückgegeben, die er bei ihm hatte (vgl. Joh 17,5). Und wenn die angenommene Knechtsgestalt in die Gestalt Gottes hinein aufgenommen wird, so wird der im Menschen verherrlichte Gott, der vor der Heilsfügung der Entäußerung in ihm war und durch die Gestalt seiner selbst sowie durch die mit seiner [innergöttlichen] Geburt [d. h. Zeugung] verbundene Natur [mit ihm] geeint ist, in ihm [sc. dem Vater] verherrlicht. Denn die [innergöttliche] Geburt [d. h. Zeugung] hatte keinen Gott von neuer oder fremder Natur hervorgebracht; vielmehr war der naturgleiche Sohn für den Vater durch eine naturgemäße Zeugung ins Dasein getreten. Und wenn er, der nach der Geburt als Mensch im Menschen verherrlicht wurde, wiederum zur Herrlichkeit seiner Natur erstrahlt, so verherrlicht Gott ihn in sich, wenn er in die Herrlichkeit der väterlichen Natur aufgenommen wird, nachdem er sich ihrer durch den Heilsratschluss entäußert hatte. *Trin.* IX 41,40-51 (417-418).

Ich gehe auf die trinitätstheologischen Fragen der Stelle nicht näher ein: Die ewige Zeugung des Sohnes hat keinen Gott zweiter Klasse hervorgebracht, sondern den vollkommenen Sohn. Er ist Gott wie der Vater. Durch die Heilsordnung hat sich Christus des gottgemäßen Zustandes, der Gottesgestalt, entäußert. Die Einheit von Vater und Sohn ist bei der Inkarnation nicht vergangen, aber durch sie beeinflusst worden, wie wir bereits in Kapitel 2 betrachtet haben. Mit der Verherrlichung der Menschheit verherrlicht der Vater nun Christus selbst, den menschengewordenen Gott, in der Herrlichkeit seiner göttlichen Natur. Jesus wird abermals in der Herrlichkeit „angenommen“, die ihm aufgrund der vom Vater empfangenen göttlichen Natur zukommt („in naturae paternae gloriam“). Der Sohn ist durch diesen zweifachen Titel, durch seine ewige Sohnschaft und die Verherrlichung seiner Menschheit ganz und gar mit dem Vater vereint (man beachte die Übereinstimmung dieser Gedanken mit jenen zur Auslegung von Joh 14,28, Kap. 5). Die Vereinigung der angenommenen Menschheit mit dem Wort vollzieht sich nun in der Herrlichkeit, die dem Wort aufgrund seiner Einheit mit der Natur des Vaters entspricht. Nur wenn man diesen Hinweis auf die Vater-Sohn-Beziehung beachtet, erschließt sich das hilarianische

---

55 In manchen Manuskripten steht *serui* statt *sui*. Das ist die Lesart der PL 10,314C. Smulders wählt diese Lesart, obwohl der Ausdruck „forma sui“ im Werk des Hilarius nicht wieder erscheint, wenn ich keine Stelle übersehen habe, „forma sua“ hingegen schon, *Trin.* IX 54,34-35 (433). Die Stelle hebt so die Einheit zwischen Vater und Sohn hervor. Letzterer ist aufgrund der ewigen Zeugung („per naturam natiuitatis“) und durch die „forma Dei“ verherrlicht. Der verherrlichte Sohn existiert auch in seiner Menschheit wieder in der „forma Dei“. Zieht man die Lesart „forma serui“ vor, wird man sie einfach als menschliche Natur und nicht als Jesu Zustand in dieser Welt verstehen müssen. Es ist klar, dass Verherrlichung die Erhaltung der Knechtschaft der menschlichen Natur, die auf diese Weise nicht mit Gott einwerden kann, ausschließt, vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 143; 167.

56 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 142-144.

Denken. Der Vater verherrlicht den menschengewordenen Christus „an sich“. Natürlich sind von Joh 17,5 und Phil 2,6-11 inspirierte Komponenten vorhanden. Auf die Kommentare zum Philipperbrief muss man noch ausdrücklich eingehen.

Einen weiteren Kommentar zu Joh 13,31-32 findet man in *Trin.* XI 42 (569-570) im Kontext des Kommentars zu 1 Kor 15,20-28. Letzterer beansprucht den größten Teil dieses Buchs und muss im Rahmen der Beschäftigung mit der Vollendung der Welt wieder aufgegriffen werden. Einstweilen sollen einige Angaben zur Interpretation des Textes aus dem Johannesevangelium genügen. Die Untersuchung der Auslegung der paulinischen Perikope im Ganzen wird zurückgestellt. Die Sinnhaftigkeit der Unterwerfung Christi gegenüber dem Vater, auf die sich 1 Kor 15,28 bezieht, soll deutlich werden. Diese Unterwerfung Jesu am Ende der Zeiten bedeutet nicht, dass er zuvor nicht ganz und gar Gott wäre, sondern sie betrifft den „adsumptionis profectus“, das Wachstum der angenommenen Menschheit bis zur Teilhabe an der Fülle der Gottheit des Sohnes. Gott und Mensch sind bereits „Deus totus“, das heißt: die Menschheit ist bereits vollständig verherrlicht<sup>57</sup>. Hilarius versucht aber, zu erklären, warum Jesus, der im Leib verherrlicht worden ist und darin herrscht, sich noch dem Vater unterwerfen muss, damit Gott alles in allen Dingen ist. Um eben diese Frage zu beleuchten, wird in diesem Kontext die vorliegende Stelle aus dem Evangelium angeführt. Es geht darum, dass diese Unterscheidung zwischen der Verherrlichung bei der Auferstehung und jener der Endzeit keine Erfindung des Paulus ist, sondern auf Jesus selbst zurückgeht<sup>58</sup>.

... (Io 13,31-32). Habemus primum gloriam filii hominis, deinde in filio hominis Dei gloriam, in eo quod dictum est: *Nunc honorificatus est filius hominis, et Deus honorificatus est in eo.* Hoc enim primum spectat ad corporis gloriam, quae ex naturae diuinae consociatione gloriam mutuaretur. Succedit deinde gloriae plenioris profectus ex incremento indultae iam corpori gloriae capessendus: *Si Deus honorificatus est in eo, et Deus honorificauit eum in se, et Deus protinus honorificauit eum.* Per hoc enim glorificauit eum Deus in se, quia iam in eo glorificatus sit Deus. Nam quod Deus in eo glorificatus est, ad corporis gloriam spectat, per quam Dei gloria intellecta per corpus est, gloria Dei per gloriam filii hominis intellegenda. Quod uero quia glorificatus in eo Deus est, ideo glorificauit eum Deus in se, per incrementum glorificati in eo Dei glorificauit eum in se Deus: ut quia iam regnat in gloria, quae ex Dei gloria est, ipse exinde in Dei gloriam transeat. *Trin.* XI 42,2-21 (569-570).

[...] (Joh 13,31-32). Wir haben zuerst die Herrlichkeit des Menschensohnes, sodann die Herrlichkeit Gottes im Menschensohn, heißt es doch: „*Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht worden, und Gott ist in ihm verherrlicht.*“ Dies bezieht sich nämlich zuerst auf die Herrlichkeit des Leibes, die aus der Verbindung mit der göttlichen Natur ihre Herrlichkeit entlehnen sollte. Es folgt sodann ein Fortschritt zu einer Herrlichkeit in noch größerer Fülle, der aufgrund des Wachstums der dem Leib bereits gewährten Herrlichkeit zu erlangen ist: „*Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, so hat Gott ihn einerseits in sich verherrlicht, und Gott hat ihn andererseits auch sogleich verherrlicht.*“ Darum nämlich hat Gott ihn in sich verherrlicht, weil Gott in ihm bereits verherrlicht ist. Denn dass Gott in ihm verherrlicht ist, bezieht sich auf die Herrlichkeit des Leibes, durch die Gottes Herrlichkeit durch den Leib erfasst worden ist, zumal Gottes Herrlichkeit durch die Herrlichkeit des Menschensohnes erfasst werden soll. Wenn aber Gott ihn darum in sich verherrlicht hat, weil Gott in ihm [bereits] verherrlicht ist, so hat Gott ihn durch das Wachstum des in ihm verherrlichten Gottes in sich verherrlicht,

---

57 *Trin.* XI 41,5-7 (568-569): „... per quod non diuinitatis infirmitas est, sed adsumptionis profectus, dum homo et Deus iam Deus totum est“. Vgl. IX 6,15 (376).

58 *Trin.* XI 41,7-13 (569): „... quia et clarificatum in corpore dum in eo regnat et postea subiciendum ut Deus omnia in omnibus sit credimus, non iam ex euangeliis praesumpsisse existimemur, fidei nostrae testimonium non solum apostolicorum sed etiam dominicorum dictorum professione est adstruendum: ut quod loquente Paulo Christus locutus est, id ante Paulum Christus ipse sit iam locutus“.

damit er selbst alsdann in Gottes Herrlichkeit hinübergehe, weil er bereits in der Herrlichkeit herrscht, die Gottes Herrlichkeit entstammt. *Trin.* XI 42,2-21 (569-570).

Der letzte Satz kennzeichnet klar den Unterschied zwischen beiden Verherrlichungsphasen. Er kommt im Übrigen im gesamten Abschnitt deutlich zum Ausdruck. Die erste Verherrlichung bedeutet, dass Gott im Menschensohn verherrlicht worden ist, das heißt: Dieser besitzt die Herrlichkeit, die aus der Herrlichkeit Gottes stammt. All dies ist die Herrlichkeit des Leibes, die dieser durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur gewinnt. Die zweite Phase ist eine Steigerung zu einer umfassenderen Herrlichkeit. Es ist der Übergang zur Herrlichkeit Gottes und zur Verherrlichung in Gott selbst; von der Herrlichkeit „*quae ex Dei gloria est*“ zur „*gloria Dei*“; von der Herrlichkeit, die von Gott kommt zu Gottes Herrlichkeit selbst. Die erste Verherrlichung folgt auf die Auferstehung, die zweite wird zur Heilsordnung der Endzeit gehören<sup>59</sup>. Erst in der zweiten Phase kommt es zur vollständigen Verherrlichung, deren Merkmale an anderen Stellen allerdings unvermittelt vorhanden sind. Das betrifft zahlreiche Fälle, in denen von der hier eingeführten zeitlichen Unterscheidung keine Rede ist<sup>60</sup>.

Diese Unterscheidung ist ansonsten im Gesamtwerk des Hilarius vollkommen außergewöhnlich<sup>61</sup>. Abgesehen von dieser Stelle werden sehr selten Angaben über das „Wann“ der Verherrlichung gemacht, und selbst dann fehlt die Unterscheidung der beiden aufeinanderfolgenden Phasen<sup>62</sup>.

Der Grund für diese Ausnahme ist weniger in der Auffassung von der Verherrlichung selbst zu finden als in der hilarianischen Auslegung von 1 Kor 15,28: *Deus omnia in omnibus*. Hilarius zufolge bezieht sich dieser Vers nicht auf den Vater, sondern auf den Sohn. Er wird vollends Gott, nachdem er den Heilsplan zu seiner Annahme der Menschheit erfüllt hat<sup>63</sup>. Da dieses Gott-alles-in-allem-sein dem paulinischen Text zufolge in Relation mit der endgültigen Unterwerfung Christi unter den Vater steht, bleibt Hilarius nichts anderes übrig, als zwischen der ersten Phase (der Auferstehung) und der zweiten (die endgültige Unterwerfung) im Laufe der Verherrlichung des menschengewordenen Sohnes zu unterscheiden. Nur so ergibt jedes einzelne dieser Ereignisse einen eigenen Sinn. Und: Nur so wird man dem Text des Paulus gerecht, ohne die Bedeutung der Auferstehung zu verkennen. Hilarius findet in Joh 11,31-32 die Lösung dieses Problems, das sich ihm, wie gesagt, nur hier stellt. Im Übrigen bedeuten weder die Verherrlichung nach dem Tod noch die endgültige Unterwerfung – Jesus wird dadurch vollends Gott – dass die angenommene Menschheit vergeht. Letztere wird lediglich vollständig gewandelt<sup>64</sup>.

---

59 *Trin.* XI 42,26-32 (570): „...ut quia prodeunte ad proditionem Iuda gloriam, quae sibi post passionem consecutura resurrectionem futura esset, significasset in praesens, eam qua in se eum Deus glorificaturus esset in posterum reseruet, Dei in eo gloria per uirtutem resurrectionis ostensa, ipso uero in Dei gloriam, id est Deum omnia in omnibus ex subiectionis dispensatione mansuro“. Vgl. ORBE, *Teología de san Ireneo* III, 282.

60 *Trin.* XI 40,8-21 (568): „Per id enim erit omnia in omnibus Deus: quia secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Deique mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in omnibus ex subiectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus. Non alia itaque subiectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura, ut ante se duos continens nunc Deus tantum sit: non abiecto corpore, sed ex subiectione translato, neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato; acquirens sibi Deo potius hominem, quam Deum per hominem amittens; subiectus uero ob id, non ut non sit, sed ut omnia in omnibus Deus sit; habens in sacramento subiectionis esse ac manere quod non est, non habens in defectione ita se carere ne non sit“. Die Permanenz der menschlichen Natur ist eindeutig, wenngleich sie durch die Verherrlichung verwandelt wird. Darum ist die Formulierung „ut ante in se duos continens nunc Deus tantum sit“ nicht ganz geglückt.

61 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 147-148.

62 Vgl. *In Mt.* 3,2,13-17 (114); 4,14,21-24 (132); die Verherrlichung wird nicht ausdrücklich erwähnt; *Tr. Ps.* 2,27 (58,10).

63 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 152-156.

64 Vgl. den in Anmerkung 60 zitierten Text. Ferner *Trin.* X 71,13-19 (527); *Syn.* 70 (527A), über Joh 12,28.30 und Joh 12,23.

Ein anderer, für die Theologie der Herrlichkeit bei Hilarius wichtiger Bibeltext ist bekanntlich Phil 2,6-11. Der erste Teil des Hymnus wurde bereits bei der Beschäftigung mit der Inkarnation behandelt. Jetzt soll es um den zweiten Teil des Hymnus gehen, wobei die zuvor untersuchten Stellen bereits einige Hinweise darauf enthielten. Phil 2,9-11 ist nämlich kein Gegenstand mehr oder weniger ausführlicher Kommentare (wie die bisher erwähnten Stellen), sondern kurzer, aber häufig wiederholter Anspielungen. Man muss sich von Anfang an die hilarianische Lektüre von Vers 11 vergegenwärtigen: *Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris est*<sup>65</sup>. Es geht also nicht um das Bekenntnis der Herrschaft Jesu zur Ehre des Vaters, sondern darum, dass Jesus der Herr in der Herrlichkeit Gottvaters ist. Daher kommt die Ähnlichkeit mit den bereits bekannten Stellen des Johannesevangeliums, die Hilarius diesem Text abgewinnt. Auch wird beständig auf die Verherrlichung der Menschheit Jesu hingewiesen. Sie hat Anteil an der der Gottheit zukommenden Herrlichkeit und bleibt dennoch sie selbst.

Vtrumne in natura Dei, quae significatur in gloria, Christus Spiritus fuerit, cum in gloria Dei Patris Christus Iesus, id est homo natus, extabit? *Trin.* VIII 46,14-16 (359)<sup>66</sup>.

Ist Christus in der Natur Gottes, die mit der Herrlichkeit bezeichnet wird, etwa nicht Geist gewesen, wenn doch Christus Iesus, das heißt der als Mensch Geborene, in der Herrlichkeit des Vaters existieren wird? *Trin.* VIII,46,14-16 (359).

Hilarius bewegt sich hier – wie im gesamten vorliegenden Werk – im Kontext des Arianischen Streits. Wenn schon die Menschheit Christi in der Herrlichkeit Gottvaters ist<sup>67</sup>, dann ist erst recht der präexistente Christus, der nicht inkarnierte Christus, in eben der Natur Gottes, die mit dem Begriff „Herrlichkeit“ bezeichnet wird<sup>68</sup>. Die Vergöttlichung der Menschheit des Herrn in der Herrlichkeit des Vaters dient dazu, die Vorstellung von der Gottheit des Sohnes zu untermauern. Es besteht ein Zusammenhang zwischen der Präexistenz des Gottessohnes und der Verherrlichung seiner Menschheit. Letztere setzt die Präexistenz voraus. Allerdings kann die öffentliche Ankündigung der Verherrlichung der Weg sein, der zur Erkenntnis der Präexistenz führt. Jesus ist „in der Herrlichkeit des Vaters“ nach wie vor Gott. Seine Gottheit unterscheidet sich nicht von der des Vaters. Seine göttliche Natur stammt von dem, in dessen Herrlichkeit er ist<sup>69</sup>. Die Parallele zwischen der Lage des Präexistenten und der des Verherrlichten stellt die Teilhabe der Menschheit („Jesu“) an der Herrlichkeit des Vaters heraus.

Die der angenommenen menschlichen Natur gemäße Verherrlichung Jesu in der Herrlichkeit Gottvaters räumt das „Hindernis“ aus dem Weg, das die Inkarnation für die Einheit und Vater und Sohn bedeutet hat:

Sed summa dispensationis<sup>70</sup> haec erat, ut totus nunc Filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae uoluntatis unitati paternae naturae inesset, et qui manebat in uirtute naturae, maneret quoque in genere naturae<sup>71</sup>. Id enim homini adquirebatur, ut Deus esset. Sed

65 So zitiert in *Tr. Ps.* 62,15 (526,26-28)

66 *Trin.* XI 49,2-5 (577): „Qui enim, cum esset in Dei forma, repertus est in forma serui (vgl. Phil 2,6-7), rursum confitendus est in gloria Dei Patris (Phil 2,11): ut non ambigue in eius forma manens intelligatur, in cuius erit gloria confitendus“; vgl. *Tr. Ps.* 138,5 (748,25-26); 19 (758,3).

67 Bekanntlich ist Jesus der Name für die menschliche Natur; Kapitel II, Anmerkungen 7 und 83, etc.

68 Man beachte die Gegenüberstellung von „Christus Spiritus“ und „Christus Iesus“. Christus scheint der Eigenname des präexistenten Sohnes zu sein. Derselbe Christus ist es, der „Geist“ (Gott) und Jesus (Mensch) ist.

69 Vgl. *Trin.* VIII 47,6-15 (360); IX 42,3-13 (418).

70 Vgl. *Trin.* III 22,21 (94): die „summa dispensationis“ besteht dort darin, den Vater kundzutun. Vgl. *Dispensatio*, 445.

71 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 173. Jesus hat die *uirtus* seiner Natur nie verloren. Sie hat sich z.B. in

manere in Dei unitate adsumptus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis eudaret<sup>72</sup>: ut per hoc quod in natura Dei erat Deus uerbum, *uerbum* quoque *caro factum* (Io 1,14) rursum in natura Dei inesset; adque ita homo Iesus Christus maneret *in gloria Dei Patris* (Phil 2,11), si in uerbi gloriam caro esset unita; rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem uerbum caro factum, cum gloriam uerbi caro adsumpta tenuisset.

Reddenda igitur apud seipsum Patri erat unitas sua, ut naturae suae natiuitas in se rursum glorificanda resideret: quia dispensationis nouitas offensionem unitatis intulerat, et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis adsumptio. *Trin.* IX 38,9-26 (412).

Aber es war dies die Vollendung der Heilsordnung, dass jetzt der Sohn als ganzer, nämlich als Mensch und als Gott, durch die Güte des väterlichen Willens in der Einheit mit der Natur des Vaters war und dass derjenige, der in der Kraft der [göttlichen] Natur blieb, auch in der Art und Weise der Natur verblieb. Das nämlich wurde dem Menschen erworben, dass er Gott sei. Doch der angenommene Mensch könnte keineswegs in der Einheit mit Gott bleiben, wenn er nicht in seiner [menschlichen] Natur durch die Einheit mit der Gottheit zur Einheit mit Gott emporstiege, damit dadurch, dass Gott, das Wort, in der Natur Gottes war, auch *das Wort, das Fleisch geworden ist* (Joh 1,14), wiederum der Natur Gottes innewohnte und so Jesus Christus als Mensch *in der Herrlichkeit Gottes des Vaters* (Phil 2,11) bliebe, wenn sein Fleisch mit der Herrlichkeit des Wortes vereint worden ist, und das fleischgewordene Wort dann auch gemäß der Menschheit in die Einheit mit der Natur des Vaters zurückkehrte, nachdem das angenommene Fleisch an der Herrlichkeit des Wortes festgehalten hat.

Es musste demnach der Vater [dem Sohn] seine Einheit mit sich zurückgeben, damit der aus seiner Natur Geborene [das heißt Gezeugte] wiederum bei ihm seinen Sitz einnähme, um verherrlicht zu werden. Denn die neue Heilsordnung hatte ein Missverhältnis in die Einheit hineingetragen; und die Einheit hätte jetzt mitnichten so vollkommen sein können, wie sie vorher gewesen war, wenn das angenommene Fleisch bei ihm nicht verherrlicht worden wäre. *Trin.* IX 38,9-26 (412).

Die Erfüllung der ganzen Heilsökonomie besteht in der Auferstehung Jesu und der vollen Aufnahme seiner Menschheit in die Herrlichkeit des Vaters. Jesus soll also auch als Mensch ganz Gott sein. Die Inkarnation soll der vollen Einheit von Vater und Sohn nicht entgegenstehen (*offensio*). Abermals wird die Initiative des Vaters bei der Auferstehung und Verherrlichung herausgestellt. Dass die Menschheit Christi durch die Verherrlichung für den Vater ist, was das Wort seit jeher war (vgl. *Trin.* III 16), bedeutet etwas für die Person des Wortes. Auf diese Weise wird das Hindernis, das seine nicht gänzlich vergöttlichte Menschheit für seine volle Einheit mit dem Vater darstellt, aus dem Weg geräumt, weil die angenommene Menschheit nun auch in die Herrlichkeit Gottvaters eingeht. Die von der *nouitas* geprägte Etappe des Heilsplans – die Annahme der Menschheit<sup>73</sup> – ist überwunden. Sie hat die Person des Wortes wirklich betroffen. Es ist derselbe

---

Wundern offenbart. *Genus* bedeutet hier soviel wie „forma“: Gestalt, Verfassung; vgl. *Trin.* IX 4,28 (375). An anderen Stellen (vgl. Kap. II, Anmerkungen 107 und 133) stand der Begriff der „Natur“ näher.

72 Hier ist von zweierlei Einheit die Rede. Die erste scheint die der Menschheit mit dem Wort, die zweite die des Wortes mit dem Vater zu sein. *Unitas* ein Grundbegriff der Trinitätstheologie des Hilarius (vgl. SMULDERS, *La doctrine trinitaire*, 200-201). Er weist, anders als *unio*, auf die Einheit von Vaters und Sohn im Unterschied zu den Personen hin. *Unio* berücksichtigt diesen zweiten Aspekt nicht wäre und entspräche daher der sabellianischen Auffassung. Die Menschheit kann an dieser *unitas* nur teilhaben, wenn sie mit dem Sohn vereint ist. Auch die Menschheit Christi hat mit der Verherrlichung Anteil an der „wiedergewonnenen“ Wesenseinheit von Vater und Sohn. Andererseits kann das Wort nur im verherrlichten Fleisch wieder vollkommen mit dem Vater vereint sein.

73 Die *nouitas* erscheint bereits in *Trin.* IX 38,2 (411): „*nouitas naturae*“; ebd. 7-9: „...et *nouitas temporalis*, licet

ewige Sohn Gottes, der in seiner Menschheit verherrlicht worden ist, damit seine Einheit mit dem Vater wieder so wird wie vor der Inkarnation<sup>74</sup>. Somit existiert Christus erneut in der Gottesgestalt, derer sich der Vater nie entledigt hat. Seine „Gestalt“ ändert sich umgekehrt zum Inkarnationsgeschehen<sup>75</sup>.

Der Philipperhymnus kommt Hilarius im IX. Buch zu Hilfe, um die arianische Auslegung von Joh 14,28 zu bestreiten. Der Vater ist größer als der Sohn, weil er ihn gezeugt, ihm den Namen über alle Namen gegeben und ihn in seiner Menschheit verherrlicht hat. Aber gerade aus zwei Gründen ist der Sohn nicht geringer als der Vater: Er ist mit ihm der eine und einzige Gott und in derselben Herrlichkeit<sup>76</sup>:

Maiores itaque Pater Filio est. Et plane maior, cui tantum donat esse, quantus ipse est; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento natiuitatis impertit; quem ex se in formam suam generat; quem rursus de forma serui in formam Dei renouat; quem in gloria sua secundum<sup>77</sup> Christum Deum natum, donat rursus esse in gloria sua secundum carnem Iesum Christum Deum mortuum. *Trin.* IX 54,32-38 (433)<sup>78</sup>.

Größer ist demnach der Vater als der Sohn. Und er ist in jeder Beziehung größer [als derjenige], dem er so viel an Sein schenkt, wie er selbst ist, dem er durch das Geheimnis der [innergöttlichen] Geburt [das heißt Zeugung] verleiht, das Abbild seiner Ungezeugtheit zu sein, den er aus sich zu seiner Gestalt erzeugt, den er wiederum von der Gestalt des Knechtes zur Gestalt Gottes erneuert und den er, nachdem er in seiner Herrlichkeit christusgemäß als Gott geboren [das heißt gezeugt] worden ist, damit beschenkt, als Jesus Christus, der als Gott dem Fleische nach gestorben ist, wiederum in seiner Herrlichkeit zu sein. *Trin.* IX 54,32-38 (433).

Dieser Text ist bereits behandelt worden, doch muss man nun unter einem anderen Blickwinkel an ihn herangehen. Aufgrund des Handelns des Vaters kehrt Jesus mit der Verherrlichung seiner Menschheit bei der Auferstehung nach dem Tod („Deum mortuum“) zu der Herrlichkeit zurück, die ihm durch seine ewige Geburt zukommt („Deum natum“). Inkarnation ist aber, und es wurde häufig betont, kein kurzes Zwischenspiel ohne Auswirkungen. Das Fleisch ist nun in der Gottesgestalt, in

---

maneret in uirtute naturae, amiserat tamen cum forma Dei naturae Dei secundum adsumptum hominem unitatem“. In Wirklichkeit hat es vor der Inkarnation – dem „Novum“ – bei Gott keine Wesenseinheit wie die menschliche Natur gegeben. Die Frage ist in Kapitel II behandelt worden, vgl. Anmerkung 136.

74 Vgl. *Trin.* IX 39,24-38 (413-414); in diesen Kontext wird auch IX 40-41 (414-418) eingeordnet; vgl. auch IX 53,20-21 (431).

75 *Trin.* IX 54,3-6 (431-432): „Si enim natiuitatis hominis naturam nouam intulit et humilitas formam demutauit sub adsumptione serui, nunc donatio nominis formae reddit aequalitatem“. Vgl. eine weitere Interpretation der Verherrlichung Jesu bei ATHANASIUS, *Contra Ar.* I 41-45 (PG 26, 97-105)

76 *Trin.* IX 54,20-24 (432): „Quando igitur illud est: *Pater maior me est* (Joh 14,28)? Nempe tum, cum donatur ei nomen super omne nomen (vgl. Phil 2,9). Ad contra, quando est: *Ego et Pater unum sumus* (Joh 10,30)? Namque cum *omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris* (Phil 2,11)“. Vgl. 54,24-31 (432-433). Man beachte, wie einer der grundlegenden Texte der Trinitätstheologie des Hilarius – Joh 10,30 – hier verwendet wird, um die Einheit des Vaters und des in seiner Menschheit verherrlichten Sohnes zu erläutern, und nicht, wie üblich, um die Wesenseinheit von Vater und Sohn in der Ewigkeit ihres göttlichen Seins aufzuzeigen.

77 Dom Coustant liest: „secundum Spiritum Christum...“ (PL 10,325), womit auch hier die übliche Gegenüberstellung „Secundum Spiritum-secundum carnem“ bezüglich der Gottheit und Menschheit vorgenommen wird. Man hat bereits gesehen, dass Christus in vielen Fällen für die präexistente göttliche Person steht. Die Zeugung „secundum Christum“ kommt daher der göttlichen Zeugung oder der Zeugung durch den Geist gleich.

78 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 175-176; *El Espíritu Santo*, 130-131. *Trin.* VIII 46,14-16 (359), in diesem Kapitel zuvor zitiert. Man beachte die Formulierung „Deum mortuum“, die darauf abzielt, die Einheit des Subjekts bei der Verherrlichung zu betonen.

der Herrlichkeit, in der sich Jesus vor seiner Entäußerung bei der Inkarnation befand<sup>79</sup>. Das alles ist kein Ergebnis, das durch einen Wandel gezeitigt worden wäre – einer *demutatio* im Wesen Jesu – sondern der Höhepunkt der Heilsordnung. Aus diesem Grund befindet sich der Sohn wieder in der Verfassung seiner präinkarnatorischen Existenz<sup>80</sup>.

Andere neutestamentliche Stellen führen zu Überlegungen über die Auferstehung Jesu, so 1 Tim 3,16 über das große Geheimnis des Glaubens: Es umschließt das gesamte Leben Christi ausgehend von der Inkarnation und umfasst auch die „Annahme der Herrlichkeit“<sup>81</sup>.

Von Interesse ist auch Kol 1,18 – Christus als Erstling der Entschlafenen – im Zusammenhang mit dem ganzen Hymnus von Kol 1,15-20 – und insbesondere mit dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung (Kol 1,15). Bei der Beschäftigung mit der Schöpfungsmittlerschaft Christi (Kapitel I) haben wir bereits das Band zwischen der Erstgeburt unter den Entschlafenen und der Erstgeburt vor aller Schöpfung betrachtet. Diese Stellung Jesu als Erstgeborener unter den Entschlafenen sagt nichts über seine persönliche Verfassung als Auferstandener aus. Vielmehr wird auf seinen Rang als Haupt der Kirche und der neuen Menschenfamilie hingewiesen. Die Auferstehung Jesu stellt nicht bloß den Anfang einer Reihe dar, sondern die Grundlage für die Auferstehung der anderen<sup>82</sup>.

Schließlich darf man Eph 1,19-22 nicht auslassen. Mit der Auferstehung des Herrn ist ihm alles unter die Füße gelegt worden. Diese Unterwerfung ist bereits geschehen und gehört der Vergangenheit an. Allerdings wird Christus nach 1 Kor 15,20-28 alles am Ende der Zeiten unterworfen. Es wurde bereits erwähnt, dass dieser letzte Text für Hilarius ein Problem aufwirft. Interessant ist die Lösung, die Hilarius anbietet, um diese anscheinend gegensätzlichen Aussagen miteinander in Einklang zu bringen:

... (Eph 1,19-22). Apostolicus namque sermo secundum Dei potestatem pro factis iam futura significat. Quae enim per adimpletionem temporum sunt gerenda, ea iam in Christo, in quo omnis est plenitudo (cf. Col 1,19), consistunt (cf. Col 1,17); et quaecumque futura erunt, dispensationis in his potius est ordo quam nouitas. *Trin.* XI 31,5-15 (560)<sup>83</sup>.

---

79 Vgl. *Trin.* IX 55,32-37 (435); IX 56,12-15 (436), zitiert in Kapitel V 3C.

80 *Trin.* XI 49,6-17 (577): „Dispensatio itaque tantum est, non demutatio: in eo enim est in quo erat. Sed cum medium est quod esse coepit, id est homo natus, totum ei naturae quae antea Deus non fuit acquiritur, cum Deus esse omnia in omnibus post sacramentum dispensationis ostenditur... Subiectio enim illa corporis, per quam quod carnale est in naturam Spiritus deuoratur, esse Deum omnia in omnibus eum qui praeter Deum et homo est constituit, noster autem homo in id proficit“. Vgl. auch andere Anspielungen in diesen Texten in *Trin.* XI 43,16-22 (571); *Contra Constantium* (CSEL 65, 227,10-228,6). Über die „geistliche“ Verfassung des auferstandenen Jesus vgl. *El Espíritu Santo*, 125-139. Über die *demutatio* vgl. TERTULLIAN, *Res.* 55,3 (CCL 2,1001); FIERRO, *Sobre la gloria*, 208-211; ORBE, *Teología* I, 369-370.

81 *Trin.* XI 9,40-47 (538): „...ut in omnibus sit magnae pietatis sacramentum, dum manifestatur in carne, dum iustificatur in Spiritu, dum adsumitur in claritate. Nam et uisum sequitur praedicatio, et praedicationem fides, et omnia consummat claritatis adsumptio: quia et magnae pietatis sacramentum est adsumptio claritatis, et per hanc dispensationis fidem conformes adsumi claritatis dominicae praeparatur“; vgl. ebd. 51-53. Wie man sieht, geht Hilarius unmerklich von der „claritas“ des Herrn zu unserer über. Er lässt es weitgehend damit bewenden, den Bibeltext zu paraphrasieren, ohne dessen echte Interpretation zustande zu bringen.

82 *Trin.* VIII 50,14-26 (362-363): „Namque qui imago Dei inuisibilis est (vgl. Kol 1,15), et ipse est caput corporis ecclesiae; et qui primogenitus omnis creaturae est, idem initium primogenitus ex mortuis est. Ut in omnibus teneat primatum, dum nobis corpus est, qui Dei imago est; dum qui primogenitus creaturae est, idem primogenitus ad aeternitatem est. Ut cui spiritalia debent in primogenito creata (vgl. Kol 1,16), quod maneant, ei et humana debeant, quod in primogenito ex mortuis renascantur aeterna. Ipse est enim initium. Qui cum Filius sit, imago est; cum imago Dei est, primogenitus quoque creaturae est, continens in se uniuersitatis exordium. Et rursus ipse caput ecclesiae corporis et primogenitus ex mortuis, ut in omnibus teneat primatum“; vgl. *Trin.* VIII 51,4-6 (363); XI 15,18-26 (543-544), die Erstgeburt von den Entschlafenen führt zu der vieler Brüder (vgl. Röm 8,29); *Tr. Ps.* 2,28 (58,25-59,3); *Myst.* I 6 (86). Vgl. bezüglich 1 Kor 15,20-21 auch *Trin.* XI 39,18-22 (567); 41,4 (568).

83 Vgl. *Trin.* XI 24,26-29 (555).

[...] (Eph 1,19-22). Denn das Apostelwort bezeichnet entsprechend der Macht Gottes Zukünftiges als bereits geschehen. Was sich nämlich im Zuge der Erfüllung der Zeiten [erst noch] ereignen soll, das besteht (vgl. Kol 1,17) schon in Christus, in dem jegliche Fülle ist (vgl. Kol 1,19; 2,9); und bei all dem, was einmal geschehen wird, ist eher eine Ordnung als eine Neuheit der Heilsökonomie vorhanden. *Trin.* XI 31,5-15 (560).

Die Auferstehung Christi ist der Urgrund für alles, was im weiteren Verlauf der Heilsplans noch geschehen muss. Deswegen ist die Zukunft nicht nur in Christus vorweggenommen, sondern wirklich auf ihn gestützt und in ihm gegründet. Die Unterwerfung aller Dinge unter seine Füße ist bereits eine vollendete Tatsache. Was noch geschehen wird, stellt eigentlich nichts „Neues“ dar. Abermals beachte man im zitierten Text die Entsprechung zwischen dem Urgrund der Schöpfung und jener der Auferstehung: Der Bestand der einen wie der anderen liegt in Christus. Festzuhalten ist, dass Hilarius angesichts des Problems, die Verherrlichung Christi bei der Auferstehung in Einklang mit der Vollendung am Ende der Zeiten zu bringen, in Buch XI, Kapitel 42 eine Lösung angibt, die, wie soeben gesehen, nicht genau der hier vorliegenden entspricht. Dort betraf die Doppelstufigkeit Christus selbst: Zuerst besaß er die von Gott stammende Herrlichkeit, dann die Herrlichkeit Gottes selbst. Auch wenn es sich nicht um genau dieselbe Frage handelt, betrachtet man nun die Fülle Christi, soweit es ihn betrifft, als vollendet. Jesus sitzt bereits zur Rechten Gottes, und seine Macht ist unwandelbar<sup>84</sup>. Was noch geschehen soll, ist nur die Folge des in Wirklichkeit bereits Existenten. Es gibt keine eigentliche Steigerung der Macht Jesu über die Welt, wie sie durch seine Herrlichkeit offenbar wurde. Das ist ein Grund mehr, davon auszugehen, dass jene Unterscheidung in Buch XI, Kapitel 42 nicht Hilarius' umfassende Sichtweise darstellt. Demgegenüber liefert die soeben untersuchte Stelle (*Trin* XI 31,5-15) den hermeneutischen Schlüssel zur Eschatologie des Hilarius: Die „Eschata“ bestehen nicht unabhängig vom auferstandenen Jesus, in dem sie bereits fortdauern und Bestand haben. Im nächsten Kapitel soll diese Frage wieder aufgegriffen werden. Vorläufig genügt diese Feststellung.

### 3. Die Psalmentraktate

Am Beginn des Kapitels über die Inkarnation war bereits von den verschiedenen Lebensstadien Christi (Präexistenz, irdisches Leben, Leben in der Herrlichkeit des Vaters) die Rede. In den Psalmentraktaten findet sich diese Struktur mehrfach<sup>85</sup>, so dass die Auferstehung wie der Höhepunkt des ganzen Heilsplans aussieht. Letzterer führt Jesus tatsächlich auch in seiner Menschheit zur Fülle göttlichen Lebens in Gemeinschaft mit dem Vater.

Auch in den Psalmentraktaten begegnet man dem Thema des handelnden Subjekts bei der Auferstehung, das bereits in *Trin.* betrachtet wurde. Zahlreiche Stellen setzen voraus, dass es sich um das Werk des Vaters handelt, vor allem in den Kommentaren zu neutestamentlichen Texten<sup>86</sup>.

Man findet aber auch die Vorstellung, Jesus sei der Ursprung seiner eigenen Auferstehung.

... ipse enim resurrectionis est dominus; ipse huic mortuo et intra sepulcrum relicto diuinae naturae suae tribuit consortium. *Tr. Ps.* 55,12 (167,23-26)<sup>87</sup>.

84 *Trin.* XI 31,2-4; 15-19 (560): Subiecit enim omnia Deus sub pedibus eius (vgl. Eph 1,22), licet adhuc subicienda sint: ut in eo quod subiecta sunt, Christi indemutabilis sit potestas, in eo uero quod subicienda sunt secundum plenitudinem temporum, succedentium ad fidem aetatum profectus sit.

85 Vgl. unter anderen Stellen *Tr. Ps.* 2,27 (57,15-58,14); 9,3 (76,25-77,5); 53,5 (137,24-138,4).

86 So zum Beispiel die Hinweise und Kommentare zu Johannes 17,5; vgl. unter anderem *Tr. Ps.* 54,10 (154,14-17).

87 Vgl. die Fortsetzung des Textes, *Tr. Ps.* 55,12 (167,26-30) über die Auferstehung aller: „... sed idipsum in profectum aeternae claritatis emerget, fietque in eo demutatione potius quam creatione, quod nouum sit“; auch über die *demutatio*, *Tr. Ps.* 138,24 (761,4-5). Über Jesus, den Herrn der Auferstehung, vgl. 69,3 (342,22-23),

[...] er selbst ist nämlich der Herr der Auferstehung; er selbst verleiht diesem toten und im Grab gelassenen Leib die Teilhabe an seiner göttlichen Natur. *Tr. Ps.* 55, 12 (167,23-26).

Wie ersichtlich, geht es um die Macht des Sohnes. Er erweckt mit der Kraft seiner göttlichen Natur seinen eigenen Leib zum Leben und vereint ihn mit seiner Gottheit. In diesem Sinn spricht Hilarius von der Macht des Sohnes, die angenommene Menschheit – den Mensch, als der er zur Welt kommen wollte – zu erlösen:

*Potestatem habeo animam meam ponendi et potestatem habeo animam meam resumendi* (Io 10,18). non externo eguit unigenitus dei filius ad saluandum<sup>88</sup> hominem, in quo nasci uoluit, auxilio et in gloria paternae maiestatis manens sua in se usus est potestate. *Tr. Ps.* 143,18 (824,17-22)<sup>89</sup>.

„Ich habe die Gewalt, mein Leben zu lassen, und ich habe die Gewalt, mein Leben wieder aufzunehmen“ (Joh 10,18). Der einziggezeugte Sohn Gottes bedurfte zur Errettung des Menschen, in dem er geboren werden wollte, keiner fremden Hilfe und, indem er in der Herrlichkeit der väterlichen Majestät verblieb, bediente sich seiner eigenen in ihm liegenden Gewalt. *Tr. Ps.* 143,18 (824,17-22).

Der Sohn hat in seiner Gemeinschaft mit dem Vater, von dem er alles empfangen hat, die Macht, aufzuerstehen, sich abermals mit dem Leib zu vereinigen und sich von ihm nicht „belastet“ zu fühlen. Diese Macht übersteigt die der menschlichen Natur<sup>90</sup>. Aber gerade an dieser Natur zeigt sich: Jesus erscheint, fährt in den Himmel auf, sitzt zur Rechten des Vaters und befindet sich in der Herrlichkeit Gottes im selben Leib, den er während seines irdischen Lebens besessen hat<sup>91</sup>. Die Kraft der Gottheit des Sohnes, die ihn nie im Stich gelassen hat, belebt den toten und bestatteten Leib, in dem der Herr in der Herrlichkeit des Vaters herrscht. Stärker als in den anderen Werken des Hilarius hängen hier die Zuschreibung der Auferstehung an den Sohn oder an den Vater und viele weitere Einzelheiten dieses und anderer Ereignisse im Leben Jesu vom Tenor des kommentierten Psalmtextes ab. Was in der Prophezeiung steht, ist gemäß der bereits bekannten Interpretationslinie als Hinweis auf Christus zu verstehen.

Wie bei der Untersuchung dieser Frage in *Trin.* verschaffen wir uns einen Überblick über die wichtigsten biblischen Texte, von denen sich Hilarius zu seiner Auferstehungstheologie inspirieren ließ. Den Anfang macht auch jetzt Joh 17,5.

Diese Stelle erscheint im Kommentar zu Psalm 2,7, *Ego hodie genui te*, der bereits bei der Untersuchung der Taufe Jesu erwähnt wurde. Auf diesen Psalm stützen die Arianer ihre

---

auch wenn die Bedeutung etwas anders ist, 54,7 (152,4-17).

88 Über die „Rettung“ Jesu selbst in seiner Menschheit vgl. *Tr. Ps.* 54,10 (154,14); 53,4 (137,16); 53,5 (138,2-3); 68,2 (314,21-23); 143,9 (819,13-15) im Zusammenhang mit 143,14 (822,16-17); vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*,134.

89 Vgl. *Tr. Ps.* 141,6 (803,10-12); 141,7 (803,27-28); die Macht des Sohnes ist immer die des Vaters. Ihm erweist der Sohn stets die gebührende Ehre. *Tr. Ps.* 138,24 (761,5-8): „Sed hic pinnas sumit uolaturus (vgl. Ps 138,9) non alienas, non nouas, sed proprietatis usurpatione praesumptas: quia post passionis uoluntariae sacramentum et naturae et potestatis pinnas ad caelum se habuerit offerendi; 138,23 (760,6-9): „Cum sumpsit pinnas iam corpore non grauatur. cum suas sumpsit, docet hanc euolandi semper sibi fuisse uirtutem. cum ante lucis sumpsit tempus resurrectionis ostendit“.

90 Vgl. *Tr. Ps.* 138,20 (758,20-24).

91 *Tr. Ps.* 138,27 (763,19-30): „Mirificatus autem terribiliter est (vgl. Ps 138,14), dum horis crucis tenebrae sunt, dum tremit terra, dum saxa rumpuntur, dum patent sepulchra, dum mortui resurgunt, dum in eodem corpore ipse conspicitur, dum ad caelos eleuatur... dum postremo in eo, quo eleuatus est, corpore a dextris dei sedet, cuius in gloria et maiestate permanet“. Man sah auch in *In Mt.* und in *Trin.* den Beginn der Verherrlichung Jesu bei den Begleiterscheinungen seines Todes. Bedingt durch den Psalm lautet der Ausdruck hier etwas anders. Vgl. 139,13 (786,1-2), 147,4 (856,8-9).

Behauptung, der Sohn sei in der Zeit gezeugt worden. Hilarius' Antwort beginnt mit dem Kommentar zu Psalm 2,6, *Ergo autem constitutus sum rex ab eo super Sion...*<sup>92</sup>. Das Königtum Jesu kann man wegen der zahlreichen Stellen im Neuen Testament, die es bezeugen (Lk 23,42; Mt 2,2; 27,11)<sup>93</sup>, nicht in Zweifel ziehen. Und: Jesus ist nicht nur König, sondern auch der Christus, der Sohn Gottes, wie er selbst verkündet, und der Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommen wird (vgl. Mt 26,63-64). Psalm 2,6 entspräche dem ersten Teil der Antwort Jesu an den Hohepriester nach Mt 26,63-64 („Du sagst es“ in Bezug auf die Frage „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?“). Beide beziehen sich auf die Gottheit und das ewige Königtum Christi<sup>94</sup>. Dagegen beziehen sich der zweite Teil der Antwort („Ihr werdet den Menschensohn sehen“) wie auch Ps 2,7 („heute habe ich dich gezeugt“) auf den Zeitpunkt der Auferstehung. Dann ist der Menschensohn, der auch Christus, der Sohn Gottes ist, würdig, zur Rechten des Vaters zu sitzen.

Cum enim ait: *a modo uidebitis filium hominis sedentem a dextris uirtutis* (Mt 26,64), tempus quo filius hominis, qui et Christus et dei filius est, consessu dei dignus esset, ostendit: ut, quia antea dei filius, tum quoque et hominis filius esset, id, quod tum hominis filius est, ad perfectum dei filium, id est ad resumendam indulgendamque corpori aeternitatis suae gloriam per resurrectionis potentiam gigneretur: quam gloriam a patre corporeus reposcebat. qui enim in forma dei erat, formam serui acceperat (cf. Phil 2,6.8). et acceptae huic formae serui gloriam dei, in qua mansit, exoptulat, dicens: *pater, clarifica me apud te ipsum ea claritate, quam habui, priusquam mundus esset apud te* (Io 17,5). *Tr. Ps. 2,27 (57,17-25)*.

Wenn er nämlich sagt: „*Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen sehen*“ (Mt 26,64), zeigt er die Zeit an, in welcher der Menschensohn, der auch Christus und Gottes Sohn ist, des Sitzens an der Seite Gottes würdig sein sollte, damit er, da er zuvor Gottes Sohn war, dann auch der Menschensohn sei und damit das, was dann Menschensohn ist, durch die Macht der Auferstehung zum vollkommenen Sohn Gottes gezeugt werde, das heißt, damit er seine ewige Herrlichkeit wieder aufnehme und seinem Leib gewähre – eine Herrlichkeit, die er, als er im Leibe war, von seinem Vater zurückverlangte. Denn er, der in der Gestalt Gottes war, hatte die Gestalt eines Knechtes angenommen (vgl. Phil 2,6.8). Und für diese angenommene Knechtsgestalt verlangt er die Herrlichkeit Gottes, in der er geblieben ist, mit den Worten: „*Vater, verherrliche mich bei dir selbst mit derjenigen Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war*“ (Joh 17,5). *Tr. Ps. 2,27 (57, 17-25)*.

Dieses Fragment enthält gegenüber den bekannten Aussagen nicht allzuviel Neues. Das Interessanteste ist vielleicht die Unterscheidung zwischen „resumendam“ und „indulgendam corpori... gloriam“. In der Tat nimmt Jesus als Gott wieder die Herrlichkeit an, die seiner Menschheit nun zum ersten Mal verliehen wird<sup>95</sup>. Die Herrlichkeit Gottes, in der Jesus dauerhaft bleibt, wird für die Knechtsgestalt erbeten. Die göttliche Natur – und in diesem Sinne die Herrlichkeit – haben ihn tatsächlich nie verlassen. Dessen ungeachtet werden die Permanenz in Herrlichkeit und deren Wiederannahme nicht miteinander in Einklang gebracht. Vielleicht muss man hier die bereits bekannte Unterscheidung zwischen der Natur und der Gestalt Gottes heranziehen. Ein anderer wichtiger Aspekt ist der Begriff *gigneretur*. Es ist von der Zeugung die Rede, denn so gibt es der Psalmtext vor. Die volle Gottessohnschaft, die Jesus der menschlichen Natur nach zum Zeitpunkt der Auferstehung hat, ist in diesem Sinne eine „Zeugung“, eine Neugeburt<sup>96</sup>. Was sie umfasst, wird anschließend analysiert.

92 Zitiert in *Tr. Ps. 2,24 (57,11-18; 2,27 (57,11-13)*.

93 Vgl. *Tr. Ps. 2,24 (55,17-26)*.

94 Vgl. *Tr. Ps. 2,25 (56,4-27); 2,27 (57,9-14)*.

95 Vgl. bei FIERRO, *Sobre la gloria*, 132, Anm. 30, Parallelen zu „wieder aufnehmen“.

96 Vgl. im Kontext über die mit der Auferstehung gemeinte „Zeugung“ *Tr. Ps. 2,27 (57,27; 58,5); 28 (58,17); 30 (59,15-18); 33 (63,6.10)*. Sehr deutlich ist die Formulierung von *Tr. Ps. 53,14 (146,14-17)*: „per resurrectionis

Zunächst ist Jesus, der stets Gott gewesen ist, dies nun ganz und gar – auch in seiner Menschheit. Die Bitte um Verherrlichung verlangt weder nach Fremdem noch nach Neuem. Ihr Gegenstand ist der vollständige Besitz dessen, was er immer gehabt hat. Alles an Jesus, auch als Mensch, soll verherrlicht werden, damit er vollends Gottes Sohn ist<sup>97</sup>. Es handelt sich daher um eine zeitliche Geburt Jesu für das, was von Ewigkeit her sein Eigentum war<sup>98</sup>. Man beachte, dass Jesus vom Zeitpunkt der Auferstehung an Gottheit in Fülle (totus) hat. Diese Angabe ist in Verbindung mit der bereits erwähnten hilarianischen Interpretation von 1 Kor 15,28 von Interesse. Wir gehen noch auf sie ein. Wiedergeburt bedeutet ferner den Übergang der Menschheit zu jener Herrlichkeit, die der Sohn Gottes zuvor besaß:

Atque ideo filius hominis a modo adsidens uirtutis dextris est uidendus, quia natura carnis post resurrectionem glorificata ad profectum eius, quam antea habuerat, claritatis prouehatur: cum hominis filius consessurus patri et in immortalitatem corruptione carnis absorpta in uiuentem tunc et non moriturum amplius dei filium nasceretur. *Tr. Ps. 2,27* (58,9-14).

Und darum ist der Menschensohn von nun an zu sehen, wie er zur Rechten der Kraft [sc. Gottes] sitzt, weil seine Fleischesnatur mit ihrer im Zuge der Auferstehung erfolgten Verherrlichung zu derjenigen Herrlichkeit, die er zuvor besessen hatte, voranschritt, als der Menschensohn im Begriff war, an der Seite des Vaters Platz zu nehmen, und, nachdem die Verweslichkeit des Fleisches in die Unsterblichkeit verschlungen worden war, zu dem alsdann lebenden und nicht mehr todgeweihten Gottessohn geboren wurde. *Tr. Ps. 2,27* (58,9-14).

Die Neugeburt der Auferstehung geschieht für die Unsterblichkeit. Sie ist gleichbedeutend mit der Teilhabe an der Herrlichkeit des Vaters. Das bedeutet, dass die Verweslichkeit des Fleisches von der Gottheit aufgenommen wird. Nicht das Fleisch selbst, die Menschheit, die „fortschreitet“, steigert sich bis zur Herrlichkeit des Vaters. Die Vorstellung von der Aufnahme der Verweslichkeit des Fleisches findet sich häufig im Werk des Hilarius<sup>99</sup>. Gelegentlich wird das so überspitzt formuliert, dass der Eindruck entsteht, als verschwände die menschliche Natur selbst und Christus habe nach der Auferstehung nur eine Natur: die göttliche<sup>100</sup>. Die Herrlichkeit der Gottheit durchdringt die Menschheit und bringt alles zum Verschwinden, was es an Verweslichem an ihr gibt. Die

gloriam renatus“. Vgl. im Zusammenhang mit dem Ende der Geschichte auch *Tr. Ps. 60,5* (206,10-13).

97 *Tr. Ps. 2,27* (57,25-58,5): „Non noua quaerit, non aliena desiderat: esse talis, qualis fuerat, postulat et precatur id se, quod ante erat, esse gigni scilicet ad id, quod suum fuit. non erat autem id ipsum tunc totus, quod ut fieret precabatur: fieri autem totus non aliud, quam quod fuerat, postulabat. sed cum fit, quod fuit, et, quod non erat, est futurus, ad id, quod fuerat, id, quod totum non erat, quodam noui ortus nascebatur exordio“; Hymnus *Fefillit saeuam*, 28 (CSEL 65,213): „Natura carnis est connata cum deo...“. Vgl. auch *Tr. Ps. 2,33* (62,27-28).

98 Die dem Auferstehungstag bestimmte zeitliche Geburt, *Tr. Ps. 2,27* (58,5-8): „Ergo hic resurrectionis suae ad adsumendam gloriam dies est, per quam ad id nascitur, quod ante tempora erat. sed nascens ad id, quod ante tempora fuit, id tamen in tempore nascitur esse, quod non erat“; vgl. 2,30 (59,15-26) über die Bestimmung der Wiedergeburt am Auferstehungstag nach Apg 13,32-34. *Tr. Ps. 2,29* (59,4-14) ist bereits im Kapitel über die Taufe erwähnt worden. Weitere Zitate von Psalm 2,7 in *Tr. Ps. 58,6* (185,12-13) und 67,19 (294,11-15).

99 Vgl. *Tr. Ps. 63,10* (231,21); 67,37 (312,9); 139,11 (784,15-16); *Trin.* III 16,29-30 (80); vgl. über die „corruptio carnis“ und die Aufnahme der Verweslichkeit, FIERRO, *Sobre la gloria*, 60-62; 202-205, obwohl er sich nicht auf die Christologie bezieht, sondern auf die Auferstehung der Menschen im Allgemeinen. Dessen ungeachtet fallen auch dann in beiden Fällen Überschneidungen im Vokabular auf.

100 Der auffallendste Text ist *Tr. Ps. 138,23* (760,1-3): „Et quia per haec superiora discretim ex utroque, in quo erat, naturae genere predicauit, dei scilicet atque hominis, tertio unitatem naturae iam in se proficientis ostendit“. Es handelt sich aber um die vollkommene Vereinigung von Gottheit und Menschheit bei der Auferstehung, das heißt: der Auferstehung als Fülle der Inkarnation. Die bereits bekannte Linie des „totus Deus“ wird beibehalten. Auf die „Verweslichkeit“ und nicht auf die menschliche Natur Jesu als solche ist auch *Tr. Ps. 138,19* (758,4-6) anzuwenden: „corruptionis scilicet natura per profectum incorruptionis absorpta“.

menschliche und göttliche Natur erlangen unter dem Vorrang der göttlichen Natur ihre tiefste Vereinigung. Dabei nimmt die Menschheit die Eigenschaften der göttlichen Natur an, ohne selbst zu vergehen. In diesem Sinne wird Christus in seiner Menschheit neu in die Herrlichkeit hinein geboren.

Diese Neugeburt bedeutet für Jesus, der Erstgeborene unter den Entschlafenen zu sein. Wie bereits in Kapitel 1 festgestellt worden ist, besteht für Hilarius eine enge Beziehung zwischen der Erstgeburt vor aller Schöpfung und dieser Erstgeburt unter den Entschlafenen. Genau in diesem Zusammenhang der Wiedergeburt Christi steht die wichtigste einschlägige Aussage<sup>101</sup>. Die Auferstehung des Herrn wird daher als Erstling der neuen Schöpfung gesehen, auf die die ursprüngliche Schöpfung zuläuft. Jesus muss der Erstgeborene unter den Entschlafenen sein, um der Erstgeborene vor aller Schöpfung sein zu können. Daher ist Jesus der Erstling und hat in allem Vorrang<sup>102</sup>. Die zweifache Erstgeburt von Kol 1,15-18 ist im Grunde eine einzige, weil Schöpfung und Auferstehung einen einzigen Plan Gottes erfüllen. Auferstehung ist deswegen eine neue Schöpfung. Sie ist anders als die ewige Zeugung des Sohnes und die menschliche Zeugung Marias, bildet aber gewissermaßen die Synthese der ewigen und menschlichen Zeugung: Die von Maria gezeugte menschliche Natur erhält die Herrlichkeit von dem von Ewigkeit her gezeugten Sohn. Diese Geburt wird in der Taufe vorweggenommen, ist aber bis zum Zeitpunkt der Auferstehung unvollendet. In ihr ereignet sich die Fülle der Inkarnation und der Vereinigung des Sohnes mit der menschlichen Natur.

Jesus ist nach Mt 28,18 zum Zeitpunkt der Auferstehung alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben. Dieses Faktum entspricht der Erfüllung der Verheißung von Ps 2,8: *dabo tibi gentes hereditatem tuam*. Diese steht wiederum in Zusammenhang mit der Bitte Jesu in Joh 17,1-2 um Verherrlichung. Alle, die ihm der Vater gegeben hat – alles Fleisch, über das er Macht hat –, sollen das ewige Leben erhalten. Das Eigentum des verherrlichten Herrn, der in seiner Menschheit zur Gottessohnschaft wiedergeboren und als solcher Erstgeborener unter den Entschlafenen ist, sind die Menschen, denen er das ewige Leben gewährt: die unübersehbare Schar der Auferweckten<sup>103</sup>. So schließt der Kommentar zu Ps 2,7-8, soweit hier von Belang, im Blick auf Joh 17,1-5.

Die Rettung, die der Prophet in Psalm 53,3 erfleht, verweist auch auf die Verherrlichung von Joh 17,5. Rettung und leibliche Verherrlichung fallen zusammen:

*Deus, in nomine tuo saluifica me* (Ps 53,3). in humilitate corporis unigenitus dei filius sub prophetae sui dictis haec precatur, qui et gloriam, quam ante saecula habuerat, reposcebat (cf. Io 17,5). salvificari se in dei nomine rogat, in quo est et nuncupatus et natus, ut se in eo corpore, in quo erat natus, id ipsum, quod naturae anteriori suae et generi erat proprium, saluum faceret dei nomen. *Tr. Ps.* 53,4 (137,13-19).

„Gott, errette mich in deinem Namen“ (Ps 53,3). Um dies fleht der einziggezeugte Sohn Gottes, der auch die Herrlichkeit zurückverlangte, die er vor Welt und Zeit besessen hatte

101 *Tr. Ps.* 2,28 (58,23-59,3): „Nascitur enim ad id, quod non erat, cum tamen id fieret quod fuisset. est enim primogenitus ex mortuis, qui erat primogenitus creaturae; idcirco primogenitus ex mortuis ut maneret primogenitus creaturae. idem enim est primogenitus ex mortuis, qui erat primogenitus creaturae“. In diesem Zusammenhang geht es um Kol 1,15-20. Vgl. auch die Vorstellung von der mit der Zeugung verbundenen Erstgeburt von den Entschlafenen von Psalm 2,7 in *Tr. Ps.* 58,6 (185,10-13); 67,19 (294,9-15). Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 24,1 (SCh 100,698-670).

102 *Myst.* I 6 (86): „Cum enim *primitiae* Christus sit (1 Kor 15,23), *primogenitus creaturae* (Kol 1,15), *primogenitus ex mortuis*, princeps etiam sacerdotum, *ut sit in omnibus ipse primatum tenens* (Kol 1,18)“; vgl. *Trin.* XI 39,22 (567).

103 *Tr. Ps.* 2,31 (60,15-17.24-27): „Haec ergo hereditas eius, ut omni carni det uitam aeternam, ut omnes gentes baptizatae atque doctae regenerentur in uitam... nunc iam unius atque unus omnis haec uniuersitas gentium dei populus est: et aeterna haec omnium ex mortuis resurgentium primogeniti huius ex mortuis aeterni haereditas hereditas est“; vgl. 2,20-31 (59,15-60,27); und auch über den Grund des Erbes 67,19 (294,9-15); 126,16-17 (623-625).

(vgl. Joh 17,5), in der Niedrigkeit des Leibes mit den Worten seines Propheten. Er bittet um seine Errettung in Gottes Namen, mit dem er benannt und auch geboren worden ist, damit ihn eben dieser Name Gottes, der seiner früheren Natur und Abstammung eigen war, in demjenigen Leib errette, in dem er geboren worden war. *Tr. Ps.* 53, 4 (137,13-19).

Auferstehung ist hier keine Neugeburt neben den beiden anderen, die klar angedeutet werden. Das Heil oder die Wiedererlangung der Herrlichkeit, die Jesus zuvor besaß, geschieht „im Namen“ Gottes. Es scheint, dass dieses Psalmwort für Hilarius den Besitz der göttlichen Herrlichkeit und Macht bedeutet. Das geht aus dem anschließenden Text hervor, in dem die Anspielung auf Joh 17,5 mit Anspielungen auf Phil 2,6-11 verbunden ist<sup>104</sup>. Das Heil der angenommenen Menschheit besteht daher in der Inthronisierung des fleischgewordenen Sohnes in der Würde und Macht<sup>105</sup>, die ihm als Gott zukommen. Das Neue in den Kommentaren zu Joh 17,5 bezüglich *Trin.* ist in erster Linie auf die Psalmtexte zurückzuführen, die Hilarius jeweils erläutert.

Abermals ist – wie in *Trin.* – Phil 2,9-11 neben Joh 17,1-5 der wesentliche Text zur Untermauerung der Auferstehungstheologie. Es gibt zahlreiche Zitate und Anspielungen<sup>106</sup>. Hier soll nur auf die interessantesten Stellen eingegangen werden. Der erste Text steht im Kommentar zu Psalm 2,7, den wir soeben im Blick auf Joh 17,5 betrachtet haben:

Et in gloria dei patris hodie genitus nascitur, id est in manentem antea dei formam per praemium mortis formae seruilis adsumptio honestatur; fitque sub tempore noua nec tamen inusitata natiuitas, cum ad resumendam gloriam dei patris, qui ex forma dei forma serui erat repertus, primogenitus ex mortuis nasceretur. *Tr. Ps.* 2,33 (63,5-10)

Und in der Herrlichkeit Gottes des Vaters wird er heute gezeugt und geboren, das heißt die angenommene Knechtsgestalt wird zum Lohn für den Tod mit der Gottesgestalt beehrt, wie sie zuvor bestand. Und es geschieht in der Zeitlichkeit eine [zwar] neuartige, jedoch nicht ungewöhnliche Geburt, als derjenige, der aus der Gottesgestalt in der Knechtsgestalt gefunden worden war, als Erstgeborener aus den Toten dazu geboren wurde, die Herrlichkeit Gottes des Vaters wieder aufzunehmen. *Tr. Ps.* 2,33 (63,5-10).

Die bereits bekannte Vorstellung von der Erstgeburt unter den Entschlafenen, der man öfter begegnen wird, bringt abermals die Vorstellung von der Neugeburt Christi bei der Auferstehung mit sich. Letztere scheint ausschließlich in diesem Kommentar zu Psalm 2,7 vorzukommen und drängt sich zweifellos wegen des alttestamentlichen Textes auf. Die Geburt der Auferstehung ist zwar neu, aber nicht *inusitata*: Es handelt sich um die Rückkehr zu der Herrlichkeit, die der Gottesgestalt

---

104 *Tr. Ps.* 53,5 (137,20-138,4): „Et quia omnis haec ex persona formae seruilis oratio est, cui formae seruili usque ad crucem mortis adsumptae salutem eius nominis, quod dei est, deprecatur, et saluandus ex dei nomine id continuo subiecit: *et in uirtute tua iudica me* (Ps 53,3). namque ob meritum humilitatis, quia se exinanisset formam serui accipiens, formam nunc rursus dei consortem in ea, quam adsumpserat, humilitate repetebat, in dei nomen homine ipso, in quo deus nasci oboedierat, saluato. et ut huius nominis, in quo se saluari orabat, honorem non nudae tantum nuncupationis doceret esse, iudicari se in uirtute dei precatur; weiter unten ebd. (138,21-23): „... ubi dei filio in filium hominis ex partu uirginis nato rursus ipsi hominis filio per iudicii uirtutem dei filii et nomen redhibendus esset et uirtus“. Man beachte die Bedeutung dieser Wiederherstellung der Macht Gottes als integraler Bestandteil der Auferstehung. Dieser Gedanke scheint in früheren Werken offenbar nicht auf; vgl. die gesamte Nummer 5 (137-138); 138,23 (760,16-18).

105 Vgl. auch andere Zitate und Anspielungen auf Joh 17,5 in *Tr. Ps.* 54,10 (154,14-17), auch bezüglich des Erlösungsthemas; 143,7 (817,18-21); Joh 17,4 wird in 138,11 (753,2-3) und Joh 12,28 in 138,7 (750,23-24) ohne weiterführende Kommentare zitiert.

106 Außer den Texten, auf die anschließend explizit eingegangen oder in Anmerkungen hingewiesen wird vgl. *Tr. Ps.* 60,3 (204,15-17); 62,5 (219,10); 65,12 (256,25-257,5); 66,9 (276,12-14); 67,19 (293,21); 67,33 (308,27-309,1); 68,28 (337,2-3); 68,31 (339,11); 118, Nun 10 (480,2-24); 126,17 (624,19-625,12); 131,3 (662,21-26); *In Constantium*, 19,10-12 (Sch 334,206); *Ad Const.* (CSEL 65,205,11-14).

entspricht. Jesus hat letztere durch die Annahme der Knechtsgestalt abgelegt. Der Begriff der Geburt der Auferstehung ist zwar neu, der Gedanke aber nicht – man hat ihn vielfach gefunden. Der Unterschied zwischen der Lage des in der Gottesgestalt präexistenten Sohnes und jener, die sich aus dieser neuen, aber nicht „außergewöhnlichen“ Geburt ergibt, besteht in der Eingestaltung der Menschheit in das göttliche Leben:

Hunc igitur pauperem (cf. Ps 68,20) in salutem uultus dei, qui forma dei est<sup>107</sup>, suscipit, id est adsumptum ab se hominem unigenitus deus, qui imago inuisibilis dei est (Col 1,15), in aeternitatis suae uita, quae in deo salus esse intellegitur, collocauit... (Phil 2,11), id est susceptus homo in naturam diuinitatis acceptus. *Tr. Ps. 68,25 (335,4-10)*.

Diesen Armen also (vgl. Ps 68,20) hat derjenige, der Gestalt Gottes ist, in das Heil des Angesichtes Gottes aufgenommen, das heißt der einziggezeugte Gott, der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist (vgl. Kol 1,15), hat den von ihm angenommenen Menschen in sein ewiges Leben versetzt, das – wie man einsieht – das Heil in Gott ist. [...] (Phil 2,11), das heißt der angenommene Mensch wurde in die Natur der Gottheit aufgenommen. *Tr. Ps. 68,25 (335,4-10)*.

Wenn schon das Gottesbild dasselbe ist wie die Gestalt Gottes und sein Antlitz, so bedeutet Auferstehung, dass die leidende Menschheit des Herrn von Gott aufgenommen worden ist: als seine Gestalt und sein Bild; als Ausdruck des Vaters dafür, dass nur das Wort von Ewigkeit her ist. Die Annahme der Menschheit in der Natur der Gottheit oder in der Herrlichkeit des Vaters bedeutet, dass Jesus auch als Mensch die Gestalt Gottes, sein Bild ist, das heißt: Er besitzt alle charakteristischen Merkmale des präexistenten Sohnes. Die Verherrlichung der Menschheit bedeutet daher für den Sohn die Rückkehr in seine vorherige Verfasstheit. Aber so wie im Blick auf die Lage des Präexistenten vorzugsweise von der „Gottesgestalt“ die Rede ist, zeichnet sich die Lage des Auferstandenen vielmehr durch „Herrlichkeit“ aus<sup>108</sup> – um in der Terminologie von Phil 2,6 zu bleiben. Aber auch bei anderer Gelegenheit ist von der Auferstehung die Rede – als Wiedererlangung der Gottesgestalt für die angenommene Menschheit im „Habitus“ des Knechts:

Oboedientiae ergo illi, per quam habitus seruilis adsumitur, et ipsi habitu seruili id donatur, ut quod erat, esset: in forma scilicet dei esset. damnum enim ac detrimentum sui euacuatio formae dei nescit adsumptioni potius seruili formam dei rursus acquirens. ita neque uirtus in humilitate sese licet cohibens defecit ex sese, cum, quod erat, est: et humilitas cohibita in sese uirtute suscepta, cum, quod non erat, esse coepit, profectum eius, quae a se non defecerat, uirtutis accepit. et haec quidem euangelici sacramenti et humanae spei ueritas est, humanam naturam corruptibilemque carnem per huius gloriae demutationem<sup>109</sup> in aeternam transformatam esse substantiam. *Tr. Ps. 143,7 (817,30-818,10)*.

---

107 *Tr. Ps. 68,25 (335,1-3)*: „Sed hunc pauperem ac dolentem salus ea, quae uultus dei est, susceptis. forma et uultus et facies et imago non differunt“; und etwas weiter unten die Stelle, mit der wir uns befassen: 68,26 (335,14-15): „...isto paupere et dolente in salutem uultus dei formaque suscepto...“. Das Antlitz Gottes deckt sich mit der Gestalt Gottes.

108 *Tr. Ps. 138,5 (748,20-749,1)*: „Infirmitas carnis adsumptae in nomine atque honore immortalitatis et in patris dei gloria conlocatur... nomen uero indulti honoris non aliud est quam quod gloria est paterna: ut qui in forma dei manens formam serui accepit, propter oboedientiam formae seruilis cum crucis morte susceptae in gloria dei patris esset, cuius antea manebat in forma“. Daher kommt die objektive richtige Antwort, die Seinsweise des auferstandenen Christus im Hinblick auf die bekannte „forma dei“ und „forma serui“ als „forma gloriae“ zu bezeichnen, auch wenn Hilarius diesen Ausdruck nicht gebraucht. Vgl. McMAHON, *De Christo mediatore*, 41; FIERRO, *Sobre la gloria*, 179.

109 Vgl. über *demutatio* die Angaben von Anmerkung 80 und Anmerkung 87.

Jenem Gehorsam also, durch den die äußere Erscheinung eines Knechtes angenommen wird, und der äußeren Erscheinung des Knechtes selbst wird dies gegeben, dass sie das sind, was sie waren, das heißt dass sie in der Gestalt Gottes sind. Denn die ihrer selbst entäußerte Gottesgestalt hatte an sich selbst weder Verlust noch Schaden erfahren, vielmehr erlangte sie für die angenommene Knechts-gestalt die Gestalt Gottes wieder zurück. So hat auch die [göttliche] Kraft, mochte sie sich auch in die Niedrigkeit beschränkt haben, keinen Mangel an ihrer selbst erlitten, wenn sie nach wie vor ist, was sie war; und die Niedrigkeit, die von der in sich beschränkten Kraft angenommen worden war, hat, sobald sie zu sein begann, was sie nicht war, ein Wachstum in derjenigen Kraft erfahren, die keinen Mangel an ihrer selbst erlitten hatte. Und dies freilich ist die Wahrheit des im Evangelium liegenden Geheimnisses und der menschlichen Hoffnung, dass die menschliche Natur und das verwesliche Fleisch durch die Umwandlung hin zu dieser Herrlichkeit in eine ewige Substanz umgestaltet worden sind. *Tr. Ps.* 143,7 (817,30 – 818,10).

Die menschliche Natur ist infolge der Verherrlichung in ewige (göttliche) Substanz verwandelt worden. Andererseits ist es die Niedrigkeit selbst, der „Habitus“ des Knechtes, der in der Gottesgestalt, in der das Wort von jeher existierte, aufgenommen wird. Interessant ist, wie Auferstehung hier erläutert wird: als Machterlangung der menschlichen Natur. Bei der Inkarnation hat sich die Macht zwar in die menschliche Natur eingeschlossen, existiert aber nach wie vor. Jetzt wird sie durch die *humilitas* aufgenommen, die das genaue Gegenteil dieser *uirtus* ist. Gottesgestalt und Verherrlichung werden daher wie schon in der Auslegung von Joh 17,5 im Zusammenhang mit der göttlichen „uirtus“ betrachtet. Im letzten zitierten Text heißt es, die menschliche Natur habe sich in ewige Substanz verwandelt, während die Menschheit nach dem zuvor untersuchten Text in die „Natur“ der Gottheit aufgenommen worden ist. Bei anderer Gelegenheit ist von der Natur des Fleisches die Rede, das in die ewige Herrlichkeit überführt worden ist<sup>110</sup>. In manchen Fällen (wie im soeben zitierten Text) ist es die Knechtsgestalt selbst, die zur Herrlichkeit des Vaters gelangt<sup>111</sup>. An anderen Stellen ist es der Mensch oder der Leib<sup>112</sup>. Wie man schon bei der Inkarnationstheologie gesehen hat, haben diese Begriffe nicht immer eine präzise Bedeutung. Es ist eindeutig, dass die Menschheit Christi in der Herrlichkeit des Vaters angenommen und vergöttlicht ist – (es wurde bereits erwähnt, dass sich das Vokabular mit dem der Inkarnation überschneidet). In dieser neuen Situation bleibt die Menschheit Christi als solche bestehen, auch wenn einige Texte neben den bereits bekannten anscheinend auf das Verlassen des Leibes oder das Ende der *conditio humana*<sup>113</sup> hinweisen. Wir wissen aber bereits, wie diese Formulierungen zu interpretieren sind.

Die Inthronisierung Jesu in der Herrlichkeit des Vaters bedeutet den Beginn unseres Heils. Die Herrlichkeit Jesu wird unsere sein. Auf der soteriologischen Komponente gründet die hilarianische Auferstehungstheologie:

Sic ergo montem dominum in Danielo accipimus, ex monte in lapidem et rursus ex lapide in montem (cf. *Dn* 2,34-35)<sup>114</sup>; exinanivit enim se in forma dei constitutus et formam serui

110 *Tr. Ps.* 66,9 (276,12-14): „Sed in aeternam gloriam eius adsumptae ex uirgine carnis natura transfertur“.

111 *Tr. Ps.* 138,19 (758,3-6): „Et rursus in gloria dei patris est forma uidelicet seruile in gloriam eius, cuius in forma ante manebat, proficiente“; abermals die Relation zwischen der Gestalt und der Herrlichkeit Gottes, der Lage des Präexistenten und des Verherrlichten. Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 174.

112 Vgl. *Tr. Ps.* 141,8 (804,20-21); 138,23 (760,16-18).

113 *Tr. Ps.* 9,3 (77,4-5): „...eum, qui mortuus sit, ex morte uixisse, gloriam immortalitatis ex corpore resumentem“; 53,5 (138,10-12): „... quia per uirtutem dei is, qui ex deo homo mortuus fuerat, idem rursus in deum ex homine mortuo resurrexit“. Man beachte die Parallele zwischen „ex deo“ und „ex homine“. Die Gottheit verschwindet bei der Inkarnation ebenso wenig wie die Menschheit bei der Auferstehung: Frag. *Contra Constantium* (CSEL 65,227-228): „Superauit enim magnitudo Christi Domini paruitatem formae, ita ut ipsa seruilis forma, quam adsumpsit, cessaret esse seruilis per eum dominum, qui eam adsumpsit“.

114 Die Geschichte der Statue von Dan 2,31-36 veranlasst Hilarius zu dieser Interpretation der Inkarnation. Der

acceptit et per passionem suam mundo cum superstitionibus suis erroribusque prostrato in gloria dei patris est (cf. Phil 2,6-11) et deus super omnia est (cf. Rom 9,5); propter infirmitatem carnis ex monte in lapidem exinanitus, propter gloriam passionis ex lapide rursus effectus in montem: mons supereminens et excelsus, in quo ipsi nosmetipsos per adsumptionem carnis nostrae corporisque speculamur. *Tr. Ps.* 124,3 (599,6-15).

So also fassen wir bei Daniel den Berg, der aus einem Berg zu einem Stein und wiederum aus einem Stein zu einem Berg wurde (vgl. Dan 2,34-35), als den Herrn auf; denn er, der in der Gestalt Gottes besteht, hat sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen; und nachdem er durch sein Leiden die Welt mit ihren abergläubischen Kulturen und Irrtümern niedergeworfen hat, ist er in der Herrlichkeit Gottes des Vaters (vgl. Phil 2,6-11) und ist Gott über alle Dinge (vgl. Röm 9,5); nachdem er sich um der Schwachheit des Fleisches willen aus einem Berg zu einem Stein entäußert hatte, ist er wegen der aus seinem Leiden erwachsenden Herrlichkeit aus einem Stein wiederum zu einem Berg geworden; er ist der hoch aufragende und erhabene Berg, auf dem wir selbst infolge seiner Annahme unseres Fleisches und Leibes uns selbst schauen. *Tr. Ps.* 124,3 (599,6-15).

Im Kontext ist von der Kirche als Leib Christi in Verbindung mit Bildern des Bergs Sion und des himmlischen Jerusalems die Rede<sup>115</sup>. Nach dem Text aus dem Buch Daniel, auf den Hilarius hinweist, identifiziert sich Jesus – Eckstein und Fundament Sions –, somit wiederum mit dem Berg. Hilarius stellt in diesem Zusammenhang zweimal fest, Sion bedeute *speculatio*<sup>116</sup>. Im verherrlichten Jesus, der bereits zum Berg – Sion – geworden ist, schauen die Menschen deswegen ihre Auferstehung, da er unser Fleisch und unseren Leib angenommen hat<sup>117</sup>. Die Relation zwischen der Auferstehung des Herrn und unserer wird hier nicht näher erläutert, aber offensichtlich vorausgesetzt. Was sich in Jesus ereignet, hat Bedeutung für die Menschen: In ihnen soll sich erfüllen, was in ihm schon paradigmatisch Wirklichkeit geworden ist.

Es ist ohne weiteres vertretbar, den verherrlichten Leib Christi in einen kausalen Zusammenhang zu unserem zu setzen. In seinem verherrlichten Leib schauen wir bereits unseren verherrlichten Leib. Die Bedeutung, die Hilarius Phil 3,21 gerade in den Psalmentraktaten<sup>118</sup> beimisst, zwingt dazu, diesen Zusammenhang auch bei Stellen zu sehen, an denen Phil 3,21 nicht vorkommt. An mindestens einer Stelle werden das Sion-Motiv als Schau dessen, was wir sein werden und die künftige Umgestaltung nach der Herrlichkeit Christi explizit zueinander ins Verhältnis gesetzt:

Sion enim speculationis interpretatio est et, quod nobiscum speculatio, id hebraice Sion dicitur. tum deinde dicti apostolici meminisse nos conuenit, ad montem Sion et Hierusalem caelestem accessisse nos in dominum nostrum Iesum Christum credentes, in cuius glorifico

---

Herr ist ein Berg, der bei der Inkarnationskenose zu Stein wird. Der Stein wird seinerseits der bei der Auferstehung erneut zum Berg. Letzteres beruht am unmittelbarsten auf Dan 2,35. Hilarius übernimmt die Vorstellung vom Stein auch von Jes 28,16, zitiert in *Tr. Ps.* 124,3 (598,21-24); vgl. bereits *In Mt.* 26,1,9-10 (192). Der Stein, der Sions Urgrund werden soll, ist in Hilarius' Auslegung natürlich Christus. Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 26,2 (ORBE, *Teologia* III, 80ff); TERTULLIAN, *Marc.* III 7,3 (CCL 1,516). Eigenartigerweise sagt Hilarius an anderer Stelle über Mt 17,20, der Berg sei der Teufel, *In Mt.* 17,7,6-10 (68); 17,8,14-22 (68); vgl. zu dieser Auslegung ORBE, *Teologia de San Ireneo*, III, 73.

115 Man kann auf das verweisen, was in Kap. III gesagt wird. Vgl. auch FIGURA, *Kirchenverständnis*, 154-156.

116 *Tr. Ps.* 124,3 (599,6): „et nominis Sion interpretatio est speculatio“; 124,4 (599,17-19): „Speculatio est enim Sion. loquatur interpretationem hanc hebraica lingua qua dictum est: *mons Sion mons speculationis est*“; vgl. auch 128,9 (643,9-10), die dann im Text zitiert werden.

117 *Tr. Ps.* 124,4 (599,16-17): „In eo enim sumus resurrectionem nostram in resurrectione nostri in eo corporis contemplantes“. Vgl. ATHANASIUS, *De inc. Verbi*, 9,2 (Sch 199,296); HIPPOLYT, *Ben. Mos.* (PO 27,162-163); GREGOR VON ELVIRA, *Trac. Or.* XVII 24, (CCL (69,128); *In Cant.* IV 12 (ebd. 202): „... quia caro Christi quae est ecclesia post passionem in monumento sepulta iacebat; haec ergo tertia dei in domino resurrexit et ipsi copulata pariter in caelos ascendit“.

118 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 83f. Vgl. das folgende Kapitel.

corpore, quod in caelestem gloriam transformatum est, spei nostrae honorem speculamur, humilitatis nostrae corpore in gloriam corporis sui conformando (cf. Phil 3,21). *Tr. Ps.* 128,9 (643,9-16).

Die Übersetzung von Zion lautet nämlich Schau; und was bei uns Schau heißt, das heißt auf Hebräisch Zion. Sodann ziemt es sich für uns, uns des Apostelwortes zu erinnern, dass wir zu dem Berg Zion und dem himmlischen Jerusalem hinzugetreten sind (vgl. Hebr 12,22) durch unseren Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, in dessen verherrlichendem Leib, der in die himmlische Herrlichkeit umgestaltet wurde, wir im Zuge der Angleichung unseres niedrigen Leibes an die Herrlichkeit seines Leibes (vgl. Phil 3,21) die Zierde unserer Hoffnung erblicken. *Tr. Ps.* 128,9 (643,9-16).

Im verherrlichten Leib Christi, der unser Fleisch und unsere Natur ist, schauen wir unsere künftige Auferstehung. Jesus ist nicht umsonst der Erstgeborene unter den Entschlafenen. Das ist ein weiteres, bereits angedeutetes biblisches Thema. Es soll anschließend durchgegangen werden, um Hilarius' Auferstehungstheologie weiter zu untersuchen.

Schon beim Kommentar zu Psalm 2,7 sah man, wie die Erstgeburt unter den Entschlafenen die Erhaltung der Erstgeburt vor aller Schöpfung bedeutete, da Letztere auf die Auferstehung ausgerichtet ist. Daher ist klar, dass diese Auszeichnung Christi uns in Beziehung zu unserer eigenen Auferstehung setzt (Vollzug der neuen Schöpfung), auch wenn am Anfang des Kapitels der Vorsatz steht, nicht auf anthropologische und eschatologische Themen einzugehen, die im Übrigen bereits untersucht worden sind.

Jesus ist der Erste der Auferstandenen, doch das Wichtigste an seiner Erstgeburt ist nicht der chronologische Aspekt. Jesus erhält bei der Auferstehung die Macht, die Auferstehung anderer zu bewirken und die Herrlichkeit des Himmels, die er in seinem Fleisch empfangen hat, zu übermitteln:

Omnibus enim, qui ueniunt ad uitam, ingressus in mortem est; sed primogenito ex mortuis tantum proprius fuit egressus ex morte. atque ideo proprius exitus mortis est domini, quia adsumptae ab eo carnis haec uirtus sit, ut naturae nostrae corruptionem in gloriam caelestem post exitus mortis efferat. *Tr. Ps.* 67,21 (296,15-20).

Für alle nämlich, die zum Leben kommen, gibt es ein Hineintreten in den Tod; aber nur dem Erstgeborenen aus den Toten war ein Hinaustreten aus dem Tod eigen. Und darum ist der Ausgang aus dem Tod dem Herrn eigen, weil das von ihm angenommene Fleisch diese Kraft besitzt, die Verweslichkeit unserer Natur nach dem je eigenen Ausgang aus dem Tod zur himmlischen Herrlichkeit emporzuheben. *Tr. Ps.* 67,21 (296,15-20).

Nur Jesus gehört Auferstehung als etwas Eigenes. Das Heil, das er bringt, beruht gerade auf der Auferstehung, auf seinem „Weg aus dem Tod“. Wir sind gerettet, weil er auferstanden ist<sup>119</sup>. Das Fleisch, das er angenommen hat, besitzt die Macht, die verwesliche Menschennatur zur Herrlichkeit des Himmels zu führen. Es stellt sich die Frage, „wann“ das angenommene Fleisch Jesu diese Macht besitzt – schon seit der Inkarnation oder eher vom Zeitpunkt der Auferstehung an? Man findet keine eindeutige Antwort auf die Frage, aber der gesamte Kontext scheint auf den Zeitpunkt der Auferstehung hinzudeuten. Das kommentierte Psalmwort lautet *domini exitus mortis* (Ps 67,21). Wie gesehen, ist der erste, auf den es angewendet wird, der entschlafene und auferstandene Jesus. Es kommt Jesus zu, den Tod zu überwinden. Deswegen bringt uns sein verherrlichtes Fleisch aufgrund der Macht, die es durchdringt, zur ewigen Herrlichkeit. Auch in diesem Kontext werden

---

119 *Tr. Ps.* 67,21 (296,6-7): „Salutos autem nos per id deus noster effecit, quod exitus sit mortis egressus“; vgl. ebd. (296,14-15).

Auferstehung und Schöpfung in Relation zueinander gesetzt. So, wie Gott uns von Beginn an das Leben geschenkt hat, übermittelt er uns durch Jesus Christus den Anfang der Ewigkeit<sup>120</sup>. Abermals ist Jesus aufgrund seiner Auferstehung „ewig“.<sup>121</sup>

„In“ Jesus, dem Erstgeborenen unter den Entschlafenen, erstehen die Nationen auf: „in eo namque coexcitatae et collocatae a dextris eius in caelestibus gentes sunt“. *Tr. Ps.* 58,6 (184,24-25). Welche Bedeutung hat „in eo“? Die Vereinigung Christi mit allen Menschen aufgrund der Inkarnation scheint der Hintergrund dieser Vereinigung aller mit Christus bei der Auferstehung zu sein. Wir alle sollen in Christus auferstehen wie wir mit Adam starben (vgl. 1 Kor 15,22)<sup>122</sup>. Wir sollen uns mit ihm vereinen, wie er sich mit unserer Natur vereint hat, und in Verbindung mit seiner Natur treten (allem Anschein nach ist die göttliche gemeint). Die Menschheit Jesu und seine Verherrlichung bei der Auferstehung werden hier nicht unmittelbar berücksichtigt. Der Gedanke daran liegt aber auf der Hand. Andernfalls ergibt das *coexcitatae* wenig Sinn. Die einzige mögliche Interpretation der Stelle ist anscheinend, dass die Vereinigung Christi mit allen seit der Inkarnation den Urgrund der Auferstehung aller Menschen „in ihm“ bildet. Er wird zum Erstgeborenen unter den Menschen, sofern sie an seiner himmlischen Herrlichkeit teilhaben<sup>123</sup>. Andererseits liegt der Anfang der Auferstehung in Christus. Offenbar schöpft Hilarius Anregungen aus 1 Kor 15,23, auch wenn der Text nicht immer direkt zitiert wird. Wenn alle in Christus ins Leben zurückkehren, dann beginnt in ihm, dem Erstling, die Auferstehung aller<sup>124</sup>. Die Vereinigung aller in Jesus wird bei all diesen Stellen vorausgesetzt. Die *uirtus*, die das Fleisch des auferstandenen Christus besitzt, erfüllt alles mit Jesu Kraft und vertreibt den Tod des Menschengeschlechtes:

Omnia autem haec uirtus resurrectionis impleuit, quia per primitias ex mortuis ab hominum genere morte depulsa in auctores mortis aeternae poena decreta est. *Tr. Ps.* 68,14 (325,7-10)<sup>125</sup>.

All dies aber hat die Kraft der Auferstehung zur Erfüllung gebracht; denn durch die Erstlingsfrucht [der Auferstehung] von den Toten wurde der Tod vom Menschengeschlechte vertrieben und über die Urheber des Todes die Strafe des ewigen Todes verhängt. *Tr. Ps.* 68,14 (325,7-10).

Die Auferstehung ist kein Ereignis, das in Christus und in den Christen gleichermaßen geschehen soll. In Christus liegt die Quelle der Auferstehung, oder, wie Hilarius selbst direkter formuliert: Er ist die Auferstehung. Wer im neuen Leben wandelt<sup>126</sup>, hat daher an Christus Anteil. Unsere

---

120 *Tr. Ps.* 67,22 (297,14-16): „... ut qui ex se ipso nobis, qui eius genus sumus (vgl. Apg 17,28) uitae ac spiritus elementa tribuisset, in se ipso quoque nobis per unigenitum deum aeternitatis nostrae inchoaret exordia“.

121 Vgl. *Tr. Ps.* 67,23 (298,15-17): „...iam rursus ex mortuis aeternus est“. Vgl. auch über die Erstgeburt von den Entschlafenen, *Tr. Ps.* 60,5 (206,12-13); 58,6 (182,12) und die nachstehenden Anmerkungen.

122 *Tr. Ps.* 143,21 (826,15-20): „Ipse enim est primogenitus ex mortuis (vgl. Kol 1,18). *et ut in Adam omnes morimur, ita et in Christo omnes resurgamos* (1 Kor 15,22)... regnabunt enim conformes gloriae suae, per adsumptam ab eo naturae nostrae coniunctionem rursus omnes in naturae eius communionem mansuri“; 58,6 (185,16-17): „omnibus quidem in eo, quia caro factus est, gentibus uisitatus“; vgl. 143,18 (824,19-24).

123 Vgl. über das selbe Motiv der Erstgeburt von den Entschlafenen *Tr. Ps.* 67,19 (294,10); 69,2 (342,2-4); 131,3 (662,18); 131,19 (676,25; 677,18); außer den bereits erwähnten Stellen des Kommentars zu Psalm 2, *Tr. Ps.* 2,28 (58,21-59,3); 30 (59,17); 31 (60,26-27); 33 (63,10).

124 *Tr. Ps.* 56,2 (169,3-4): „... in quo (Christo) primitiae resurrectionis sunt“; 68,8 (320,1-3): „Haec sanctorum expectatio fuit, ut caro omnis redimeretur in Christo, ut in eo aeternae resurrectionis primitiae existerent“.

125 Dieser Text wurde bereits im Kapitel über die Passion behandelt. Vgl. auch *Tr. Ps.* 69,2 (342,3). Vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* V 21,1 (ORBE, *Teología* II, 364-66); auch ORBE, *Introducción*, 875.881.

126 *Tr. Ps.* 118, Chet16 (432,12-16): „Et particeps eius, quisque in iustitia manet, quia ipse iustitia est: particeps eius erit, quisque in ueritate persistit, ipse est enim ueritas: et quisque in nouitate uitae ambulabit, erit particeps eius, quia ipse est resurrectio“. Man beachte die Ähnlichkeit mit den Formulierungen des Matthäuskommentars: „ipse est regnum caelorum“.

Auferstehung ist allein in Verbindung mit dem Leben Christi möglich. Über die „Aufnahme“ des verweslichen Fleisches durch den auferstandenen Herrn findet man in den Psalmentraktaten ähnliche Formulierungen wie schon im Matthäuskommentar. Der Auferstandene überträgt sein ewiges Leben auf das verwesliche Fleisch<sup>127</sup>. Die Menschheit Jesu wird als erste „erlöst“. Sie empfängt als erste das Geschenk der Verwandlung und wird deswegen selbst zur treibenden Kraft der Verherrlichung des ganzen Menschengeschlechtes, das an Jesu Auferstehung und Herrlichkeit teilhaben soll. Die Mittlerschaft des verherrlichten Menschen Jesu gelangt im künftigen Leben zur vollkommenen Vereinigung mit dem Vater:

...ad patrem pro his precatus est dicens: *Pater, uolo ut, ubi ego sum, hi mecum sint* (Io 17,24); uel illud: *ut omnes unum sint, ego in illis et tu in me* (Io 17,21.23). mirabilis ergo in sanctis deus est (cf. Ps 67,36), quos, cum conformes gloriae corporis sui fecerit (cf. Phil 3,21), per se, qui mediator est, etiam in unitate paternae maiestatis adsumet, dum et in eo per naturam pater est et ille rursus per societatem carnis in nobis est: quos in regnum<sup>128</sup> praeparatum illis ante constitutionem mundi (cf. Mt 25,34) obtinendum locauerit, quibus absorpta morte inmortalem uitam aeternamque reddiderit. *Tr. Ps. 67,37* (312,1-9).

[...] für diese hat er zum Vater die flehentliche Bitte gerichtet: „*Vater, ich will, dass diese mit mir dort seien, wo ich bin*“ (Joh 17,24) oder jene: „*Dass alle eins seien, ich in ihnen, und du in mir*“ (Joh 17,21.23). Wunderbar ist Gott also in seinen Heiligen (vgl. Ps 67,36), die er, nachdem er sie der Herrlichkeit seines Leibes gleichförmig gemacht hat (vgl. Phil 3,21), durch sich, den Mittler, auch in die Einheit der väterlichen Majestät aufnehmen wird, wenn einerseits der Vater der Natur nach in ihm ist, andererseits er wiederum durch die Gemeinschaft im [gemeinsamen] Fleisch in uns ist, die er in den Besitz des Reiches eingesetzt hat, das für sie vor Grundlegung der Welt vorbereitet worden war (vgl. Mt 25,34), und denen er, nachdem der Tod verschlungen ist, unsterbliches und ewiges Leben zurückgegeben hat. *Tr. Ps. 67,37* (312,1-9).

Von einer Kommentierung sämtlicher Themen, die auf diese Stelle hinauslaufen, wird hier abgesehen. Von Interesse ist lediglich, dass der Mittler Jesus uns in die Einheit mit seinem Vater einbezieht. Letztere ist aufgrund der göttlichen Natur in ihm so wie er aufgrund der Annahme des Fleisches in uns ist. Die mit der Inkarnation einsetzende Vereinigung Christi mit der Menschheit erreicht in der Auferstehung ihren Höhepunkt. Jesus kann allen das ewige, unsterbliche Leben (des Vaters) schenken, weil er es aufgrund seiner Gottheit – und aufgrund seiner Verherrlichung bei der Auferstehung auch in seiner Menschheit – besitzt. Jesu Menschheit ist unsere. Wie können daher an seiner Vereinigung mit dem Vater teilhaben. Jesu Auferstehung ist unsere, weil seine Vereinigung mit dem Vater aufgrund seiner Mittlerschaft bewirkt, dass auch wir uns mit Gott vereinen.<sup>129</sup>

Auffahrt und Höllenfahrt Jesu sind Themen, die man in Eph 4,8-10 und an anderen Stellen des Neuen Testaments findet. Hilarius schenkt ihnen in seiner Auferstehungstheologie Beachtung und lässt sich von ihnen inspirieren. Auffahrt und Höllenfahrt findet man bereits in *Trin.*; wir haben sie im Kapitel über die Inkarnation betrachtet. Hier ist natürlich das Motiv der Auffahrt am interessantesten. Eine Schlüsselstelle ist der Kommentar zu Psalm 56,6.12: *exaltare super caelos, deus, et super omnem terram gloria tua*:

---

127 *Tr. Ps. 63,10* (231,19-21): „...hunc (Dei Filium) in corpore resurgentem caducae carni claritatem spiritualis gloriae intulisse in naturam diuinitatis suae terrenae corruptionis absorbuisset primordiae“. Der irdische Leib Jesu scheint der Erstling des Fleisches zu sein, das verwandelt werden soll; 59,5 (196,14-16): „...a dextris deo uirtus dei coexcitata secum humilitatis nostrae carne consedit“. Die positive Formulierung in 61,2 (210,6-8): „Mortuus, ut aeternitatem omnibus... inueheret“.

128 Die erlöste Menschheit bildet das Reich Christi. Vgl. *Tr. Ps. 2,42* (69,7-70,9); 149,2 (867,5-6); vgl. PELLAND, *Le thème du Règne*, 669-674.

129 Vgl. *Tr. Ps. 91,2* (352,27-353,14); *Trin.* VIII 12,20-24 (324).

Hinc exaltandi super caelos causam significans extitisse, quod descendendi usque in inferiora terrae (cf. Eph 4,8-10) humilitas esset assumpta. ex uoto ergo propheta praenuntiat exaltari super caelos deum. et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus sui gloria, subiecit: *et super omnem terram gloria tua*: cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super caelos domini protestaretur. *Tr. Ps. 56,6 (172,14-21)*.

Wobei er hiermit andeutet, der Grund seines Aufstiegs über die Himmel sei es gewesen, dass er die Erniedrigung angenommen habe, bis in die Tiefen der Erde herabzusteigen (vgl. Eph 4,8-10). In Form eines Wunsches verkündet also der Prophet voraus, Gott erhebe sich über die Himmel. Und weil er, wenn er denn über die Himmel erhöht sei, alles auf Erden mit der Herrlichkeit seines Heiligen Geistes erfüllen sollte, fügte er hinzu: „*Und über der ganzen Erde liegt deine Herrlichkeit*“, weil die über alles Fleisch ausgegossene Gabe des Geistes die Herrlichkeit des über die Himmel erhöhten Herrn bezeugen würde. *Tr. Ps. 56, 6 (172,14-21)*.

Ich habe diesen Text an anderer Stelle und in anderer Intention analysiert<sup>130</sup>. Er geht hauptsächlich von Eph 4,10 aus: Jesus ist in den Himmel aufgefahren, um ihn ganz und gar zu erfüllen. In der Tat war die Kraft der Gottheit Christi zeit seines irdischen Lebens gewissermaßen konzentriert und in den engen Grenzen seines Leibes eingeschlossen. Jetzt, da der Herr auferstanden ist, hindert seine verklärte Menschheit Christus nicht mehr daran, alles zu erfüllen. Umgekehrt gilt: Dieselbe Menschheit, die weder Zeit noch Raum unterworfen ist, erfüllt die ganze Erde. Die Herrlichkeit des Geistes (der Gottheit) Jesu, die keine Grenzen kennt, ermöglicht es, allem Fleisch die Gabe des Heiligen Geistes (die göttliche Kraft Jesu, sobald sie übertragen wird) zu gewähren. Der Herr, der in seiner Menschheit in den Himmel aufgefahren ist, erfüllt alles mit seiner Heilsmacht. Hilarius kommt anschließend auf denselben Vers zurück:

Et cum usque ad nubes ueritas eius elata sit (cf. Ps. 56,11) nobis obuiam in nube rapiendis (cf. I Th 4,17) sed caelos omnes tamen consessus a dei dextris ipse transcendit, gloria quoque eius in terris, id est nobiscum mansura, cum dicit: *ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque in consummationem saeculi* (Mt 28,20), dominus noster Iesus Christus, qui est benedictus in saecula saeculorum. *Tr. Ps. 56,10 (174,23-175,4)*<sup>131</sup>.

Und obwohl seine Treue bis zu den Wolken erhaben ist (vgl. Ps 56,11), sollen wir doch in einer Wolke ihm entgegen entrückt werden (vgl. 1 Thess 4,17), so steigt er selbst jedoch über alle Himmel empor, um zur Rechten Gottes Platz zu nehmen, während seine Herrlichkeit auch auf Erden, das heißt mit uns, verbleiben wird, wenn unser Herr Jesus Christus, der in alle Ewigkeit gepriesen ist, sagt: „*Siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt*“ (Mt 28,20). *Tr. Ps. 56,10 (174,23-175,4)*.

Die Erhebung des Herrn in den Himmel bedeutet nicht, dass er sich von der Erde entfernt hätte. Im Gegenteil: Sie zeigt seine umfassendere Gegenwart an, weil diese nicht mehr örtlich begrenzt, sondern universal ist. Seine Herrlichkeit bleibt bei uns, denn diese ist nichts anderes als er selbst. Es ist die Kraft seiner Gottheit<sup>132</sup>, die jetzt seine Menschheit durchdringt und ihn überall vergegenwärtigt. Daher kommt die Universalität der Gabe des Geistes, deren Mittlerin die verherrlichte Menschheit des Herrn ist. Der Herr erfüllt alles mit seiner Herrlichkeit oder mit

---

130 Vgl. LADARIA, *El Espiritu Santo*, 157-159. Über die Beziehung zwischen Geist und Herrlichkeit vgl. Kap. IV. Anm. 15.

131 Vgl. *Tr. Ps. 56,9 (174,1-4)*: „... usque ad nubes ueritas nostrae in eo resurrectionis ecfertur“.

132 Vgl. *Trin. VIII 46,14-15 (359)*: „Utrumne in natura Dei, quae significatur in gloria, Christus Spiritus fuerit...“. Geist und Herrlichkeit sind, wie gesehen, zwei Formen, um auf die göttliche Natur hinzuweisen.

seinem Geist. Beide Begriffe sind in dieser Hinsicht äquivalent. Denn Hilarius selbst, der hier die Verheißung von Mt 28,20 mit der Gegenwart der Herrlichkeit des Herrn verbunden hat, verbindet diese Zusage auch mit der Unbegrenztheit des alles erfüllenden Geistes:

... (Mt 28,20). adest enim; et cum fideliter inuocatur, per naturam suam praesens est. spiritus namque est omnia penetrans et continens. non enim secundum nos corporalis est, ut, cum alicubi adsit, absit aliunde: sed uirtute praesenti et se, quacumque est aliquid, porrigenti, cum replente omnia eius spiritu in omnibus sit, tamen ei, qui eum credat, adsistit. nam et tribus uel duobus in nomine suo congregatis erit praesens, et in circuitu omnis populi sui est ex hoc et usque in aeternum. *Tr. Ps.* 124,6 (602,2-12).

[...] (Mt 28,20). Er ist ja anwesend; und wenn er gläubig angerufen wird, so ist er seiner Natur nach gegenwärtig; denn er ist Geist, der alles durchdringt und in sich enthält. Er ist nämlich nicht nach unserer Art körperlich, so dass er, wenn er irgendwo anwesend ist, anderswo abwesend sein muss, sondern er steht, obwohl er in allem zugegen ist, da sein Geist alles erfüllt, mit seiner hilfreich anwesenden Kraft, die sich überall, wo etwas ist, darbietet, gleichwohl besonders demjenigen zur Seite, der an ihn glaubt. Denn er wird bei dreien oder zweien, die in seinem Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20), zugegen sein, und er ist auch rings um sein ganzes Volk von nun an bis in Ewigkeit. *Tr. Ps.* 124,6 (602,2-12)

Tatsächlich umschließt der auferstandene Jesus aufgrund seiner geistigen Natur alles. Dessen ungeachtet unterscheidet Hilarius von der allgemeinen Gegenwart Jesu eine andere, spezifischere bei jenen, die gläubig sind – bei denen, die an ihn glauben<sup>133</sup>. Einstweilen ist nur die Feststellung von Interesse, wie sich Jesus aufgrund der Auferstehung sogar in seiner ganz und gar verherrlichten Menschheit überall durch seine Verfasstheit als „Geist“ befindet. Das heißt: Jesus überträgt durch die dem Wort entsprechende göttliche Natur seine besonderen Eigenschaften auf die angenommene Menschheit. Auch als Mensch ist Jesus in der Herrlichkeit Gott-Vaters und in der Gottesgestalt. Darin besteht die hilarianische Interpretation des „alles Erfüllens“ Jesu nach seiner Auffahrt in den Himmel. Seine „irdische“ Natur ist in himmlische Herrlichkeit verwandelt worden, um in den Himmel aufzufahren<sup>134</sup>. Der in den Himmel aufgefahrne Jesus wird zum „Urheber“ unserer Auffahrt in die himmlische Herrlichkeit<sup>135</sup>. Überfliegt man die wichtigsten Aussagen zur Auferstehung im hilarianischen Werk, insbesondere aber in den Psalmentraktaten, findet man häufig Anspielungen auf die Bedeutung der Auferstehung für die Menschen. Den Heilssinn dieses Ereignisses hat Hilarius überaus klar gesehen. Schon bei der Untersuchung der soteriologischen Bedeutung der Passion Christi fanden sich zahlreiche einschlägige Angaben<sup>136</sup>. Darauf soll hier kurz eingegangen werden. Die Grundlage der hilarianischen Aussagen ist unstreitig in der Vereinigung Christi mit der gesamten Menschheit aufgrund seiner Menschwerdung zu finden. All dies deutet, wie wir bereits in Kapitel III betrachtet haben, auf die Auferstehung hin. Aufgrund dieser Vereinigung hat das, was an der verherrlichten Menschheit Christi geschieht (wie auch das, was während des irdischen Lebens geschah), Bedeutung für uns. Jesu Auferstehung kommt, insoweit sie

---

133 Vgl. *El Espíritu Santo*, 159-160.

134 *Tr. Ps.* 138,22 (759,17-21): „... (Joh 3,13). terreni enim corporis natura ascensionem hanc nisi in caelestem gloriam demutata non obtinet“; vgl. bezüglich der Höllenfahrt ebd. (759,21-30); 67,19 (294,16-18): „... et quia ultra humanae spei fidem sit, eum terrenae carnis corruptionem in caelestem gloriam transtulisse...“. Vgl. ebd. (294,2-25) mit einem Motiv-Mix von Eph 4,9-10, Ps 2,7-8 und Kol 1,18; vgl. auch *Tr. Ps.* 58,6 (184,17-25; 185,9-18); 67,6 (280,20-22); 67,9 (283,15-16).

135 *Tr. Ps.* 67,34 (309,17-19): „... ut regressus eo, unde descenderat oriens, nosceretur ipseque sit hominibus in hunc caelestis sedis ascensum rursus auctor oriundi“. *Auctor* ist bei Hilarius ein Begriff mit hohem Sinngehalt. Vgl. Anm. 93 in Kap. V.

136 Vgl. z.B. *Trin.* IX 10,19-32 (381-382).

seine Menschheit vergöttlicht, unserer Erlösung gleich. Hilarius hat das auf sehr suggestive Weise formuliert:

Non externo eguit unigenitus dei filius ad salvandum hominem, in quo nasci uoluit, auxilio et in gloria paternae maiestatis manens sua in se usus est potestate: per quam resurrectionis gloriam salutare suum notum gentibus fecit (cf. Ps 97,2), cum in eo naturae suae carnem in aeternae salutis substantiam transformatam esse cognoscunt. *Tr. Ps.* 143,18 (824,19-24).

Der einziggezeugte Sohn Gottes bedurfte zur Errettung des Menschen, in dem er geboren werden wollte, keiner fremden Hilfe und bediente sich, während er in der Herrlichkeit der väterlichen Majestät verblieb, seiner eigenen in ihm liegenden Gewalt, durch die er die Herrlichkeit der Auferstehung als sein Heil den Völkern kundgetan hat (vgl. Ps 97,2), wenn sie erkennen müssen, dass ihre fleischliche Natur in ihm in die Substanz des ewigen Heiles umgestaltet wurde. *Tr. Ps.* 143,18 (824,19-24).

Man kennt durch die Inkarnationstheologie die Bedeutung der Formulierung „der Mensch, als der er geboren werden wollte“. Die Menschheit des Herrn ist die erste, die „erlöst“ werden muss, das heißt: Sie muss verwandelt, verherrlicht und vergeistigt werden. Man kennt gleichwohl die Macht des Herrn – er ist immer Gott gewesen und in der Hoheit des Vaters geblieben –, seine eigene Auferstehung zu bewirken. Es ist der Herr selbst, der die von ihm angenommene Menschheit „gerettet“ hat. Aufgrund dieser Macht hat er den Nationen das Heil durch die Herrlichkeit der Auferstehung verkündet. Diese Verkündigung besteht darin, dass die Völker erfahren, dass das Fleisch seiner Natur nach beim Herrn in „substantia salutis aeternae“ verwandelt worden ist. Das vergöttlichte Fleisch oder, wenn man so will, die göttliche Natur Christi, ist, sobald sie seine Menschheit durchdringt, „Substanz des ewigen Heils“. Hilarius macht sich nicht die Mühe, zu erklären, warum das so ist. Von der Erlösung der Menschheit Christi wird unvermittelt übergeleitet zur Erlösung der Menschheit. In der Tat soll das Fleisch aller aufgrund der Macht der Auferstehung in „ewige Substanz“ verwandelt werden<sup>137</sup> – das entspricht der christlichen Hoffnung. Die auferweckte Menschheit Jesu ist die „substantia“ und der Urgrund dieser Erlösung. Es gibt kein Heil außer der Eingestaltung in Christus und der Teilhabe an seiner Auferstehung. Eine andere Stelle kommt in einem bereits durch die Untersuchung der Passionsgeschichte bekannten Kontext zum selben Schluss:

Sacramentum itaque salutis nostrae primum resurgens ipse ex mortuis decretumque mortis nostrae, quo antea detinebamur, absoluens in se ipso (cf. Col 2,13-15), qui ex mortuis aeternus iam maneret impleuit. sed in eo ipso, quod nobis uitae auctor in se est, dum per adsumptionem corporis homo natus est mortuus iam rursus aeternus ex mortuis est... *Tr. Ps.* 67,23 (298,12-17)<sup>138</sup>.

Das Geheimnis unseres Heiles hat er also zur Erfüllung gebracht, indem er selbst zuerst von den Toten auferstand und unser Todesurteil, durch das wir ehemals festgehalten wurden, in sich selbst löste (vgl. Kol 2,13-15), da er aus den Toten bereits ewig war. Doch gerade dadurch, dass er in sich für uns der Urheber des Lebens ist, insofern er durch die Annahme des Leibes als Mensch geboren wurde und gestorben ist und schon wieder, aus den Toten [kommend], ewig ist, [...]. *Tr. Ps.* 67,23 (298,12-17).

Jesus als solcher ist der Urheber des Lebens für uns. In seiner eigenen auferweckten Menschheit hat er die Macht des Todes überwunden. Durch seine Gemeinschaft mit uns bei der Inkarnation („per

---

<sup>137</sup> *Tr. Ps.* 143,7 (818,10): „... in aeternam transformatam esse substantiam“; vgl. 142,10 (810,1-3).

<sup>138</sup> Vgl. *Tr. Ps.* 67,2 (277,11-15).

adsumptionem corporis homo natus est...“) hat er uns zu Teilhabern an seinem Leben nach seinem Kreuzestod gemacht. Hier wird indirekt, jedoch deutlich hervorgehoben, dass die Vereinigung aller im auferstandenen Christus die Folge der Vereinigung Christi mit allen durch die Inkarnation darstellt. Genau diese volle Teilhabe aller an seiner Herrlichkeit ist das Ziel, auf das Inkarnation ausgerichtet ist.

Ein anderer Aspekt, der bei der Auferstehung berücksichtigt werden muss, ist der Beginn der Evangelisierung. Nur von der Auferstehung hat die Initialzündung für die Evangelisierung kommen können. Die Apostel sind mit der Aussendung des Heiligen Geistes am Pfingsttag dazu befähigt worden, Zeugen des Herrn zu sein und haben ihn auf der ganzen Welt verkündet<sup>139</sup>. Der Universalität der Gegenwart des auferstandenen Herrn, der an seinem Leib die Herrlichkeit seines Reiches geoffenbart hat, entspricht genau diese Universalität der Evangelisierung:

Ubi enim non statim, cum dominus regni sui gloriam in corpore natus ostendit, apostolicae et propheticae doctrinae cursus egressus est? *Tr. Ps.* 147,4 (856,8-10)<sup>140</sup>.

Denn wo hat die apostolische und prophetische Lehre nicht sogleich ihren Lauf aufgenommen, als der Herr nach seiner Geburt im Leib die Herrlichkeit seines Reiches zeigte? *Tr. Ps.* 147,4 (856,8-10).

Wenden wir uns schließlich den zentralen Aussagen des Mysterientraktats zu. Auch hier findet man Themen, die bereits Gegenstand der Untersuchung waren – vor allem die Relation zwischen Adams Traum und Evas Erschaffung und der Auferstehung des Fleisches und der Kirche als Leib Christi<sup>141</sup>. Hier findet man auch eine wichtige Aussage über die Auferstehung des Herrn. Die Erstgeburt Christi vor aller Schöpfung und unter den Entschlafenen wurde bereits erwähnt<sup>142</sup>; desgleichen die Triade Inkarnation, Passion und Auferstehung als Quintessenz und Schlüsselmomente des Lebens Christi. Auch hier findet diese Lehre, die im gesamten hilarianischen Werk zum Ausdruck kommt, Wiederhall<sup>143</sup>.

Bereits in Kapitel I,4 wurde die Präfiguration Christi in Adam und konkret seine Erschaffung aus unberührter Erde als Bild für die Auferstehung des Herrn erwähnt:

Quae (caro) per spiritum in Domino nata de uirgine, in nouam et alienam speciem mutata, conformis effecta est gloriae spiritali secundum apostolum: *Secundus homo de caelo et Adam caelestis* (I Cor 15,47), quia Adam terrestris imago est futuri (cf. Rom 5,14)<sup>144</sup>. *Myst.* I 2 (76).

Dieses [sc. Fleisch], das durch den Geist im Herrn aus der Jungfrau geboren worden war, wurde in eine neue und fremdartige Gestalt verwandelt und ist so der Herrlichkeit des Geistes gleichförmig geworden nach dem Wort des Apostels: „*Der zweite Mensch stammt vom*

139 Vgl. *In Mt.* 17,3,17-18 (64); 31,10,14-17 (238).

140 Vgl. andeutungsweise über diese Frage FIGURA, *Kirchenverständnis*, 98-101; 181-183. Hier wird nicht auf dieses Thema eingegangen. Es würde eher zur Beschäftigung mit den Auswirkungen der Auferstehung führen, die außerhalb des Kernbereichs der Christologie liegen.

141 Vgl. PELLAND, *Une exégèse*; FIGURA, *Kirchenverständnis* 116-120; FIERRO, *Sobre la gloria*, 194-197; *El Espíritu Santo*, 137f bezüglich der Kirche als Leib Christi; vgl. Kapitel 3.

142 Vgl. *Myst.* I 6 (86).

143 *Myst.* I 1 (74): „... aduentus sui et praedicationis et passionis et resurrectionis et nostrae congregationis tamquam imaginem in speculo praeferrī“. Interessant der Zusatz über die Kirche, der in diesen kurzen Traktaten in der Tat beachtliche Aufmerksamkeit widerfährt.

144 Ähnliche Motive in *Myst.* I 28 (122): „Exarsit in eundem nobis hominem, quem adsumpsit per sacramentum ligni atque aquae in se ac sibi ad caelestem gloriam deputato et (in) regem gloriae constituto“. Jesus, der hier in Moses präfiguriert wird, ist wegen seines Leidens und der Taufe der Menschen der König der Herrlichkeit. Die Verherrlichung und die Verfassung im Himmel verweisen hier auf die Auferstehung, nicht auf die Geburt Christi.

*Himmel und ist der himmlische Adam*“ (1 Kor 15,47); denn der irdische Adam ist das Bild des zukünftigen (vgl. Röm 5,14). *Myst.* I 2 (76).

Wie bereits gezeigt wurde<sup>145</sup>, beziehen sich diese Formulierungen auf die Verherrlichung des auferstandenen Herrn und nicht auf seine Geburt aus der Jungfrau. Dessen ungeachtet ist vielleicht an dieser Stelle anzumerken, dass sich Hilarius bei der Auslegung der Verse 1 Kor 15,47-49 vor allem hinsichtlich des „Adam vom Himmel“ auffallend windet. Denn der Bezug auf die Inkarnation im Zitat in *Trin.*<sup>146</sup> ist eindeutig.

In den nicht seltenen Fällen, an denen die Stelle in den Psalmentraktaten zitiert oder auf sie angespielt wird, findet man zwei Auslegungen<sup>147</sup>. An einer anderen nahegelegenen Stelle von *Myst.* ist der Adam vom Himmel auch unstreitig der Auferstandene<sup>148</sup>. Das bestätigt die Exegese des hier zu behandelnden Textes. Jedenfalls ist klar, dass die Auferstehung Jesu bereits in ihm, in der Präfiguration Christi durch Adam, explizit ins Spiel kommt. (Das bestätigt anschließend der Kommentar zu Gen 2,21-24, *Myst.* I 3-5 [76-84]). Er ist der Adam vom Himmel, in dem sich die *conditio humana*, das von Maria geborene Fleisch, in verklärte (göttliche) Herrlichkeit verwandelt hat. Die Auferstehungstheologie in diesem Text hat sich bezüglich ihrer Inhalte und Grundbegriffe gegenüber den zuvor analysierten Werken nicht gewandelt. Um aber ein vollständiges Bild von der Heilsbedeutung der Auferstehung zu erhalten, muss man sich eine andere, bereits intensiv erforschte Stelle vergegenwärtigen:

Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelestis Adam resurgente ecclesia<sup>149</sup> suum os, suam carnem (cf. Gn 2,21-23) non iam ex limo creatam neque ex inspiratione uegetatam, sed accrescentem ossi et in corpus ex corpore spiritu aduolante perfectam<sup>150</sup>. Qui enim in Christo

145 Vgl. Anm. 115 von Kap. I und die Angaben von Anm. 141 in diesem Kapitel.

146 *Trin.* X 17,1-10 (472-473): „... (1 Kor 15,47). Hominem enim dicens natiuitatem ex uirgine docuit, quae officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. et cum ait secundum hominem de caelo, originem eius ex superuenientis in uirginem sancti Spiritus aditu testatus est. Adque ita cum et homo est et de caelis est, hominis huius et partus a uirgine est et conceptus ex Spiritu est“.

147 Er scheint auf die Inkarnation in *Tr. Ps.* 68,4 (315-23-25) anzuspitzen: „Primus enim homo de limo terrae, et secundus Adam in huius limi profundum de caelis descendens...“; 68,23 (333,2-3): „... et naturam corporis eius (Adae) Adam e caelis secundus adsumens...“; 122,3 (582,1-4): „... (1 Kor 15,48). caelestis ergo est secundus Adam et idcirco caelestis, quia uerbum caro factum est, ex spiritu scilicet et deo homo natus“. An anderer Stelle ist von den Christen die Rede, die nun das Bild des Menschen im Himmel tragen. Dieser scheint aber wegen des Kontextes der Auferstandene zu sein, dem der Glaubende nun bereits gleichgestaltet ist: *Tr. Ps.* 118, Lamed 4 (458,25-459,2): „...qui commortui Christo et consepulti iam in nouitatem uitae resurrexerunt et collocati sunt in caelestibus, qui terrestri imagine derelicta caelestis imaginem portant“; 134,21 (708,1-5): „... cui conglorificati in domino terreni corporis sui erit aeterna possessio. hoc Christianis est proprium, qui hoc in se nomen incolome per caelestis imagines usque ad finem retinuerint“. Vgl. auf derselben Linie 56,8 (173,29-30); 66,7 (275,3-4); 67,14 (289,22); 118, Lamed 5 (459,21-22); 118, Resch 10 (535,15-17).

148 Vgl. *Myst.* I 5 (84), wovon gleich die Rede sein wird. Nicht so eindeutig I 3 (80).

149 Ich lese mit den meisten neueren Autoren nach den Handschriften; vgl. die Ausführungen in den Anmerkungen 40 und 41 von Kap. III. Schließlich bleibt M. DURST, *Eschatologie*, 126, bei der Vermutung Brissons in Sch 19bis, 84 „resurgens (de) ecclesia“. Ihm zufolge gäbe es keine weiteren Stellen bei Hilarius, an denen von der Auferstehung der Kirche als solcher die Rede ist. Der Ausdruck findet sich fraglos nicht an anderen Stellen, durchaus aber die Vorstellung von der Kirche als Leib des auferstandenen Christus. Gegenläufig dazu DURST, 124, aber er berücksichtigt *Tr. Ps.* 14,5 (88,4); 17 (96,3-4); 51,3 (98,15-17) nicht. Ich glaube daher nicht, dass es sachliche Gründe dafür gibt, von der Lektüre der Handschriften abzukommen. Auch wenn der Ausdruck „resurgente ecclesia“ gewagt erscheinen mag, steht er mit Hilarius' Denken im Einklang.

150 Hilarius sieht in der Erschaffung Evas eine Präfiguration der Auferstehung des Fleisches und vergleicht sie mit der Szene der verdorrten Gebeine von Ez 37,4-11. *Myst.* I 5 (82): „Hunc resurrectionis ordinem per Ezechielem Deus locutus est docens in his quae gerenda erant, uirtutis suae potestatem. Illic enim omnia concurrunt: caro adest, spiritus aduolat...“; vgl. PELLAND, *Une exégèse*, 90-91. LADARIA, *El Espíritu*

sunt, secundum Christum resurgent (cf. I Th 4,16), in quo iam uniuersae carnis consummata est resurrectio, ipso illo in carne nostra cum Dei, in qua ante saecula genitus a Patre est, uirtute nascente<sup>151</sup>. Et quia Iudaeus et Graecus, barbarus et Scyta, seruus et liber, masculus et femina, omnes in Christo unum sunt (cf. Gal 3,28; Col 3,11), cum caro recognita ex carne sit et ecclesia Christi corpus sit, et mysterium, quod in Adam atque Eua est, in Christum et in ecclesiam praedicetur, perfectum iam sub Adam atque Eua in exordio saeculi est, quicquid in consummationem temporum per Christum ecclesiae praeparatur. *Myst.* I 5 (84)<sup>152</sup>.

Der himmlische Adam erkennt also nach dem Schlaf seines Leidens in der Kirche, da sie ersteht, sein Gebein und sein Fleisch (vgl. Gen 2,21-23) wieder, das nicht mehr aus Schlamm geschaffen und auch nicht infolge einer Anhauchung belebt wurde, sondern an seinem Gebein anwächst und durch das Heranwehen des Geistes zu einem Leib aus seinem Leib vollendet worden ist. Diejenigen nämlich, die in Christus sind, werden in der Weise Christi auferstehen (vgl. 1 Thess 4,16), in dem bereits die Auferstehung allen Fleisches vollendet ist, da er selbst mit der Kraft Gottes, in der er vor den Zeiten vom Vater gezeugt worden ist, in unserem Fleisch geboren wurde. Denn Jude und Grieche, Barbar und Skythe, Knecht und freier Mann, Mann und Frau, ja alle sind eins in Christus (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11), da das Fleisch aus seinem Fleisch wiedererkannt wurde [vgl. Gen 2,23] und die Kirche der Leib Christi ist und das Geheimnis, das in Adam und Eva besteht und im Hinblick auf Christus und die Kirche verkündet wird; es ist bereits unter Adam und Eva im Anbeginn der Weltzeit all das vollzogen worden, was zur Vollendung der Zeiten durch Christus für seine Kirche vorbereitet wird. *Myst.* I 5 (84).

Dieser Text ist bereits in Kapitel III, als es um die Kirche als Leib Christi in Relation zur Annahme der ganzen Menschheit durch den Sohn ging, behandelt worden. Was in diesem Zusammenhang bedacht wurde, soll durch Komponenten der Auferstehungstheologie ergänzt werden, um sie anhand dieser Stelle zu vertiefen. Wie bereits gesagt, ist der Adam vom Himmel hier unstrittig der Auferstandene, aus dessen Seite die neue Eva – die Kirche – geboren worden ist. Hinsichtlich der Relation Christus-Kirche kann die Stelle Schwierigkeiten bereiten<sup>153</sup>. Aber eigentlich gibt es überhaupt keine Schwierigkeiten; zumindest sieht es nicht so aus, als gäbe es keinen Ausweg. Nichts hindert Hilarius daran, zeitliche Ereignisse als Einheit zu betrachten. Mehr noch: Das ist eine wiederholt angewandte Methode<sup>154</sup>. Konkret ist dies nicht das erste Mal, dass das Ende der Welt in Wirklichkeit bei der Auferstehung Christi vorgezogen wird<sup>155</sup>. Die Auferstehung Jesu kann für

---

*Santo*, 189-191.

151 Abermals die Vorstellung von zwei Geburten: der ewigen und der zeitlichen. Auf der zeitlichen Geburt fußt die Auferstehung des Fleisches. Es scheint, als werde hier streng genommen nicht von der Auferstehung als Geburt gesprochen. Die Geburt „in carne nostra“ ist die Inkarnation.

152 Zur Vorgeschichte dieses Textes bei Irenäus, Tertullian und Origenes, vgl. PELLAND, *Une exégèse*, 90.

153 So kommentiert beispielsweise Beispiel Brisson (SCh 19bis, 177): „il me paraît étonnant qu'Hilaire ait parlé d'une résurrection de l'Église historiquement confondue avec celle du Christ“. Vgl. Anm. 149.

154 Vgl. PELLAND, *Une exégèse*, 99; FIERRO, *Sobre la gloria*, 132.148.196; Es sei an *Trin.* XI 31,10-13 (560) erinnert: „Apostolicus namque sermo secundum Dei potestatem pro factis iam futura significat. Quae enim per adinpletionem temporum sunt gerenda, ea iam in Christo, in quo omnis est plenitudo, consistunt“. Mit einer solchen hermeneutischen Richtschnur bereitet die synchrone Schau ungleichzeitiger Ereignisse keine Schwierigkeiten.

155 Es sei an *In Mt.* 22,3,7-12 (144) erinnert: „Verum hic nuptiae uitae caelestis et in resurrectione suscipiendae aeternae gloriae sacramentum est. Merito igitur a Patre sunt factae, quia aeternitatis huius societas et noui corporis desponsata coniunctio iam perfecta habebatur in Christo“. Es folgt ein Hinweis auf Adam und Eva, ebd. 14-17 (146), und indirekt auf Eph 5,31-32, der auch an der untersuchten Stelle von *Myst.* nachschwingt: „... diligenter quae de ratione resurrectionis significata sunt contueri et quod sub persona Adae et Euam dictum est, quia sacramentum magnum sit, ne incuriose relinquatur“. Es ist trotzdem eigenartig zu beobachten, wie das Hochzeitsmotiv in der Auferstehungstheologie des Hilarius am Anfang und Ende seines

Hilarius daher die Auferstehung der Kirche mit einschließen, weil er Letztere als mit ihrem Herrn vereint ansieht. Alle, die in Christus leben, werden Hilarius zufolge in dem auferweckt, in dem sich die Auferstehung allen Fleisches bereits vollzogen hat (eine denkbare Anspielung auf 1 Kor 15,23). In Jesus sieht man bereits verwirklicht, was sich am Ende ereignen soll. Die Begründung dieser so radikalen Aussage liefert Hilarius selbst: Jesus ist in unserem Fleisch durch die Macht Gottes, in der er vom Vater vor aller Zeit gezeugt worden war, geboren worden. Abermals ist hier offenbar die Vorstellung von der Annahme der gesamten Menschheit durch Christus gegenwärtig. Was sich in Jesus ereignet, hat für alle Bedeutung, weil er sich bei seiner Menschwerdung mit allen Menschen solidarisiert hat. Deswegen kann seine Auferstehung die Auferstehung aller Menschen sein. Denn die Vereinigung aller Menschen in Christus, die auf der Inkarnation gründet, soll bei der Auferstehung aller am Ende der Zeiten zur Vollendung gelangen. Es handelt sich daher nicht um eine historische oder chronologische Verwechslung der Auferstehung Christi und der Auferstehung am Ende der Zeiten. Vielmehr wird das, was sich im Kopf ereignet, bereits als am Leib verwirklicht angesehen. Die Kirche kommt von Christus her. Sie ist „caro ex carne“, und in ihr sind wir alle eins. Daher zeigt das in Adam und Eva präfigurierte Geheimnis bereits am Anfang der Zeiten die Verwirklichung dessen, was der Herr seiner Kirche erst für das Ende bereitet hat: das vollkommene Einssein aller in seinem auferstandenen Leib<sup>156</sup>. Das ewige Leben der Kirche ist die Teilhabe am ewigen (göttlichen) Leben des Herrn. In den Psalmentraktaten findet man dieselben Gedanken:

*Hoc nunc os de ossibus meis* (Gn 2,23). quod beatus apostolus, quia magnum mysterium est, ad Christum et ad ecclesiam refert (cf. Eph 5,31-32), quae ex Adae sui aeternitate aeternitatis substantiam mutuatur. *Tr. Ps. 52,16* (130,5-9)<sup>157</sup>.

„Dies ist nun [endlich] Bein von meinem Gebein“ (Gen 2,23). Dieses [sc. Wort] bezieht der selige Apostel, weil es ein großes Geheimnis ist, auf Christus und auf die Kirche (vgl. Eph 5,31-32), die von ihrem ewigen Adam ihre ewige Substanz als Leihgabe erhält. *Tr. Ps. 52, 16* (130, 5-9).

Auch hier stellt die Zeit der Teilhabe der Kirche an der Ewigkeit des Herrn ein Sekundärthema dar. Es ist undenkbar, dass es nicht der auferstandene Herr wäre, der Teilhabe an seinem ewigen Leben vermittelte. Es scheint, als werde er sie bei der Auferstehung in Fülle vermitteln, weil dies der Kontext ist, in dem sich Hilarius bewegt. Zwischen der Auferstehung des Herrn und der Auferstehung der Menschen besteht hier erneut eine Wesensrelation<sup>158</sup>. Unsere Teilhabe an seiner Herrlichkeit ist

---

literarischen Schaffens steht.

156 *Myst. I 3* (78-80): „Cum enim uerbum factum sit caro et ecclesia membrum sit Christi, quae ex latere eius et per aquam nata et uiuificata per sanguinem sit, rursum caro, in qua uerbum ante saecula manens, quod est Filius Dei, natum sit, per sacramentum maneat in nobis, absolute docuit in Adam atque Eua suam et ecclesiae speciem contineri, quam post mortem suae somnum sanctificatam esse carnis suae communionem significet“. Die Kirche ist durch die Gemeinschaft des verherrlichten Fleisches Christi geheiligt. Ich glaube nicht, dass die Übersetzung von J.P. Brisson in *SCh 19bis,81* den Sinn wiedergibt: „Il nous a fait connaître par la communion de sa Chair que cette Église a été sanctifiée après le sommeil de sa mort“. Treffend LONGOBARDO, *Trattato sui misteri*, 49: „... ci fa conoscere che questa Chiesa è stata santificata dopo il sonno della sua morte attraverso la comunione alla sua carne“; aufschlussreich Anmerkung 19a, ebd. 49-50.

157 Vgl. PELLAND, *Une exégèse*, 100-101. Vgl. darüber hinaus *Tr. Ps. 138,29-30* (764-766). Über die „substantia aeternitatis“ 134,22 (708,18); 148,5 (852,23). Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 303. Weitere Stellen, die sich mit der Auferstehung befassen, *Myst. I 28* (122); *I 40* (136).

158 *Tr. Ps. 56,16* (130,9-18): „... quod in domini uulnerato licet corpore confixoque non frangitur. os, inquit, eius non conteretur (Num 9,12)... integram autem et incorruptam spem aeternitatis significari in ossibus etiam illic meminimus, ubi dicitur: custodit deus omnia ossa iustorum, unum ex his non conteretur (Ps 33,21), quia secundum demonstratam Ezechieli resurrectionem sacramentum eius sub ossium significatione sit reuelatum. ergo ut custodit deus ossa iustorum, ita et hominibus placentium dissipauit“. (Vgl. den in Anm. 150 zitierten Text.

das Ergebnis seiner Geburt in unserem Fleisch<sup>159</sup>. Die Auferstehung Christi und unsere werden, wie bereits gesehen, von Hilarius in ihrer inneren Einheit betrachtet. Die exegetischen Werke sind unter diesem Gesichtspunkt interessanter als *Trin.*, obwohl auch in diesem letzten Werk einschlägige Aussagen vorkommen. Andererseits wird die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens des Herrn erst von der Auferstehung Christi her, die auch unsere ist, vollends deutlich. Das neue Leben, von dem die Menschheit Christi erfüllt ist, wird auch unseres sein. In seinem verherrlichten Leib sehen wir unsere Auferstehung. Aber nicht nur das: Seine Auferstehung ist unsere, weil in dem, der die ganze Menschheit angenommen hat, die Kirche auferstanden ist. Einige Wiederholungen bezüglich der Ausführungen in Kapitel III sind unvermeidlich gewesen. Ich denke, man erkennt aber so besser die Einheit und Kohärenz der hilarianischen Theologie. Das folgende Kapitel bietet Gelegenheit, auf viele Fragen zurückzukommen, die mit den bereits behandelten zusammenhängen.

---

159 Hymnus *Fefellit saeuam*, 27-32 (CSEL 65,213): „Omnis te uincit carnis nostra infirmitas/ natura carnis est connata cum deo/ Per hanc in altos scandam laeta cum meo/ caelos resurgens glorioso corpore/ Quantis fidelis spebus Christum credidi/ in sequi natus me per carnem suscipit“; 41-42 (214): „Xriste, reuersus caelos uictor in tuos/ memento carnis in qua natus es, meae“. Vgl. ORBE, *Introducción*, 908-913, verschiedene Texte über die Auffahrt Christi im Fleisch in den Himmel als Garantie unserer eigenen leiblichen Erlösung. So realistische Aussagen wie die von Hilarius kommen selten vor.

## Kapitel VIII

### Die Parusie des Herrn und die endgültige Vollendung

In diesem Kapitel werden, wie bereits im vorhergehenden über die Auferstehung, lediglich Fragen behandelt, die die Ausführungen zur Christologie und Soteriologie vervollständigen können. Fragen, die mit allgemeinen Fragen zur Eschatologie zusammenhängen, werden hier beiseite gelassen. Letztere sind zudem in diesem Fall bereits untersucht worden<sup>1</sup>.

#### 1. Der Matthäuskommentar

Schon im ersten Werk des Hilarius besteht die Parusie des Herrn in der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Von Bedeutung ist die – ausschließlich im Kommentar gebrauchte – Wendung „reditus claritatis (suae)“, um sich auf dieses künftige Ereignis zu beziehen<sup>2</sup>. Häufiger wird aber der Begriff *aduentus* mit verschiedenen Erläuterungen gebraucht. Sie unterscheiden ihn vom Ins-Fleisch-Kommen, das bekanntlich ebenfalls *aduentus* ist<sup>3</sup>. Dem biblischen Sprachgebrauch entsprechend (vgl. Tit 2,11-13) werden beide Formen des Kommens oder der Ankunft Christi zueinander in Relation und in wechselseitigen Bezug gesetzt.

Die endgültige Wiederkunft des Herrn bedeutet das Ende der Schrecken seiner von den Stürmen dieser Welt aufgewühlten Kirche. In der vierten Nachtwache kommt Jesus zu seinen Jüngern und geht über den See (vgl. Mt 14,24-27), das heißt: Nach dem Gesetz, den Propheten und seiner leiblichen Ankunft, die seine beständige Sorge um die Menschen offenbaren, vertreibt er mit seiner Ankunft die Angst vor dem Schiffbruch. Letzere ist eine Folge der vom Antichrist<sup>4</sup> verursachten Drangsal. Was von Israel bleibt, wird mit der Parusie oder Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit nach den Heiden<sup>5</sup> ein Teil der Kirche. Die Wiederkunft des Herrn wird offenbar (indirekt zeigt sich der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Ankunft des Herrn). Deswegen werden alle seine Gottessohnschaft bezeugen, wenn sie sehen, dass er der Kirche in seiner himmlischen Herrlichkeit Frieden schenkt.

1 Man kann auf die bereits häufig zitierte, ausführliche Studie von M. DURST, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, verweisen. Auch auf A. FIERRO, *Sobre la gloria en san Hilario*, 181-327; ANYANWU, *The Christological Anthropology*, 190-211; SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*.

2 Vgl. *In Mt.* 12,10,15 (276); 14,14,8 (28); 14,18,2 (32); 21,6,6 (130); 25,3,3 (184); 28,2,1-2 (218); 31,11,39 (238); vgl. 22,2,13 (144), lediglich *reditus*.

3 Vgl. die Auswahl von DURST, *Eschatologie*, 224, Anmerkungen 142 und 225. Über den Gebrauch des auf die Inkarnation oder endgültige Wiederkunft bezogenen Wortes vgl. Anmerkung 143. Über die zweifache Parusie des Herrn vgl. JUSTINUS, *Apol.* I 52,3 (Otto I, 38); *Dial. Triph.* 14,8 (Otto II, 54); 49,2 (166); 110,2 (387); 121,3 (434-436); auch 31,1 (102); 32,1 (106); IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 33,1 (SCh 100, 802-804); TERTULLIAN, *Apol.* XXI 15 (CCL 1,125); *Marc.* III 7,1-8 (516-518).

4 *In Mt.* 14,14,3-16 (28): „Sed quarta uigilia Dominus uenit; quarto enim tum ad Ecclesiam uagam et naufragam reuertetur. In quarta enim noctis uigilia totidem sollicitudinis eius numerus reperitur. Prima enim uigilia fuit legis, secunda prophetarum, tertia corporalis aduentus, quarta autem in reditu claritatis. Sed inueniet fessam et Antichristi spiritu et totius saeculi motibus circumactam... Sed bonus Dominus statim loquetur timoremque apellet dicetque: *Ego sum* (Mt 14,27) aduentus sui fide metum naufragii imminentis apellens“; ein ganz ähnlicher Gedanke in 31,11,19-20 (238). Der Ausgangspunkt ist hier, dass der Herr die Jünger in Gethsemani dreimal sehen wird (vgl. Mt 26,40-46): „Tertio uero id est claritatis suae reditu securitati eos quietique restituet“. Über die Sorge des Herrn um das Menschengeschlecht vgl. *In Mt.* 20,5,4-7 (106), Anmerkung 38 von Kapitel I. Eine eher spiritualistische Auslegung von Mt. 14,24-27 bei ORIGENES, *Com Mat.* XI 6 (SCh 162, 296-298).

5 *In Mt.* 10,14,10-17 (232): „...post plenitudinem scilicet gentium, quod erit reliquum Israel ad implendum numerum sanctorum futuro claritatis suae aduentu in Ecclesia collocandum“.

Et quia tum manifestus adueniet, recte admirantes uniuersi locuti sunt: *Vere filius Dei est* (Mt 14,33). Confessio enim uniuersorum tum et absoluta et publica erit, Dei filium non iam in humilitate corporea, sed in gloria caelesti pacem Ecclesiae reddidisse. *In Mt. 14,18,3-8 (32)*<sup>6</sup>. Und weil er dann [für alle] offenbar kommen wird, staunten alle zu Recht und sprachen: „Er ist wahrhaft Gottes Sohn“ (Mt 14,33). Denn das Bekenntnis aller wird dann uneingeschränkt und auch öffentlich sein, der Sohn Gottes habe nicht mehr in körperlicher Niedrigkeit, sondern in himmlischer Herrlichkeit der Kirche den Frieden zurückgegeben. *In Mt. 14,18,3-8 (32)*.

Bei seinem Erscheinen in Herrlichkeit wird der Herr von den Nationen Besitz ergreifen. Patriarchen, Propheten und Apostel werden ihn begleiten und für ihn Zeugnis ablegen. Das ist die „forma futuri“, die Hilarius in der Szene vom Einzug Jesu in Jerusalem<sup>7</sup> enthüllt. Die Wiederkunft in Herrlichkeit offenbart das Verlangen des Herrn, die Menschen zu retten: „esuriens plebis huius salutis“ (vgl. Mt 20,18-20)<sup>8</sup>. Die verspätete Rückkehr des Hausvaters ist ein Zeitfenster für das Menschengeschlecht, um angesichts der Ungewissheit über die unmittelbar bevorstehende Stunde der Rückkehr Buße zu tun<sup>9</sup>.

Die Offenbarung Jesu Christi zeigt, dass die Herrlichkeit der Gottheit des Vaters sein Eigentum ist. Zugleich zeigt sie den Richterstuhl Christi<sup>10</sup>. Der Gerichtsgedanke oder verwandte Motive sind an vielen Stellen, die sich auf die zweite Ankunft des Herrn beziehen<sup>11</sup>, gegenwärtig. Auffallend knapp fällt dagegen der Kommentar zu den Jesusworten über das Endgericht von Mt 25,31-46 aus:

De iudicii enim tempore aduentuque commemorat, quod fideles ab infidelibus separabit atque ab infructuosis fructuosa discernet, haedos uidelicet ab agnis et in dextera ac sinistra collocans unumquemque digna aut bonitatis aut malitiae suae sede... *In Mt. 28,1,3-8 (216)*.

Er erwähnt nämlich die Zeit des Gerichtes und die Ankunft [d.h. Wiederkunft], bei der er die Gläubigen von den Ungläubigen trennen und das Fruchtbare von dem Unfruchtbaren, nämlich die Böcke von den Lämmern, scheiden wird, indem er zu seiner Rechten und zu seiner Linken einen jeden auf den Platz stellen wird, je nachdem wie es seine Güte oder seine Bosheit verdienen werden [...]. *In Mt. 28, 1,3-8 (216)*.

Gericht bedeutet, dass Christus alles unterworfen worden ist. Die Prophezeiung von Psalm 109,1 hat sich bereits erfüllt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner

---

6 *In Mt. 22,2,16-19 (144)*: „Sed hic Filius lapis est ab aedificantibus improbatus et in fastigium angularis erectus et in oculis omnium mirabilis et inter legem atque gentes lateris et aedificii utriusque coniunctio“. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 16,8 (Sch 211,320): „qui etiam in eadem carne in qua passus est ueniat, gloriam reuelans Patris“.

7 *In Mt. 21,2,3-7 (122)*: „Aderit enim Dominus in claritatis suae aduentu gentes possidens earumque mentibus tamquam uector insidens toto comitatus sui agmine praedicabitur patriarcharum, prophetarum atque apostolorum“. Über die umfassende Bedeutung der zweiten Ankunft vgl. IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 22,2 (Sch 100, 688).

8 Vgl. die Erläuterung des Gleichnisses vom unfruchtbaren Feigenbaum in *In Mt. 21,6,3-12 (128-130)*.

9 *In Mt. 27,6,7-11 (210)*: „Peregrinationis tempus paenitentiae spatium est, quo in caelis a dextris Dei adsidens potestatem uniuerso generi humano fidei atque operationis euangelicae permisit; vgl. 26,4,10-12 (196); 27,4,19 (206). Es ist auch die Zeit der Langmut des Herrn zum Heil der Menschen, 27,2,1-2 (202): „Quod si contuens longam Dei patientiam, quae in profectum humanae salutis extenditur...“; im selben Sinn HIPPOLYT, *Ben. Jac.* XX (PO 27,86); *In Dan.* IV 10,4 (Sch 14, 280); vgl. ZANI *Cristologia*, 607. Vgl. 2 Petr 3,9.

10 *In Mt. 22,2,13-14 (144)*: „In patrisfamiliae reditu tempore iudicii gloria est in filio paternae maiestatis adsistens“.

11 Vgl. *In Mt. 21,4,23-25 (128)*; 21,7,1-7 (130); 27,6-11 (210-216), Erläuterung des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14-29).

Füße mache“. Endgültig offenbaren sich die göttliche Macht Jesu, seine Wesenseinheit mit dem Vater und die Gottheit des Davidsohns<sup>12</sup>. Aus der Wiederkunft des Herrn und dem Gericht folgt für die Geretteten, dass sie teilhaben an der Herrlichkeit des Herrn in seiner geistigen Natur<sup>13</sup>.

Im Zusammenhang mit der zweiten Ankunft des Herrn findet man eine Überlegung, die anfangs dem „ordo in contrarium“ nahekommt, der wiederholte Male im Matthäuskommentar zu sehen ist: Die Rettung muss durch Abkehr von der Sünde geschehen. Es geht hier nicht darum, Adams Sünde ungeschehen zu machen. Wo der Herr die Passion erlitten hat, soll er in Herrlichkeit erscheinen; wo er schmachvoll vorgeführt wurde, soll man ihn in unvergänglicher Herrlichkeit sehen:

...sed se Dominus non loco oculendum nec a singulis contuendum esse profitetur, sed ubicumque et in conspectu omnium praesentem futurum modo fulgoris, quod ab oriente elatum lumen suum usque ad occidentis plagas spargit ut undecumque micans ubicumque cerneretur. Ac ne uel loci quidem eius, in quo futurus esset, essemus ignari, ait: *Ubicumque fuerit corpus ibi congregabuntur aquilae* (Mt 24,28). Sanctos de uolatu spiritalis corporis aquilas nuncupauit, quorum congregantibus angelis, conuentum futurum in loco passionis ostendit. Et digne illic claritatis aduentus expectabitur, ubi nobis gloriam aeternitatis passione corporeae humilitatis operatus est. *In Mt. 25,8,7-9 (190-192)*<sup>14</sup>.

[...] doch der Herr erklärt, er lasse sich weder an einem Orte verbergen noch von einzelnen schauen, sondern er werde überall und vor aller Augen nach Art eines Blitzes gegenwärtig sein, der sich von Osten her erhebt und sein Licht bis zu den Gefilden des Westens verbreitet, allenthalben leuchtet und von allen Seiten erblickt wird (vgl. Mt 24,27). Und damit wir sehr wohl sogar seinen Ort wüssten, wo er sein werde, sagte er: „*Wo das Aas sein wird, dort werden sich die Adler versammeln*“ (Mt 24,28). Die Heiligen nannte er mit Blick auf den Flug ihres geistigen Leibes Adler und zeigte an, dass ihre Zusammenkunft, bei der die Engel sich versammeln, an der Stätte des Leidens stattfinden werde. Und in angemessener Weise wird man die Ankunft seines Glanzes dort erwarten, wo er durch sein Leiden in körperlicher Niedrigkeit für uns die ewige Herrlichkeit erwirkt hat. *In Mt. 25,8,7-19 (190-192)*.

Diese Auslegung von Mt 24,28 entbehrt nicht einer gewissen Kuriosität und scheint der ursprünglichen Intention eher zuwiderzulaufen. Was Hilarius aber interessiert, ist die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn just an dem Ort, an dem Christus uns mit seinem Tod am Kreuz die ewige Herrlichkeit erkaufte. Auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, entsteht der Eindruck, dass in der Stunde seiner Wiederkunft verwirklicht wird, was er uns mit seinem Leiden geschenkt hat. Der vermutlich wichtigere oder originellere Aspekt an Hilarius' Aussagen über die zweite Ankunft des Herrn im Kommentar zum ersten Evangelium bezieht sich auf das Wachstum des Himmelreichs. Bekanntlich wird das Himmelreich zuerst mit Jesus gleichgesetzt, ehe es in der Bedeutung der unübersehbaren Schar der Auserwählten aufgeht:

---

12 *In Mt. 23,8,8-17 (162)*: „Erat quidem uerum Christum ex Dauid semine procreandum, sed similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat et qua a dextris collocabat, donec inimicos subderet pedibus ipsius, significabat et de consortio nominis substantiae unitatem et de adsidendi inuitatione iudicium et de uniuersorum subiectione uirtutem, ut meminissent in eo qui ex Dauid oriebatur aeternae uirtutis et potestatis et originis substantiam contineri et Deum in homine mansurum“.

13 *In Mt. 27,7,10-12 (210)*: „Igitur iubetur in gaudium Domini introire, id est in honorem gloriae Christi recipitur“; 26,1,13-15 (194): „...tempus nostrae redemptionis, quo ex corruptione corporum in honorem spiritalis substantiae transferemur“; vgl. 27,4,1-5 (204); 27,5,18-19 (208).

14 Erinnerung sei an die Ausführungen über das Kreuz in der Mitte der Welt, *In Mt. 33,4,4-5 (252)*. Für IRENÄUS, *Adv. Haer. V 32,1 (ORBE, Teología III, 348-364)* und TERTULLIAN, *Marc. III 24,5 (CCL 1,542)* sollen die Gerechten am Ort ihrer Leiden in Herrlichkeit erscheinen. Das fügt sich in den Rahmen der Milleniumslehre der genannten Autoren ein. Hilarius teilt diese Sichtweise zwar nicht, wendet auf Christus jedoch ein ähnliches Prinzip an.

Gloriam aduentus sui et claritatis reditum indicat obscuritate solis, defectione lunae, casu stellarum... lamentatione gentium cognoscentium filium hominis in Dei gloria et ad collectionem sanctorum destinatione angelorum (cf. Mt 24,30-31)... Sic erit de grano sinapsis arbor ingens (cf. Mt 13,32), sic de lapide montis contrita imagine orbem terrae mons occupans (cf. Dn 2,35)<sup>15</sup>, sic ciuitas omnibus contemplabilis (cf. Mt 5,14-15), sic lucens uniuersis lumen in ligno, sic ex humilitate mortis Dei gloria. Quarum omnium rerum indicio scire nos uoluit tempus nostrae redemptionis, quo ex corruptione corporum in honorem spiritalis substantiae transferemur. *In Mt. 26,1,2-15 (192-194).*

Die Herrlichkeit seiner Ankunft und seine glanzvolle Wiederkunft deutet er durch die Sonnenfinsternis, durch die Verfinsterung des Mondes, durch das Herabfallen der Sterne [...], durch das Wehklagen der Völker, die den Menschensohn in Gottes Herrlichkeit erkennen, und durch die Abordnung der Engel zur Sammlung der Heiligen (vgl. Mt 24,30-31) [...] an. So wird das einstige Senfkorn ein gewaltiger Baum sein (vgl. Mt 13,32); so wird aus dem Stein des Berges nach Auflösung des Bildes ein Berg, der den Erdkreis einnehmen wird (vgl. Dan 2,35); so wird er eine für alle sichtbare Stadt sein (vgl. Mt 5,14-15), so das Licht, das allen am Holze leuchtet; so wird aus der Niedrigkeit des Todes Gottes Herrlichkeit. Durch den Hinweis auf all diese Dinge hat er uns die Zeit unserer Erlösung erkennen lassen wollen, zu der wir aus der Verweslichkeit der Leiber in die Herrlichkeit der geistigen Substanz verwandelt werden. *In Mt. 26,1,2-15 (192-194).*

Im Zusammenhang mit dieser Stelle soll an bereits Bekanntes erinnert werden. Einerseits wird Jesus mit dem Senfkorn identifiziert. Es wächst, nachdem es im Tod „ausgesät“ worden ist und alle Völker finden bei ihm Ruhe<sup>16</sup>. Doch dieselbe Metapher bleibt weiter bestehen. Das Reich Gottes wird nicht nur in seinen Anfängen mit dem auferstandenen Herrn identifiziert, sondern auch, als es „gewachsen“ ist. Der Herr erfüllt somit alles. Bei seiner Wiederkunft werden das Reich Gottes (das er selbst ist) und das Universum gewissermaßen miteinander identifiziert. Dasselbe gilt für das Bild vom Berg, der die ganze Erde ausfüllt. Anscheinend wird der Berg mit dem Herrn identifiziert – wie der Grundstein und der Berg in den Psalmentraktaten (vgl. Anmerkung 15). Ganz eindeutig wird im Matthäuskommentar die Stadtmetapher der Bergpredigt ausgelegt, mit der wir uns bereits befasst haben.<sup>17</sup> Die Stadt ist das vom Herrn angenommene Fleisch mit einer großen Schar unterschiedlicher Bewohner. Diese übereinstimmenden Beweise lassen nur den Schluss zu, dass die gerettete Welt und Menschheit in der Stunde unserer vollständigen Erlösung bei der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit mit dem Reich Gottes – das heißt, mit Jesus – gleichgesetzt werden. Selbstverständlich bedeutet das keine persönliche Gleichsetzung, sondern, dass alles Fleisch von Christus im Vollsinn des Wortes angenommen wird. Es kann nun am ewigen (göttlichen) Leben des Herrn, der seine Herrlichkeit geoffenbart hat, teilhaben. Die Vorstellung von der Erfüllung des verherrlichten Leibes Christi, die in späteren Werken von Hilarius deutlicher zum Ausdruck kommt, wird hier offenbar bereits so impliziert, dass von Mehrdeutigkeit keine Rede sein kann.

## 2. Das Buch de Trinitate

Wie im Matthäuskommentar, wird auch hier mehrfach – insbesondere im Kommentar zu Joh 5,22 – bestätigt, dass Jesus auf dem Richterstuhl sitzt. Der Vater richtet niemanden, er hat dem Sohn alle Vollmacht, zu richten, gegeben<sup>18</sup>. Ein anderer interessanter Punkt – er umfasst einen beträchtlichen

15 Erinnert sei an *Tr. Ps.* 124,3 (599,4-15); vgl. Anmerkung 114 von Kapitel VII.

16 Vgl. *In Mt.* 13,4,1-8 (296-298). Dieser Text wurde in Kapitel V,1 behandelt; vgl. auch 5,10,5-8 (160).

17 Vgl. *In Mt.* 4,11,3-11 (130); 4,24,10-14 (144). Diese Stellen wurden bereits in Kapitel III untersucht.

18 Vgl. *Trin.* IV 29,5-7 (133); V 16,6-10 (165); VII 6,27-28 (266); X 45,27-28 (499); vgl. allgemein über Jesus als Richter DURST, *Eschatologie*, 263-271.

Teil des Buchs IX von *Trin*<sup>19</sup> – ist, dass Jesus den Tag seiner Wiederkunft nicht kennt (vgl. Mk 13,32; Mt 24,36). Hilarius akzeptiert diese Unwissenheit nicht, da alles, was am Ende der Zeiten geschehen soll, von Christus abhängt. Die Unwissenheit Jesu gehört wie in anderen Fällen die fingierte Unwissenheit Gottes im Alten Testament lediglich zur Ordnung der *dispensatio*. Sie kann daher die Gottheit Jesu und seine Wesensgleichheit mit dem Vater nicht in Frage stellen. Im Zug der Erörterung dieser Frage werden aber Komponenten eingebracht, die die Parusietheologie und die endgültige Vollendung betreffen. Dieser Tag ist in erster Linie der Tag der vollständigen Aussöhnung aller in Christus. Das Erscheinen des Herrn impliziert auch unser Erscheinen in Herrlichkeit. Der Tag der Wiederkunft des Herrn ist aber vor allem sein Tag. Alles zukünftige Geschehen wird von ihm bestimmt:

Cum igitur omnis in eo sit plenitudo et omnia per ipsum et in ipso reconcilientur (cf. Col 1,19-20), et dies illa reconciliationis nostrae expectatio sit, hanc ille diem ignorat, cuius et in se tempus est et per se sacramentum est? Eius enim aduentus sui dies ista est, de qua apostolus ait: *Cum autem Christus apparuerit, uita uestra, tunc et uos cum eo apparebitis in gloria* (Col 3,4).

Nemo itaque quod per se et intra se est nescit. Christus aderit, et aduentus sui diem ignorat? Dies suus est, secundum eundem apostolum: *Quia dies Domini sicut fur nocte aduenit* (1 Th 5,2), et ignoratione eius detineri intellegendus est?... Deus uero natus quod in se et per se est nescit? Per eum enim tempora et in eo dies est; quia et per ipsum futurorum constitutio est et in ipso aduentus sui dispensatio est. *Trin.* IX 59,24-41 (438-439)<sup>20</sup>.

Da also in ihm alle Fülle liegt und alles durch ihn selbst und in ihm selbst versöhnt wird (vgl. Kol 1,19-20) und jener Tag unserer Versöhnung Gegenstand unserer Erwartung ist, sollte da jener diesen Tag nicht kennen, dessen Zeitpunkt sowohl in ihm als auch durch ihn ein Geheimnis ist? Denn dieser Tag seiner Ankunft ist es, von dem der Apostel sagte: „*Wenn aber Christus, euer Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit erscheinen*“ (Kol 3,4).

Niemand ist daher ohne Kenntnis dessen, was durch ihn und in ihm ist. Christus wird da sein, und er sollte den Tag seiner Ankunft nicht kennen? Sein Tag ist es nach dem nämlichen Apostel: „*Denn der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht*“ (1 Thess 5,2); und da sollte man sich vorstellen, er sei in Unkenntnis darüber befangen? [...] Der geborene Gott aber sollte nicht wissen, was in ihm und durch ihn ist? Durch ihn nämlich sind die Zeiten, und in ihm ist der Tag; denn einerseits geschieht durch ihn selbst die Grundlegung des Zukünftigen, und andererseits liegt in ihm die Verfügung über seine Ankunft. *Trin.* IX 59,24-41 (438-439).

Jesus ist Herr seiner Wiederkunft. Die universale Mittlerschaft Christi spielt hier wieder eine wichtige Rolle. Seit der Erschaffung der Welt geht nichts an ihr vorbei. Deswegen fällt auch das Ende der Zeiten in den Bereich seines Schöpfer- und Heildienstes. In Jesus ist die Zeit geborgen, und in ihm hat das, was geschehen soll, Bestand. In ihm liegen die Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (vgl. Kol 2,3). Es wäre daher widersprüchlich, dass ihm etwas verborgen bleiben könnte<sup>21</sup>. Die Vollendung der Welt und der Geschichte fallen ebenfalls in den Bereich der

19 *Trin.* IX 58-75 (436-457). Die Position der Arianer wird in IX 2,21-27 (372-373) aufgegriffen.

20 Vgl. *Trin.* IX 60,1-4 (439-440); ebd. 10-12 (440): „*Et cum non ignorabilem ei esse passionis et diem et horam uoluerit (Deus Pater), diem uirtutis eius et clarificandi in sanctis suis horam negauerit*“. Der Tag der Wiederkunft ist daher der Tag der „Macht“ Jesu, an dem er in seinen Heiligen verherrlicht wird. Die Auswirkungen der Auferstehung werden vollends offenbar. Vgl. auch IX 65,12 (445); 67,13-15 (447).

21 Vgl. IX 62,3-6 (441-442); 67,1-10 (447). Im Matthäuskommentar 26,4,4-8 (196) wird als Grund dafür, warum der Tag der Wiederkunft nicht unbekannt ist, Mt 11,27 angeführt: „*Alles ist mir von meinem Vater übergeben*“.

Universalherrschaft Jesu. Mehr noch: Sie offenbaren sie vollends. Das stellt eine tiefgründigere theologische Lehre dar als das konkrete Thema, das Hilarius beschäftigt: dass Jesus den Tag der Wiederkunft nicht kennt. Hilarius kann das nicht akzeptieren, weil es im Rahmen des Arianischen Streits impliziert, Jesu Wesensgleichheit mit dem Vater und somit seine Gottheit zu leugnen.

Für die Untersuchung des hier zu bearbeitenden Themas ist der größte Teil des Buchs XI von *de Trinitate* fraglos wichtiger – der große Kommentar zu 1 Kor 15,20-28, auf den bereits in Kapitel VII hingewiesen worden ist<sup>22</sup>. Drei Themen stechen an dieser Stelle für Hilarius hervor: das Ende, die Übergabe des Reichs an den Vater und die Unterwerfung Jesu. Im Zusammenhang damit soll die Permanenz Christi in seinem Wesen, in seiner Gottheit und in seinem Königtum besonders hervorgehoben werden<sup>23</sup>.

In Wirklichkeit bedeutet das Ende nicht, dass das Dasein aufhört. Es ist nicht die *defectio*, sondern, ähnlich wie bei Christus, die gelungene Vollendung: „*finis non est defectio sed consummata perfectio*“. *Trin.* XI 28,4-5 (556). Er ist des Gesetzes Ende, und dennoch nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (vgl. Röm 10,4; Mt 5,17)<sup>24</sup>. Das Ende bedeutet bei weitem nicht, dass das, worauf es stets ankommt, vergeht. Es hängt nicht von etwas anderem ab. Alles andere geschieht deswegen. Alles ist auf das Ende hin angelegt, um darin zu bleiben<sup>25</sup>. Daher kommen die drei Definitionen des Endes: eine eher allgemeine und solche, die speziell für das theologische Problem des Zeitenendes gilt:

Finis itaque est manendi immobilis ad quem tenditur status. *Trin.* XI 28,18-19 (557).

Finis itaque est, esse Deum omnia in omnibus (cf. I Kor 15,28). *Trin.* XI 26,17 (556).

Finis itaque est indemutandae constitutionis mansura perfectio, quae et beatitudine reseruata et impietati est praeparata. *Trin.* XI 28,30-32 (558).

Das Ziel ist also der unbewegliche Zustand des Verweilens, zu dem hin man strebt. *Trin.* XI 28,18-19 (557).

Das Ziel ist also, dass Gott alles in allem ist (vgl. 1 Kor 15,28). *Trin.* XI 26,17 (556).

Das Ziel ist also die bleibende Vollendung der grundgelegten unveränderlichen Bestimmung, die sowohl der Seligkeit vorbehalten als auch der gottlosen Häresie vorbereitet ist. *Trin.* XI 28,30-32 (558).

Für die Heiligen ist das Ende die Fülle, nicht die Abschaffung oder das Ende des Lebens. Andererseits hängt diese Fülle für den heiligen Hilarius immer von Christus ab und kann nicht anders als in der Vereinigung mit ihm gedacht werden. Darum sind zwei Themen des paulinischen Textes nicht von den übrigen zu trennen: die Übergabe des Reichs und die Unterwerfung. Mit der Unterwerfung wird erreicht, was Christus und mit ihm wir alle anstreben: dass Gott alles in allem ist. Was das bedeutet, erschließt sich bei der Prüfung mit den beiden noch zu klärenden Fragen.

---

22 Er findet sich in *Trin.* XI 21-49 (551-578); vgl. das Zitat des Bibeltexes in XI 22,4-16 (552) und auch 26,6-17 (555-556); vgl. für das gesamte Thema PELLAND, *Le thème biblique*, 658-664; La „*subiectio*“ *du Christ*; McHUGH, *Exaltation*, 17-25 ; FIERRO, *Sobre la gloria*, 153-160; 245-251. Vgl. auch TERTULLIAN, *Prax.* IV 2-3 (CCL 2, 1163); NOVATIAN, *Trin.* XXXI 18-22 (CCL 4,77-78); vgl. PELLAND, *Un passage difficile de Novatien sur I Cor 15:27-28*; über die patristische Auslegung der Stelle vgl. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*; M. ECKART, *Das Verständnis von I Kor 15,23-28 bei Origenes*, Augsburg 1966; R. FRANCO, *El final del reino de Cristo en algunos autores anteniceños*, Granada 1955; CROUZEL, „*Quand le Christ...*“; *Le Règne du Christ*.

23 *Trin.* XI 25,3-5 (555): „... ut per haec aut desinat Christus in fine, aut regnum tradendo non teneat, aut extra Dei naturam Deo subiectus existat“; 27,1-3 (556): „Et quaerendum nunc ante omnia est, an finis defectio sit, an traditio amissio sit, an subiectio infirmitas sit“.

24 Vgl. *Trin.* XI 28,1-4 (556).

25 *Trin.* XI 28,5-8 (556-557): „Tendunt enim ad finem omnia non ut non sint, sed ut in eo ad quod tetenderint maneant. Et propter finem omnia, ceterum finis ad aliud aliquid non refertur“.

Die zweite Frage betrifft die Übergabe des Reichs. Ist diese Übergabe das Ende der Herrschaft Christi, so dass dieser fortan nicht mehr König ist? Hilarius' Antwort liegt auf der Ebene der Trinitätstheologie. Zwischen Vater und Sohn bedeutet geben nicht aufgeben. Der Vater hat nichts verloren, als er dem Sohn alle Macht übergeben hat (vgl. Mt 11,27; 28,18). Ebenso verliert auch der Sohn nichts, wenn er dem Vater nach der Vernichtung aller feindlichen Mächte und nachdem Gott ihm alle seine Feinde unter die Füße gelegt hat<sup>26</sup>, das Reich übergibt. Es stellt sich die Frage, worin das Reich, das Jesus dem Vater übergibt, besteht, da das Himmelreich im Matthäuskommentar bekanntlich mit Jesus selbst gleichgesetzt wird. Nun besteht dieses Reich aus uns allen, die wir seinem verherrlichten Leib gleichgestaltet sind (vgl. Phil 3,21).

Tradet ergo regnum Dei Patri, non ita tamquam tradens potestate concedat, sed quod nos conformes gloriae corporis sui facti regnum Dei erimus... effectos nos per glorificationem corporis sui regnum Deo traditurus. Nos itaque tradet in regnum secundum hoc in euangeliis dictum: *Venite, benedicti Patris mei, possidete praeparatum uobis regnum a constitutione mundi* (Mt 25,34): *Trin.* XI 39,1-5 (566)<sup>27</sup>.

Er wird folglich das Reich Gottes dem Vater übergeben, nicht [jedoch] so, als ob er es ihm überließe, indem er es aus seiner Gewalt übergibt, sondern so, dass wir, der Herrlichkeit seines Leibes gleichförmig geworden, das Reich Gottes sein werden. [...] indem er uns, die wir durch die Verherrlichung seines Leibes sein Reich geworden sind, Gott übergeben wird. Uns wird er demnach in das Reich versetzen gemäß folgendem in den Evangelien ergangenen Wort: „*Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das euch seit Grundlegung der Welt bereitet ist*“ (Mt 25,34)! *Trin.* XI 39,1-5 (566).

Das Reich Gottes sind wir, und gleichzeitig sollen wir herrschen. Auch Jesus herrscht bei der Übergabe des Reichs. Die Gleichsetzung Jesu mit dem Reich wird auf seinen gesamten Leib ausgeweitet. Hier scheint sich die Vorstellung aus dem Matthäuskommentar vom Aufbau des Reiches Gottes zu bestätigen: Anfangs wird es mit Jesus als Senfkorn gleichgesetzt, dann mit der Kirche als Leib Christi – der Baum, dessen Zweige allen Völkern Zuflucht bieten. Das Reich Gottes sind wir alle, die christusförmig geworden sind. Das heißt: Christus selbst ist nach wie vor das Reich Gottes, in das wir uns eingestalten, um mit ihm zu herrschen. Jesus herrscht im Licht seiner Herrlichkeit, in der er uns vereinen wird, damit wir als sein Reich mit ihm herrschen.

Das alles tritt beim dritten Thema – der Unterwerfung Christi unter den Vater – noch klarer hervor. Inspiriert vom paulinischen Text befasst sich Hilarius damit und schenkt ihm viel mehr Aufmerksamkeit als den vorangegangenen.

Die Unterwerfung Christi ist keine endzeitliche Neuerung. Der Gehorsam gegenüber dem Vater zieht sich konstant durch das Leben Jesu. Hilarius wird explizit erklären, dass Jesu Unterwerfung kein neuer Gehorsam ist<sup>28</sup>, sondern der Heilsplan des Geheimnisses, die Verwirklichung des ewigen göttlichen Ratschlusses, der in Jesus Christus Bestand hat in der Zeit. Einerseits ist die Unterwerfung unter den Vater bereits eine Tatsache, andererseits muss sie noch verwirklicht

26 Vgl. *Trin.* XI 29,1-18 (558).

27 *Trin.* XI 39,9-10 (566): „Tradet enim Filius Dei regnum eos quos uocauit in regnum“; 14-15 (567): „Tradit autem Deo Patri regnum, et tunc quos regnum Deo tradiderit Deum uidebunt“. In den Psalmentraktaten setzt sich dieselbe Tendenz fort, diejenigen, die mit Christus herrschen, als das Reich zu betrachten, das Christus dem Vater übergibt. Vgl. *Tr. Ps.* 60,5.6 (206,22; 207,5); 139,17 (788,30); 148,8 (865,15-20). Im Kontext der Eschatologie des Hilarius ist Phil 3,21 eine ganz wichtige Stelle; vgl. die Aufzählung der Hinweise oder Anspielungen bei FIERRO, *Sobre la gloria*, 83-84; auch 218-227. Beispiele für die Verwendung von Phil 3,21 bei anderen Kirchenvätern bei ORBE, *Teologia* I, 626-632.

28 *Trin.* XI 30,28-29 (560): „subiectio haec non nouae oboedientiae, sed dispensandi sacramenti est, quia et obsequela iam maneat, et in tempore sit ineunda subiectio“; vgl. ebd. 12-13 (559). In diesem Kontext werden zahlreiche Stellen zitiert, die den Gehorsam Jesu verdeutlichen: Joh 6,38; 10,17; 8,29; Mt 26,42; Phil 2,8.

werden. Deswegen bedeutet die Unterwerfung Jesu den sichtbaren Ausdruck des Geheimnisses: „Nihil itaque nunc aliud subiectionis significatio quam mysterii demonstratio est“. *Trin.* XI 30,31-32 (560). Der paulinische Text setzt aber die Unterwerfung Christi unter den Vater nach der Unterwerfung aller unter Christus als Herrscher an. Auch das ist eine eschatologische Wirklichkeit, die erst am Ende der Zeiten vollends in Erfüllung geht. Doch andererseits herrscht Jesus seit seiner Auferstehung. Es soll daher gezeigt werden, was seit der Auferstehung Wirklichkeit ist: Der Vater hat ihm alles unter die Füße gelegt. Jesus erfüllt bereits alles, doch ist die Zeit noch nicht vollendet, damit offenbar wird, was bereits stattgefunden hat<sup>29</sup>. Die Macht Christi ist unveränderbar, doch bis zur Stunde der Vollendung nimmt die Geschichte noch ihren Lauf.

Die Unterwerfung von allem unter Christus, damit er wiederum alles dem Vater unterwirft, steht im paulinischen Text in Relation zur *euacuatio* der Mächte und Gewalten, der feindlichen Mächte. Doch es handelt sich um verschiedene Dinge. Für Hilarius ist Unterwerfung, wie man sehen wird, positiv konnotiert und ergibt sich aus dem Gehorsam und dem Glauben. *Euacuatio* bedeutet dagegen Machtentzug, die ewige Verdammnis im Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (vgl. Mt 25,41)<sup>30</sup>.

Die Unterwerfung von allem unter Christus und die Unterwerfung Christi unter den Vater stellen zwei von diesem Thema nicht zu trennende Aspekte dar<sup>31</sup>. Die Unterwerfung von allem unter Christus ist etwas anderes als das „Wegschaffen“ der Mächte und Gewalten. Sie schließt die Unterwerfung der „Feinde“ ein, die nach 1 Kor 15,25 unter seine Füße gelegt werden sollen. Die zu unterwerfenden Feinde sind für Hilarius die Israeliten. Sie sind jetzt die „Feinde des Kreuzes Christi“ (vgl. Phil 3,18; Röm 11,28)<sup>32</sup>. Auf diese Unterwerfung aller folgt die Auferstehung. Sie ist genau der Sieg über den Tod, von dem in 1 Kor 15,26 die Rede ist. Auf die Verweslichkeit des Todes folgt die Ewigkeit, das Leben in Unsterblichkeit<sup>33</sup>. Es scheint, als sei die Auferstehung selbst die Unterwerfung unter Christus: die „Steigerung“ von der Verweslichkeit des Fleisches zum Leben in Unsterblichkeit und zur Teilhabe an der himmlischen Herrlichkeit:

Subiectio itaque etiam ea est, quae ex natura in naturam concessio: dum a se secundum quod est desinens, ei subicitur cuius concedit in formam. Desinit autem, non ut non sit, sed ut proficiat; fitque ex demutatione subditus, in speciem suscepti alterius generis transeundo. *Trin.* XI 35,15-20 (564)<sup>34</sup>.

29 Es sei an den bereits bekannten Text erinnert: *Trin.* XI 31,10-19: „(Ef 1,19-22). Apostolicus namque sermo secundum Dei potestatem pro factis iam futura significat. Quae enim per adimpletionem temporum sunt gerenda, ea iam in Christo, in quo omnis est plenitudo, consistunt; et quaecumque futura erunt, dispensationis in his potius est ordo quam nouitas. Subiecit enim omnia Deus sub pedibus eius, licet adhuc subicienda sint: ut in eo quod subiecta sunt Christi indemutabilis sit potestas, in eo uero quod subicienda sunt secundum plenitudinem temporum, succedentium ad fidem aetatum profectus sit“. Man beachte, dass die Fülle der Zeiten zweimal das Ende der Zeiten ist – nicht die Wiederkunft Christi in die Welt (vgl. Gal 4,4.; Eph 1,10). Dieselbe Bedeutung in *Tr. Ps.* 1,15 (30,14-15); 126,15 (623,2.12-13). In *Trin.* IX 5,2 (374) scheint sie sich auf die Auferstehung Christi oder auf unsere Auferstehung zu beziehen. In IX 63,13 (443) ist die Fülle der Zeiten die Stunde, in der ein göttlicher Ratschluss offenbar wird. Vgl. DURST, *Eschatologie*, 205-206, der die Texte etwas anders erläutert.

30 Vgl. *Trin.* XI 32 (560-561); XI 34,1-2 (563); XI 40,1-5 (567).

31 *Trin.* XI 36,5-7 (564): „Primus igitur sacramenti gradus est, subiectia esse ei omnia. Et tunc ipsum subiectum fieri subicienti sibi omnia“.

32 Vgl. *Trin.* XI 34,2-14 (563), wo Hilarius zur Untermauerung seiner These von der endgültigen Unterwerfung des Volkes Israel unter Christus Röm 11,25-57 zitiert. Bei anderen Gelegenheiten ist allgemeiner von Unterwerfung die Rede, so dass diese nicht auf die „Feinde“ oder auf das Volk Israel beschränkt werden kann. Vgl. beispielsweise XI 35,13-20 (564); 36,6-11 (564-565)

33 *Trin.* XI 35,3-15 (562-563): „Deuictio autem mortis nihil aliud quam resurrectio ex mortuis est, cum interitus corruptione cessante, uiuae iam caelestisque naturae constituatur aeternitas, secundum quod dictum est... In subiectione inimicorum mors uincitur, et morte uicta immortalitatis uita succedit ... (Phil 3,21)“.

34 *Trin.* XI 36,11-13 (565): „Subdimur autem gloriae corporis sui, ut in ea simus claritate qua regnat in corpore: quia corporis eius conformes erimus“. Vgl. über die *demutatio* Anmerkungen 80,87 und 109 in Kapitel VII.

Unterwerfung ist demnach auch dasjenige Sich-Fügen, das von einer Natur in eine andere Natur erfolgt, insofern er gemäß dem, was er ist, von sich ablässt und sich dem unterwirft, in dessen Form hinein er sich fügt. Es hört allerdings nicht auf, um nicht zu sein, sondern um voranzuschreiten; und so wird er infolge einer Veränderung ein Untergebener, indem er in die Gestalt der übernommenen anderen Wesensart hinübergeht. *Trin.* XI 35,15-20 (564).

Interessant ist daran dieses enge Band zwischen der Umwandlung des Menschen und der Unterwerfung unter Christus (*fit ex demutatione subditus*), weil es uns helfen soll, auch die Unterwerfung Christi unter den Vater zu verstehen. Unsere Unterwerfung unter Christus ist nach Phil 3,21 die Gleichgestaltung mit ihm. Sind wir Jesus gleichgestaltet, kann er uns dem Vater als Reich Gottes übergeben. So steht unsere Unterwerfung in Relation zur Unterwerfung unter den Vater. Denn die Übergabe des Reichs kann gewissermaßen als eine Seite der Unterwerfung Jesu unter den erachtet werden, der ihm alles unter die Füße gelegt hat: Gottvater. Die „zweite Stufe“<sup>35</sup> des Geheimnisses der Unterwerfung – die Unterwerfung Jesu unter den Vater – ist so aufgebaut wie unsere Unterwerfung unter den Herrn: Wenn unsere Unterwerfung die Gleichgestaltung mit ihm ist, so zielt die Unterwerfung Jesu unter den Vater in Hilarius' eigentümlicher Auslegung dieses Verses darauf ab, dass Gott alles in allem sei. Jesus selbst, der in seinem verherrlichten Leib herrscht, soll sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat.<sup>36</sup>

Quibus subiectis (inimicis), subicietur subicienti sibi omnia, Deo scilicet, *ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Kor 15,28), naturae adsumpti corporis nostri natura paternae diuinitatis inuecta. Per id enim erit omnia in omnibus Deus: quia secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Deique mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in omnibus ex subiectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus<sup>37</sup>. Non alia itaque subiectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura, ut ante in se duos continens nunc Deus tantum sit: non abiecto corpore, sed ex subiectione translato, neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato; acquirens sibi Deo potius hominem, quam Deum per hominem amittens; subiectus uero ob id, non ut non sit, sed ut omnia in omnibus Deus sit; habens in sacramento subiectionis esse ac manere quod non est, non habens in defectione ita se carere ne non sit. *Trin.* XI 40,10-21 (568)<sup>38</sup>.

Wenn diese [sc. seine Feinde] unterworfen sind, wird er sich demjenigen unterwerfen, der ihm alles unterwirft, Gott nämlich, „auf dass er als Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,28), nachdem die Natur der Gottheit des Vaters die Natur unseres angenommenen Leibes durchdrungen hat und durchwaltet. Darum nämlich wird er als Gott alles in allem sein, weil er, aus Gott und Mensch [bestehend], gemäß der Heilsfügung der Mittler zwischen den Menschen und Gott ist und dabei aufgrund der Heilsfügung in sich besitzt, was zum Fleisch gehört, um aufgrund seiner Unterwerfung in jeglicher Hinsicht das zu erlangen, was Gott eigen ist, damit er nicht teilweise Gott sei, sondern Gott in seiner Ganzheit. Es gibt demnach für seine Unterwerfung keinen anderen Grund als den, dass er als Gott alles in allem sei,

35 Vgl. Anmerkung 31. Im Folgenden *Trin.* XI 36,7-9 (564-565); vgl. die folgende Anmerkung.

36 *Trin.* XI 36,7-9 (564-565): „ut quemadmodum nos gloriae regnantis corporis sui subdimur, eodem rursum sacramento ipse regnans in gloria corporis subicienti sibi uniuersa subdatur“. Über die Herrschaft in Herrlichkeit vgl. XI 37,1-12 (565); 38,11-16 (566), in beiden Fällen in Relation mit der Verklärung des Herrn, auf die sich Hilarius hier bezieht, um zu veranschaulichen, was die Herrlichkeit des Herrn bedeutet; vgl. Kap. IV. Auch 40,1-3 (567): „Regnat autem in hoc eodem glorioso iam suo corpore, donec euacuatis magistratibus et morte deuicta, subiciat sibi inimicos“.

37 Vgl. *Trin.* IX 6,6-15 (376); die Stelle wurde in Kapitel II 1 untersucht.

38 *Trin.* XI 41,5-6 (568-569): „...per quod non diuinitatis infirmitas est, sed adsumptionis profectus, dum homo et Deus iam totum est“.

wobei in keinerlei Hinsicht die Natur des irdischen Leibes in ihm zurückbleibt, so dass er, der zuvor zwei [sc. Wirklichkeiten] in sich enthielt, jetzt nur Gott ist, nicht als ob er den Leib abgeworfen hätte, sondern dadurch, dass er [sc. sein Leib] infolge seiner Unterwerfung [in eine andere Seinsweise] überführt wurde, [auch] nicht als ob er [sc. sein Leib] vergangen und so zunichte geworden wäre, sondern dadurch, dass er infolge der Verherrlichung verwandelt wurde, wobei er [sc. Christus] für sich als Gott eher das Menschsein hinzugewinnt, als dass er durch das Menschsein das Gottsein verliert; deshalb aber hat er sich unterworfen, nicht um nicht zu sein, sondern damit er als Gott alles in allem sei; dabei liegt es im Geheimnis seiner Unterwerfung begründet, dass er ist und bleibt, was er nicht ist, ohne dass er infolge einer Minderung [seines Seins] einen Grund hätte, seiner selbst so bar zu sein, dass er nicht [mehr] existiert. *Trin.* XI 40,10-21 (568).

Das Ziel der Unterwerfung Jesu unter den Vater besteht darin, dass Gott alles in allem sei. Das bedeutet nun für Hilarius, dass Jesus ganz und gar Gott und seine Menschheit vollends verherrlicht worden ist, Dabei sind die irdische Verweslichkeit und die Schwachheit des Fleisches vollständig vergangen<sup>39</sup>. Jesus ist „Deus totus“. Nun kommen dieselben Formulierungen, die für das Endstadium, in dem alles dem Vater unterworfen wird, verwendet werden, auch für die Stunde der Auferstehung vor. Gerade in diesem Kontext führt Hilarius den bereits bekannten Unterschied zwischen der Herrlichkeit des Menschensohns (vgl. Kapitel VII 2) und der Herrlichkeit Gottes im Menschensohn ein: zuerst die Verherrlichung und danach ein späterer *profectus* in ihr<sup>40</sup>. Vermutlich will Hilarius sich damit aus der Verlegenheit ziehen, in die ihn diese Auslegung von 1 Kor 15,28 bringt.

Das ist die einzige Stelle, an der der Unterschied aufscheint. Daher darf man sie nicht allzu eng auslegen. Wie man bereits gesehen hat, macht Hilarius in seinem Werk als Ganzem keine „chronologischen“ Unterschiede zwischen den verschiedenen Verherrlichungsstufen Christi. Die Parallele bleibt jedenfalls im Raum stehen. Das schließt eine eindeutige Unterscheidung zwischen der Unterwerfung von allem unter Christus und der Unterwerfung Christi unter den Vater nicht aus. Unsere Unterwerfung besteht in der Teilhabe an seinem verherrlichten Leib. Christi Unterwerfung besteht darin, ganz mit dem Vater eins zu sein – und zwar auch in seiner verherrlichten Menschheit, seinem „Ganz-Gott-Sein“. Jesus empfängt in seiner Menschheit, was er als Gott stets gehabt hat. Seine Menschheit vergeht dabei nicht, sondern wird bei der Unterwerfung verwandelt: „ex subiectione translato (corpore), ex clarificatione mutato“. Da er unsere menschliche Natur annehmen wollte, gibt er uns Anteil an seiner Herrlichkeit, damit wir mit ihm herrschen.

Dass Gott am Ende der Zeiten alles in allem sein wird, bedeutet keinerlei Steigerung in der Vollkommenheit des Vaters. Die Unterwerfung des Sohnes stellt keine Zugabe zur Vollkommenheit des Vaters dar. Sie gehört im Übrigen zum Heilsplan und bedeutet kein Novum. Dem Vater fehlt nichts, das er mit der Unterwerfung des Sohnes erreichen müsste<sup>41</sup>. Hilarius muss aber auch erklären, warum der Sohn nicht unvollkommen ist, auch wenn er in die Fülle der Gottheit hineinwachsen muss. Der Sohn hat es nicht nötig, dass Gott alles in allem sei. Darin liegt das Geheimnis seiner Entäußerung von der Gottesgestalt und der Annahme der Knechtsgestalt zum Heil der Menschen. Es gereicht der Menschheit Jesu zum Vorteil, abermals in der Herrlichkeit Gottvaters zu sein, nicht aber seinem göttlichen Wesen<sup>42</sup>. Hilarius leitet von der Menschheit Christi unmerklich zu unserer über. Der *profectus* des Menschen Jesus ist unserer. Es lohnt sich, das Ende von Buch IX aus *de Trinitate* wiederzugeben:

39 Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 152-160; GALTIER, *Saint Hilaire*, 154; McHUGH, *Exaltation*, 24-26.

40 Vgl. *Trin.* XI 42,1-13 (569); vgl. Joh 13,31-32.

41 Vgl. *Trin.* XI 43,24-30 (571-572). Hilarius' Antwort über die Vollkommenheit Gottes findet man in *Trin.* XI 44-47 (572-576). Das Ende 47,21-32 (576): „Manet itaque ut est semper Deus, nec profectus eget qui ad id quod est ex se ac sibi semper est“.

42 Vgl. *Trin.* XI 48,1-17 (576); 49,1-5 (576-577): „Quod itaque Deus erit omnia in omnibus, adsumptionis nostrae profectus est“.

Dispensatio itaque tantum est, non demutatio: in eo enim est in quo erat. Sed cum medium est quod esse coepit, id est homo natus, totum ei naturae quae antea Deus non fuit adquiretur, cum Deus esse omnia in omnibus post sacramentum dispensationis ostenditur. Nostra haec itaque lucra sunt et nostri profectus, nos scilicet conformes efficiendi gloriae corporis Dei (cf. Phil 3,21). [...] Ceterum nos in hominis nostri conformem gloriam proficiemus, In agnitionem Dei renouati ad creatoris imaginem reformabimur, secundum apostoli dictum: *Exuti ueterem hominem cum actibus eius, et induti nouum eum qui innouatur in agnitione Dei secundum imaginem eius qui creauit* (Col 3,9-10). Consummatur itaque homo imago Dei. Namque conformis effectus gloriae corporis Dei, in imaginem creatoris excedit secundum dispositam primi hominis figurationem. Et post peccatum ueteremque hominem in agnitionem Dei nouus homo factus, constitutionis suae obtinet perfectionem, agnoscens Deum suum et per id imago eius, et per religionem proficiens ad aeternitatem, et per aeternitatem creatoris sui imago mansurus. *Trin.* XI 49,6-29 (577-578)

Demnach handelt es sich nur um eine Heilsfügung, nicht um eine Veränderung: denn er ist in dem, in welchem er war. Wenn er aber ein Mittler ist, der zu existieren begonnen hat, das heißt als Mensch, der geboren wurde, so wird derjenigen Natur, die vormals nicht Gott gewesen ist, das Ganze hinzuerworben, sobald sich zeigt, dass er nach Verwirklichung des Geheimnisses des Heilsratschlusses als Gott alles in allem ist. Dies ist daher unser Gewinn und unser Vorwärtsschreiten, dass nämlich wir der Herrlichkeit des Leibes Gottes gleichförmig gemacht werden sollen (vgl. Phil 3,21). [...] Im Übrigen werden wir zu einer [der göttlichen Herrlichkeit] gleichförmigen Herrlichkeit unseres Menschseins voranschreiten. Zur Erkenntnis Gottes erneuert, werden wir zu einem Abbild des Schöpfers umgestaltet – nach dem Wort des Apostels: „*Nachdem wir den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und als neuen denjenigen angezogen haben, der in der Erkenntnis Gottes gemäß dem Abbild dessen, der ihn erschaffen hat, erneuert wird*“ (Kol 3,9-10). Demnach wird der Mensch als Abbild Gottes vollendet. Denn der Herrlichkeit des Leibes Gottes gleichförmig geworden, wächst er entsprechend der geplanten Gestaltung des ersten Menschen zu einem Abbild seines Schöpfers hinaus. Und wenn er nach Ablegung der Sünde und des alten Menschen ein zur Erkenntnis Gottes [bestimmter] neuer Mensch geworden ist, besitzt er die Vollendung seiner [in ihm] grundgelegten Bestimmung, wobei er seinen Gott erkennt, dadurch sein Abbild ist, durch den rechten Glauben zur Ewigkeit voranschreitet und in Ewigkeit das Abbild seines Schöpfers bleiben wird. *Trin.* XI 49, 6-29 (577-578).

Diese wunderbare Textpassage hält an dieser Stelle nur wenig Neues bereit. Jesus ist „Gott alles in allem“ und kehrt dorthin zurück, wo er zu Beginn war. Es gibt keinen Wandel in ihm, vielmehr vollzieht sich die gesamte Heilsgeschichte gemäß dem göttlichen Heilsplan. Deswegen leitet Hilarius unmerklich von Christus zu uns über. Dass Jesus alles in allem ist, gereicht uns zum Vorteil. Was in ihm geschieht, wirkt sich auf alle Menschen aus. Die Menschheit, die Jesus von uns („*noster homo*“) angenommen hat, „steigert“ sich zur ganzen Fülle der Gottheit, und wir verwandeln uns in Ebenbilder des Schöpfers, die der Herrlichkeit Christi gleichgestaltet sind. Es fragt sich, ob auch hier die Gottesebenbildlichkeit, mit der die ursprüngliche Berufung des Menschen zur Fülle gelangt, als Gleichgestaltung mit Christus gilt. Das geht aus dieser Textstelle nicht ganz eindeutig hervor, doch lässt sich diese Hypothese nicht ausschließen<sup>43</sup>. Der innere Zusammenhang zwischen der Vergeistigung der Menschheit Christi und unserem Heil trübt jedenfalls nicht den Blick auf die Unterschiede zwischen Christus und uns. Nur in Bezug auf ihn ist von „*Deus omnia in omnibus*“ die Rede. Nur wer von Anfang an Gott ist, kann es am Ende ganz sein<sup>44</sup>. Die drei Komponenten von 1 Kor 15,28 – das Ende, die Übergabe des Gottesreichs an den

---

43 Vgl. Kapitel I 4.

44 Vgl. *Trin.* XI 43,1-24 (570-571).

Vater und die Unterwerfung Christi – bringen uns zur Fülle der Menschheit Christi und zu unserem Anteil am ewigen Leben dessen, der unsere menschliche Natur geteilt hat<sup>45</sup>.

### 3. Die Psalmentraktate

Das Ende, die Übergabe des Gottesreichs und die Unterwerfung Christi unter den Vater scheinen hier wieder in ähnlichen Begriffen wie bei der Untersuchung von 1 Kor 15,20-28<sup>46</sup> auf. Das Ende ist die Vollendung, nicht der Niedergang. Es ist das angestrebte Ziel, aber nicht die Abschaffung<sup>47</sup>. Diese Unterscheidung erinnert uns an die in *de Trinitate*. Interessanter ist die Grundthema: der Bestand des Reiches Christi und die Unterwerfung.

Hic igitur est finis occultus, mortuorum resurrectio, sanctorum clarificatio, malitiae dominantis abolitio, mortis interitus; et per hoc Christi regnum patris quoque dei regnum: his enim gestis postquam filio erunt a patre uniuersa subiecta, non ut per subiectionem regni adimatur aeternitas, sed ut nos clarificatos et immortalitate coopertos et in corporis sui gloriam conformatos (cf. Phil 3,21) in regnum patris inducat, iam cohaereditate sua dignos, iam in familiam patris adsumptos, iam bonorum eius gloriaeque participes, ut patri conregnet in nobis sitque deus omnia in omnibus (cf. I Cor 15,28), cum subiectione oboedientiae in diuinam naturam humanae adsumptionis absorbeatur infirmitas. *Tr. Ps.* 9,4 (77,25-78,6).

Dies also ist das verborgene Ende: die Auferstehung der Toten, die Verherrlichung der Heiligen, die Vernichtung der herrschenden Bosheit und der Untergang des Todes; und dadurch wird die Königsherrschaft Christi die Königsherrschaft zugleich auch Gottes des Vaters sein, wenn dies nämlich geschehen und dem Sohn vom Vater alles unterworfen worden sein wird, nicht damit ihm durch die Unterwerfung die ewige Königsherrschaft genommen werde, sondern damit er uns, verherrlicht, mit Unsterblichkeit bekleidet und der Herrlichkeit seines Leibes gleichgestaltet (vgl. Phil 3,21), in das Königtum seines Vaters einführe, nachdem wir bereits seines Miterbes würdig geworden, bereits in die Familie des Vaters aufgenommen worden und bereits seiner Güter und Herrlichkeit teilhaft geworden sind, so dass er zusammen mit dem Vater in uns als König herrscht und Gott alles in allem ist (vgl. 1 Kor 15,28), sobald durch die Unterwerfung in Gehorsam die Schwachheit des angenommenen Menschen in die göttliche Natur hinein verschlungen wird. *Tr. Ps.* 9,4 (77,25 – 78,6).

Die Leitmotive sind bekannt. Das Reich Christi und das des Vaters sind nicht inkompatibel, sondern wir können in der Gleichgestaltung mit Christus durch ihn zum Vater gelangen, sodass beide in uns

45 Über die *subiectio* vgl. außerdem *Syn.* 51 (518B): „Sed pietatis subiectio non est essentiae deminutio“; 79 (532B): „Cum subiectio Filii naturae pietas sit, subiectio autem ceterorum creationis infirmitas est“. Deswegen wird zwischen der Unterwerfung Christi unter den Vater und der Unterwerfung der Geschöpfe unterschieden. In 69 (526B) wird die *pietas* Christi neu präzisiert: „... Patri subiectus sit, ut auctori“; vgl. 70 (527A). Der Jüngste Tag ist „dies reuelationis“, *Syn.* 92 (546B). In *Trin.* XII 5,5-26 (582-583) wird die arianische Vorstellung erwähnt, Christus sei (als Geschöpf) gemäß Röm 8,19-21 der Vergänglichkeit unterworfen.

46 Zitiert – mit Ausnahme von Vers 21 – in *Tr. Ps.* 9,4 (77,12-23), mit einigen Varianten bezüglich *Trin.* XI 22. Vgl. auch 52,1 (118,15-19); 60,5 (206,1-4); 65,13 (257,25-258,1); 148,8 (865,6-14). Vgl. zu diesen Varianten und ihrer Bedeutung DOIGNON, *Les implications théologiques*; die Variante *eius* könnte von TERTULLIAN, *Marc.* III 24,3-6 (CCL 1,542) und auch von ORIGENES beeinflusst worden sein.

47 *Tr. Ps.* 9,4 (77,7-11): „Finis autem non uelut quendam rerum occasum, sed decurrentium modum consummationemque significat; neque in abolitionem desinatur, sed ut in quendam manendi terminum ea, de quibus agitur, collocentur, quis ergo hic finis sit, id est quae rerum omnium absoluta perfectio“; *Instr. Ps.* 18 (15,14-19): „Finis est cuius causa cetera sunt; ipsum autem nulli alii causam suam praestat. ob finem enim omnia, nihil uero aliud post finem. namque ad finem tenditur et ad finem desinitur. ita finis anteriorum perfectio est et ex se nihil in aliquid aliud protendens propria in semet sui ipsa possessio est“; vgl. *Tr. Ps.* 9,2 (75,27-76,4). Über das Ende des Reiches des Sohnes vgl. auch ORBE, *Teología de san Ireneo* III, 603-604.

„zusammen herrschen“<sup>48</sup>. Aus dem Reich Christi wird das Reich des Vaters. Dahinter scheint der Gedanke zu stehen, dass wir, wenn wir christusförmig geworden sind, das Reich darstellen, das Christus dem Vater übergibt<sup>49</sup>. Diese Vorstellung wird nicht so deutlich wie bei anderen Gelegenheiten formuliert.

Wenn wir erst einmal Anteil an der Herrlichkeit Christi haben, dann sind wir würdig, durch ihn ins Reich des Vaters zu gelangen und Miterben. Der Vater kann wie Jesus in uns herrschen. Das ist die höchste Fülle, die der Mensch anstreben kann. Die Formulierung „Gott alles in allem“ bereitet in diesem Kontext jedoch einige Mühe. Es stellt sich die Frage, ob sie sich wie in *de Trinitate* auf Jesus allein bezieht oder auf auch uns, wenn wir mit ihm vereinigt sind. In der Tat bezieht sich der gesamte Kontext auf uns<sup>50</sup>. Es besteht meines Erachtens kein Anhaltspunkt für die Annahme, Hilarius habe seine Meinung geändert. Der allein auf Christus bezogene Einschub steht im Abschnitt nach „ut patri conregnent“. Eindeutig wird nur von Jesus im engeren Sinn gesagt, dass er mitherrsche. Auch die „infirmetas humanae adsumptionis“ verweist allein auf ihn. Nur vom Sohn – nicht von uns – kann man sagen, er habe die Menschheit „angenommen“. Es handelt sich in diesem Fall offenbar nicht um die Annahme aller Menschen; jedenfalls gibt es dafür keine Hinweise. Ansonsten spiegeln diese Gedankengänge an sich die in *de Trinitate* ausführlicher dargelegten Überlegungen<sup>51</sup>. Das Ganz-Gott-Sein ist aber ausschließlich auf Christus zu beziehen. Zweifellos besteht zwischen der Unterwerfung Christi, der vollendeten Vergöttlichung und der „traditio regni“ ein intrinsischer Zusammenhang. Jesus ist nicht „Gott alles in allem“, wenn er nicht über uns herrscht und uns nicht zum Vater führen kann. Wie bei der Untersuchung der Texte von *de Trinitate* bereits gesagt wurde, ist all das Voraussetzung für seine Unterwerfung unter den Vater und impliziert, dass ihm alles im bereits bekannten Sinne unterworfen ist. Dass Jesus über uns herrscht und „Gott alles in allem“ ist, steht nicht einfach nebeneinander.

Das Motiv des „Mitherrschens“ von Vater und Sohn über uns wird auch mit der Vorstellung verbunden, dass wir vom Reich des Sohnes in das Reich des Vaters gehen:

Illis ergo proprius hymnus est, qui deo propinquabunt, qui per hoc sanctae Hierusalem regnum beatum aeterno regno proximi post regnum domini Iesu Christi in regnum dei patris domino conregnante transibunt apostolo docente: ... (I Cor 15,24-28). hic ergo populus est

48 Über das „zusammen herrschen“ vgl. auch *Tr. Ps.* 60,5 (206,1-4).

49 Vgl. *Tr. Ps.* 60,5 (206,21-22); 60,6 (207,5). vgl. Anmerkung 27 dieses Kapitels (über *de Trin.*). Vgl. PELLAND, *Le thème biblique*, 667-669. Über unsere Königswürde, die mit dem Reich, das Jesus dem Vater übergibt, verbunden ist, *Tr. Ps.* 139,17 (788,27-31): „...hoc iam caelestium est et transformatorum et terrenam corruptionem caelesti incorruptione mutantium, quos iam diuinitatis honore claros, conregnaturos, ipse deo patri tradet in regnum“ vgl. 67,14 (289,22-270,2); 64,16 (247,13-15); 149,2 (867,4-6); 149,4 (870,3-4); auch 131,27 (683,4-7); 143,13 (822,2-11). Weitere Texte bei DURST, *Eschatologie*, 316-317.

50 Ebenso die Fortsetzung des Textes: *Tr. Ps.* 9,4 (78,6-11): „Aeterna haec igitur per filium laus patri deo debita est, suscitatis omnibus, qui ab Adam usque ad regni tempus per fidem uixerint, et caelesti habitu a corpore transfiguratis...“.

51 *Tr. Ps.* 143,23 (828,5-7): „Qui coheredes nos filii sui in ipso ante constitutionem saeculi elegit (vgl. Eph 1,4), qui erit deus omnia in omnibus (vgl. 1 Cor 15,28)“. Die Stelle wird nicht kommentiert, so dass man hier nicht genau weiß, auf wen sich „Deus omnia in omnibus“ bezieht: entweder auf den Vater, von dem zuvor die Rede ist, oder auf den Sohn, auf den sich das Relativpronomen beziehen kann. Aber jedenfalls wird mitnichten erläutert, was der Ausdruck beinhaltet. Interessant ist auch *Tr. Ps.* 67,22 (297,15-21): „...in se ipso quoque nobis per unigenitum deum aeternitatis nostrae inchorat exordia, uereque nunc et ex ipso et per ipsum et in ipso maneremus (vgl. Röm 11,36). cum quando nos in hac habitatione ac sede mundi huius, qui omnia in omnibus est, conlocatus, rursum plenius iam atque perfectius in se atque per se atque ex se inita carnis nostrae societate post exitus mortis iam conlocaret aeternos“. Offenbar ist es der Vater, der alles erfüllt und deswegen „alles in allem ist“. Das „inita carnis nostrae societate“ könnte sich auf den Sohn beziehen, obwohl es auch als Beginn des Heils, das vom Vater kommt, verstanden werden könnte. Die Formulierungen sind Röm 11,36 entnommen, auf den sich Hilarius in diesem Zusammenhang bezieht und heben die Initiative Gottvaters hervor. Dabei liegt die Betonung nicht auf der vollen Verherrlichung Jesu, sondern auf der Allgegenwart des Vaters.

propinquans regno dei patris per regnum filii dei proximus. regnat itaque dominus traditurus deo patri regnum, non regni potestate cariturus, sed nos, qui regnum eius sumus, deo patri traditurus in regnum. regni traditio nostra prouectio est, ut, qui in regno filii erimus, in regno quoque simus et patris, digni per id regni patris, quia digni regni erimus et filii, proximi tum patris regno, cum filii erimus in regno... *Tr. Ps.* 148,8 (865,2-22).

Jenen also ist der Lobgesang eigen, die Gott nahen werden, die, durch dieses selige Königtum des heiligen Jerusalem dem ewigen Königtum ganz nahe gekommen, nach der Königsherrschaft des Herrn Jesus Christus in die Königsherrschaft Gottes des Vaters übergehen werden, wo der Herr zusammen mit ihnen als König herrschen wird, lehrt doch der Apostel: [...] (1 Kor 15,24-28). Dies also ist das Volk, das dem Königtum Gottes des Vaters naht, da es ihm durch die Königsherrschaft des Sohnes Gottes sehr nahe gekommen ist. Es herrscht also der Herr, der Gott dem Vater die Königsherrschaft übergeben wird, nicht um der Gewalt der Königsherrschaft ledig zu sein, sondern uns, die wir sein Königtum sind, Gott dem Vater zur Königsherrschaft zu übergeben. Die Übergabe der Königsherrschaft ist unsere Beförderung, auf dass wir, die wir im Königtum des Sohnes sein werden, auch im Königtum des Vaters seien, wobei wir darum der Königsherrschaft des Vaters würdig sein werden, weil wir der Königsherrschaft auch des Sohnes würdig sein und dem Königtum des Vaters dann am nächsten stehen werden, wenn wir im Königtum des Sohnes sein werden [...]. *Tr. Ps.* 148, 8 (865, 2-22).

Hier findet man weder eine explizite Aussage über die Unterwerfung unter den Vater noch über das „Gott alles in allem“. Gegenstand des Kommentars ist die Übergabe des Reichs, wobei verdeutlicht wird, dass der Sohn das Reich nach vollzogener „traditio“ nicht entbehrt. Es ist der „Übergang“ vom Reich des Sohnes zum Reich des Vaters: Weil wir das Reich des Sohnes darstellen, können wir das des Vaters darstellen. Wie aus dem zitierten Text hervorgeht, ist die Bildung des Reiches anscheinend gleichbedeutend mit der Unterwerfung von allem unter den Sohn. Anders als an anderen Stellen wird hier nichts über unseren Zustand als Verherrlichte etc. gesagt. Eigenartig ist aber die angedeutete Doppelstufe – nicht in Christus, sondern in uns: Ins Reich des Vaters einzugehen und die Übergabe des Reichs durch Jesus stellt für uns eine Steigerung – *prouectio* – dar. Es wird aber nicht im Einzelnen dargelegt, worin diese besteht und welcher Unterschied zwischen unserem Zustand im Reich des Sohnes und dem nach der Übergabe des Reichs besteht. Andere Texte befassen sich ebenfalls mit unserem Übergang vom Reich des Sohnes in das des Vaters:

...regnum illud domini in sanctae illius ciuitatis caelestis Hierusalem tempora seruatum, et postea consummata in nos caelesti gloria in dei patris regnum filii proficiamus, in quo debitas deo laudes uniuersitas spirituum praedicabit. *Instr. Ps.* 11 (11,7-11)<sup>52</sup>.

[...] ist jenes Königtum des Herrn doch für die Zeiten jener heiligen und himmlischen Stadt Jerusalem aufgespart worden, und so wollen wir später, wenn die himmlische Herrlichkeit in uns vollendet ist, durch das Königtum des Sohnes zum Königtum Gottes des Vaters voranschreiten, in dem die Gesamtheit der Geister den Gott gebührenden Lobpreis verkünden wird. *Instr. Ps.* (= *Tr. Ps.*, Prolog) 11 (11,7-11).

---

52 *Tr. Ps.* 118, Lamed 14 (466,4-5): „Nouit (proheta) et dies regni domini nostri Iesu Christi, ex quo in regnum dei patris prouehemur“. Das Reich Christi scheint hier mit der Parusie – dem Jüngsten Tag – übereinzustimmen. Die Fülle des Reichs Christi besteht offenbar gerade in der Versetzung in das Reich des Vaters. Vgl. über die beiden Reiche WILD, *Divinization*, 71-72.

Es ist der Lobgesang auf Gottvater, der hier anscheinend das „Novum“ unserer Versetzung ins Reich des Vaters anzeigt. Denn so wie die Verherrlichung Jesu bei seiner Auferstehung im Wesentlichen eine trinitarische Dimension in Bezug auf den Vater hat, muss auch unsere Gleichgestaltung und Verherrlichung mit Christus diesen Aspekt notwendigerweise enthalten. Das ist wahrscheinlich der Punkt, der Hilarius im Grunde am meisten interessiert. Es geht darum zu unterstreichen, welche Beziehung zwischen der Christologie und der Soteriologie einerseits und dem Vater andererseits besteht. Es ist der letztlich an den Vater gerichtete Lobpreis, der unsere himmlische Herrlichkeit vollendet<sup>53</sup>.

Man beachte bei derselben paulinischen Perikope noch eine Stelle, an der die Vorstellung des „heiligen Tauschs“ auf die eschatologische Perspektive projiziert wird. Da Jesus sich mit uns vereinigt hat, als er die menschliche Natur annahm, ermöglicht uns diese Verbindung Gemeinschaft mit seiner göttlichen Natur.

Itaque dum hic Dauid liberatur et legi mortis eximitur, salus quoque regibus datur. ipse est enim primogenitus ex mortuis (cf. Col 1,18). *et ut in Adam omnes morimur, ita et in Christo omnes resurgemus* (I Cor 15,22). liberatio ergo eius salus regum est. regnabunt enim conformes gloriae suae, per adsumptam ab eo naturae nostrae coniunctionem rursus omnes in naturae eius communione mansuri. *Tr. Ps.* 143,21 (826,15-20).

Wenn daher dieser David befreit und dem Gesetz des Todes enthoben wird, so wird auch das Heil den Königen verliehen. Er selbst ist nämlich der Erstgeborene aus den Toten (vgl. Kol. 1,18). „*Und wie wir alle in Adam sterben, so werden wir alle auch in Christus wieder auferstehen*“ (1 Kor 15,22). Seine Befreiung also ist das Heil der Könige. Seiner Herrlichkeit gleichgestaltet, werden sie nämlich als Könige herrschen und dabei alle durch die von ihm angenommene Verbindung mit unserer Natur wiederum in der Gemeinschaft mit seiner Natur verbleiben. *Tr. Ps.* 143, 21 (826, 15-20).

Abermals sind die Inkarnation und die implizite Solidarität mit uns (der Gedanke der Annahme der ganzen Menschheit wird hier nicht unmittelbar formuliert) der Urgrund der Gemeinschaft aller im Leben des auferstandenen Christus. Die Annahme des Fleisches offenbart ihre ganze Heilsbedeutung erst im Licht der Auferstehung Christi.

Hat man bis hierher die Entwicklung von Themen verfolgt, die sich bereits in *de Trinitate* finden, muss man sich anschließend andere Themen ansehen, die typischer für die *Psalmentraktate* sind. Viele von ihnen stehen in enger Verbindung mit der Ekklesiologie, und in Kapitel III wurde auf sie verwiesen. Unter den verschiedenen Bildern für die Kirche steht das vom Leib Christi im Mittelpunkt. Daran schließen sich viele andere an: die Stadt, der Berg, etc. Der Leib Christi als Kirche ist der „Ort“, an dem wir auserwählt worden sind ehe die Welt war und an dem wir auferstehen sollen:

Ergo quia, qui Christi sunt, in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt (cf. Eph 1,4)<sup>54</sup>, et ecclesia corpus est Christi, et fundamentum aedificationis nostrae Christus est (cf. I Cor 3,11), et ciuitas super montem aedificata (cf. Mt 5,14): hic ille mons est, in quo

---

53 In der Tat wird der „Zugang“ zum Vater von Hilarius als wesentlicher Heilsaspekt in einem vergleichbaren Kontext hervorgehoben: *Tr. Ps.* 60,6 (207,4-9): „... tum cum in regnum traditae (generationes) deo patri suscipiuntur in reges consummata in omnes eius misericordia et ueritate, per quem redemptas se gratulentur ad uitam, sitque omnibus accessus ad patrem“. Über den Lobpreis der „Geister“ vgl. *Tr. Ps.* 150,2 (872,1-6); auch 150,1 (871,10-13); 118, Gimel 3 (379,3-6); vgl. *El Espíritu Santo*, 238-239; FIERRO, *Sobre la gloria*, 267-296; der Lobpreis des vergeistigten Menschen entspricht der Vergeistigung Jesu in seiner Menschheit; vgl. Anmerkung 80 von Kapitel VII.

54 Vgl. *Tr. Ps.* 62,12 (224,5-9).

quaeritur quis possit esse requiescens (cf. Ps 14,1)<sup>55</sup> ... sit ergo requiei nostrae spes omnis in Christi est corpore et cum in monte sit quiescendum, montem non aliud possumus intellegere quam corpus, quod suscepit e nobis, ante quod deus erat et in quo deus est et per quod transfiguravit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae (cf. Phil 3,21), si tamen et nos uitia corporis nostri cruci eius confixeremus, ut in eius corpore resurgamus. *Tr. Ps. 14,5* (87,11-88,4)<sup>56</sup>.

Weil also diejenigen, die zu Christus gehören, vor Grundlegung der Welt im Leib Christi erwählt wurden (vgl. Eph 1,4), weil die Kirche der Leib Christi ist, weil die Grundlage unseres Baus Christus ist (vgl. 1 Kor 3,11) und weil die Stadt auf dem Berg errichtet ist (vgl. Mt 5,14), so ist dies jener Berg, von dem man sich die Frage stellt, wer wohl auf ihm Ruhe finden könne (vgl. Ps 14,1). [...] Wenn also alle Hoffnung auf unsere Ruhe im Leib Christi begründet liegt und da man auf seinem Berg ruhen muss, so können wir unter dem Berg nichts anderes verstehen als den Leib, den er von uns angenommen hat, vor dem er Gott war, in dem er Gott ist und durch den er unsern niedrigen Leib verklärt hat, so dass er seinem verherrlichten Leib gleichgestaltet wurde (vgl. Phil 3,21), wenn jedoch auch wir die Sünden unseres Leibes zusammen an sein Kreuz geheftet haben, damit wir in seinem Leib auferstehen. *Tr. Ps. 14,5* (87,11-88,4).

Die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi bringt hier eine ausgeprägte eschatologische Ausrichtung zum Ausdruck. Die Kirche ist auch die Stadt auf dem Berg: Christus<sup>57</sup>. Der Leib, den Christus von uns übernommen hat, besitzt nach der Verklärung als Leib der Herrlichkeit die Macht, unseren armseligen Leib umzuwandeln und dem seinen gleichzugestalten. Der Verweis auf Phil 3,21 ist nicht neu. Dessen ungeachtet fällt auf, dass das Verb in der Vergangenheitsform steht und nicht im Futur. Wenn wir unsere Untugenden schonungslos bekämpfen, wird das Ergebnis der Auferstehung vorweggenommen. Das Interessanteste an dieser Stelle ist fraglos die Aussage des letzten Satzes. Wir sollen im Leib Christi auferstehen. Um Hilarius' Aussagen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, genügt die Äußerung, dass wir mit einem Leib auferstehen, der dem Jesu ähnelt, nicht. Wie man unschwer sieht, weist die Stelle durchgängig eine starke ekklesiologische Ausrichtung auf. Hilarius interpretiert die paulinische Formulierung „in Christus“ und bezieht sie auf den Leib Christi. Das ist die Kirche. Auferstehung im Leib Christi muss folglich bedeuten, dass unsere Auferstehung im Leib Christi – der Kirche – stattfindet. Von Ewigkeit her sind wir für den Leib Christi prädestiniert. Er ist die Ebene, auf der man mit einem verherrlichten Leib, der dem Jesu ähnlich ist, aufersteht. Nach einer eigenartigen ekklesiologischen Auslegung des Hilarius von Phil 3,9<sup>58</sup> will Paulus in diesem Leib des Herrn „gefunden werden“. In diesem Leib – der Kirche – sollen wir in der Herrlichkeit des Leibes Christi Ruhe finden:

---

55 Wenige Zeilen über dem abgedruckten Text heißt es in *Tr. Ps. 14,5* (87,6-9): „Mons autem eius est illud, quod ex homine corpus adsumpsit, in quo nunc habitat et sublimis et excelsus super omnem principatum et potestatem et omne nomen“.

56 Vgl. über die Auferstehungshoffnung, die der Leib Christi birgt *Tr. Ps. 68,31* (339,7-18); 128,9 (643,10-20); im Hinblick auf den Berg 64,2 (234,1-4); 124,3 (599,13-15); 124,4 (599,16-17); 149,2 (855,1-10): Über die Stadt 14,5 (88,6); 2,26 (56,28-57,8). Vgl. FIERRO, *Sobre la gloria*, 199-200.

57 Vgl. FIGURA, *Kirchenverständnis*, 154-155; PTORELLI, *Le thème de Sion*.

58 *Tr. Ps. 13,4* (81,22-82,2): „Sion quae sit, apostolus docet, cum dicit: *accedamus ad Sion montem at ad sanctam ciuitatem Hierusalem* (Hbr 12,22); omnes enim currimus adprehendere. *in quo sumus adprehensi a Christo* (Phil 3,12), id est, inueniri in eius corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit, in quo ante constitutionem mundi a patre sumus electi (vgl. Eph 1,4), in quo reconciliati ex inimicis et adquisiti sumus ex perditis, in quo apostolus cum damno uniuersorum optat inueniri dicens: *et omnia arbitror stercora, ut Christum lucrifaciam et inueniar in illo* (Phil 3,8-9)“. Die Ähnlichkeit mit der vorhergehenden Stelle ist eindeutig, auch wenn hier nicht direkt auf die Auferstehung verwiesen wird. Man beachte, wie „inueniar in illo“ aus dem Philipperbrief durch „inueniri in eius corpore“ ersetzt wird.

...ut acquisita hac in uaticum aeternitatis opulentia et habitantes in ecclesia tandem in gloria Christi corporis quiescamus. *Tr. Ps.* 14,17 (96,2-4).

...corpus scilicet, in quo ei (Christo) sanctorum ecclesia, quae corpus est Christi, conformis conregnabit, ingressum. *Tr. Ps.* 51,4 (99,7-9)<sup>59</sup>.

[...] damit wir, wenn wir diese reiche Fülle zur Wegzehrung für die Ewigkeit erworben haben und in der Kirche wohnen, schließlich in der Herrlichkeit des Leibes Christi ruhen dürfen. *Tr. Ps.* 14,17 (96,2-4).

[...] dass er nämlich in den Leib eingetreten sei, in dem die Kirche der Heiligen, die der Leib Christi ist, ihm [sc. Christus] gleichgestaltet ist und mit ihm königlich herrschen wird. *Tr. Ps.* 51,4 (99,7-9).

Die Kirche stellt nicht nur den Leib Christi in der Zeit irdischer Pilgerschaft dar. Sie wird bei der Vollendung der Welt auch seinen verherrlichten Leib darstellen, in dem wir herrschen und dem verherrlichten Leib Christi gleichgestaltet sind. Dieselbe Vorstellung wird negativ ausgedrückt: Die Sünder werden von dieser Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn und der Herrlichkeit der Auferstehung ausgeschlossen<sup>60</sup>. Der Leib des Herrn nimmt das verlorene Schaf – das ganze Menschengeschlecht – auf<sup>61</sup>.

Das Reich unseres Herrn ist die Stadt des Friedens, das himmlische Jerusalem. In ihr wird man mit vollendeter Christusförmigkeit beschenkt. Im Leib des Herrn hat die Kirche – Jerusalem – und nicht nur jeder Einzelne von uns zuvor seine Zukunft geschaut.

Hierusalem est ciuitas pacis, et quia domini nostri regnum in pace et unanimitate sanctorum est... conuentus ille beatorum, qui dei regnum est, Hierusalem tamquam ciuitas pacis st dictus. ciuitatem uero hanc uiuis, ut apostolus ait, lapidibus exstructam (cf. 1 Pe 2,5)<sup>62</sup> sanctorum coetus conformis gloriae dei ex resurrectione consummat, qui se, qualis futurus esset per fidem in corpore domini ante speculatus est et idcirco etiam Sion nuncupatur. corpus quidem domini secundum interpretationis uirtutem, quia in eo spem nostram fide contemplamur, in omnibus scripturis Sion nuncupari existimatur, quia Sion speculatio est. sed ciuitas illa, quae Hierusalem est, quae propter unanimitatem ciuitas pacis est, etiam propter conformationem in se corporis dei<sup>63</sup>, in quo se ante speculata est, Sion nuncupatur: cuius gloriam adeptam est, accepit quoque eius et nomen. ergo et conuentus ille pacificus et gloria illa corporum demutatorum in Hierusalem et Sion nomine est, quod utrumque est. *Tr. Ps.* 147,2 (854,23-855,13)<sup>64</sup>.

59 *Tr. Ps.* 51,3 (98,15-17): „... factus scilicet nostri corporis homo, quae domus fratrum ei regnum est, quia in eiusdem corporis gloria coheredes sumus regni eius“. Für IRENÄUS, *Adv. Haer.* IV 33,7 (SCh 100,816), ist die Kirche sogar in dieser Welt bereits der verherrlichte Leib Christi: „... magnum et gloriosum corpus Christi conscindunt et diuidunt“.

60 *Tr. Ps.* 51,19 (112,3-4): „...sciat auulsos esse ex consortio corporis dei, ex illo beatitudinis regno, ex illo resurrectionis honore...“; vgl. 118, Ajin 16 (467,22-24). Abermals erscheint der Ausdruck „corpus dei“.

61 *Tr. Ps.* 118, Taw 7 (543,21-24): „Referrum enim se errandam ac perditam ouem pastoris sui humeris festinat, ut per salutarem aeternumque pastorem in caelo angelis aeterna gaudia praebeat se recepta“; vgl. *In. Mt.* 18,6 (80-82). Vgl. auch über das Ruhen in Christus und die Freude der Engel *Tr. Ps.* 91,10 (353-354). Vgl. Kapitel III. IRENÄUS, *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211, 380-382): „...quaerentem ouem quae perierat... unoquoque membrum habente propriam et aptam in corpore positionem“.

62 *Tr. Ps.* 145,7 (843,29-844,5): „Ubi illa Sion est, in qua regnaturus est dominus? nisi forte in ea quae propheta occidit et lapidat eos, qui ad se missi sunt (vgl. Mt 23,37)? ... sed regnabit in ea, quae mater caelestis est, quae uiuis lapidibus exstructa...“; vgl. 147,4 (856,10-16). Vgl. zu diesem Thema ORAZZO, *La salvezza*, 105.

63 Vgl. Anmerkung 60.

64 *Tr. Ps.* 52,18 (131,23-25): „Hoc uerbum domini caro factum est. haec caro et Sion et Hierusalem est, ciuitas nobis pacis et speculatorium nostrum“; vgl. ferner 68,31 (339,7-12); 124,3-4 (599,13-17); vgl. Anmerkung 116 von Kapitel VII; über das himmlische Jerusalem 67,30 (306,13-16); 68,32 (340,1-4); 68,33 (340,9-10).

Jerusalem ist die Stadt des Friedens. Und weil das Königtum unseres Herrn im Frieden und in der Einmütigkeit der Heiligen besteht [...], wurde jene Versammlung der Seligen, die Gottes Königtum ist, als Jerusalem, [das heißt] gewissermaßen als Stadt des Friedens, bezeichnet. Diese Stadt aber, die, wie der Apostel sagt, aus lebendigen Steinen errichtet ist (vgl. 1 Petr 2,5), vollendet die aufgrund der Auferstehung der Herrlichkeit Gottes gleichgestaltete Versammlung der Heiligen, die sich im Leib des Herrn durch den Glauben [bereits] im Voraus schaute, wie sie einmal sein werde, und darum wird sie auch Zion genannt. Zwar darf man annehmen, dass der Leib des Herrn nach einer vorzüglichen Deutung, da wir in ihm kraft des Glaubens unsere Hoffnung schauen, in allen [biblischen] Schriften Zion genannt wird; denn Zion ist [übersetzt] die Anschauung. Doch jene Stadt, die Jerusalem ist, die aufgrund der Eintracht die Stadt des Friedens ist, wird auch wegen der in ihr bestehenden Gleichförmigkeit mit dem Leib Gottes, in dem sie sich im Voraus schaute, Zion genannt; und sie hat auch den Namen desjenigen angenommen, dessen Herrlichkeit sie erlangte [sc. Namen und Herrlichkeit Zions]. Mithin ist sowohl jene friedfertige Versammlung als auch jene Herrlichkeit der umgewandelten Leiber im Namen Jerusalem und Zion angedeutet, der beides bedeutet. *Tr. Ps.* 147, 2 (854,23 -855,13).

Nicht alle Themen dieser Stelle sind nun gleichermaßen von Interesse. Wichtig ist die Feststellung, dass die Anschauung des verherrlichten Leibes unseres Hoffnungsträgers Christus nicht zur bloßen Privatsache jedes Einzelnen herabgestuft wird, sondern im Zusammenhang mit dem „coetus sanctorum“ – der Gesamtkirche, dem Leib Christi – erscheint. Diese Versammlung der Heiligen wird bei der endgültigen Auferstehung das himmlische Jerusalem bilden. Die Gleichsetzung der Kirche mit dem verherrlichten Leib des Herrn schließt uns alle gewissermaßen ein und erscheint eindeutig, weil beide den Berg Sion darstellen: der Leib Christi, in dem wir unsere Auferstehung schauen (ein bereits bekannter Gedanke) und die Stadt Jerusalem – die Kirche – die ebenfalls Sion genannt wird – (in der hilarianischen Ethymologie: *speculatio*). Auch sie ist im auferstandenen Fleisch des Herrn – im „corpus dei“ verherrlicht worden<sup>65</sup>. Der gesamte „coetus sanctorum“ wird im verherrlichten Leib des Herrn, von dem ihm Herrlichkeit zuteil wird, angeschaut. Indirekt, aber meines Erachtens eindeutig erscheint das himmlische Hochzeitsmahl abermals als verherrlichter Leib Christi. Mehr noch: Der Leib des auferstandenen Christus hat Anteil an seinem Leben und seiner Herrlichkeit. Dieser Text liegt auf derselben Linie wie die zuvor erwähnten Texte. Die Annahme der ganzen Menschheit durch Christus und insbesondere ihre persönliche Gleichsetzung mit dem Reich und vor allem der Kirche<sup>66</sup>, sollen zu dieser eschatologischen Vollendung führen. Es geht vielmehr um die Vereinigung aller mit Christus in der Herrlichkeit seines Leibes durch das Wirken des Geistes. Nur von der Warte der endgültigen Erfüllung aus können die Aussagen über die Annahme der „uniuersa caro“ verstanden werden. Meiner Auffassung nach ist das ein wesentlicher Punkt der Soteriologie des Hilarius. Von Interesse ist die Feststellung, dass dieser Gedanke bis zu den Psalmentrakten nicht entfaltet worden ist<sup>67</sup>, obwohl er ansatzweise bereits in früheren Werken, auch schon im Matthäuskommentar, zu entdecken ist.

In den Psalmentraktaten liegen weitere eschatologisch interessante Motive. Alle Menschen werden die Wiederkunft des Menschensohnes am Ende der Zeiten, seine zweite „Ankunft“ in Herrlichkeit über den Wolken des Himmels, sehen können. Damit wird sich die Prophezeiung von Psalm 109,1

---

65 Die Kirche auf Erden und auch das himmlische Hochzeitsmahl stellen Sion dar, *Tr. Ps.* 132,6 (689,5-8): „Sion autem est secundum doctrinam caelestem ecclesia, uel quae nunc est, uel quae erit sanctorum, quae per resurrectionem glorificatorum et laetantium angelorum coetu frequentatur“. Die Kirche der Gegenwart ist auch das himmlische Jerusalem, in dem wir wohnen sollen: *Tr. Ps.* 124,4 (600,9-12) „Habitemus nunc ecclesiam, caelestem Hierusalem, ut non moueamur in aeternum; in hac enim habitantibus habitabimus et in illa; quia haec illius forma est“.

66 Vgl. *Tr. Ps.* 125,6 (609,19-20); *In. Mt.* 12,17,14-15 (284).

67 Vgl. auch *Tr. Ps.* 121,1 (570,13-18); 121,2 (571,21-23); 121,5 (573,14-16); 124,4 (600,8-11); 128,9 (643,9-19); 131,23 (680,1-7).

erfüllen: „setze dich zu meiner Rechten“<sup>68</sup>. Es scheint, dass das zweite Kommen des Herrn seine Gottheit und das von seinem Richteramt nicht zu trennende Königtum Christi offenbaren soll. Die Anschauung Jesu in seinem verherrlichten Leib wird diejenigen verwirren, die ihn vorher wegen seiner demütig bescheidenen Erscheinung<sup>69</sup> verachtet hatten. Die Wiederkunft des Herrn ist sowohl Wiederkunft in Herrlichkeit als auch – untrennbar damit verbunden – Wiederkunft zum Gericht, aber für Hilarius hat die Betrachtung des Heilsgeschehens Vorrang, das an jenem Tag vollendet wird: Jesus wird uns auferwecken und uns den Platz zu seiner Rechten geben. Die Wirkung seiner Auferstehung im Fleisch wird vollends eintreten. Die Auserwählung und der Segen in Christus vor aller Zeit gelangen zur Vollendung:

...quia praedicatur ex lege et ex prophetis atque ab apostolo in eo nos ante constitutionem mundi et elegisse pater et benedixisse doceatur (cf. Eph 1,3-4) et ipse nos coexcitauerit et conlocauerit a dextris dei in caelestibus (cf. Eph 2,5-6), cum uidebunt eum in maiestate sua iudicare de uiuis et mortuis (cf. Mt. 26,64; 1 Tim 4,1; 1 Pe 4,5). *Tr. Ps.* 62,12 (224,4-9)<sup>70</sup>.

[...] da er von Seiten des Gesetzes und der Propheten verkündigt wird, da auch vom Apostel sehr wohl gelehrt wird, der Vater habe in ihm uns vor Grundlegung der Welt sowohl auserwählt als auch gesegnet (vgl. Eph 1,3-4), und da er selbst uns mitauferweckt und zur Rechten Gottes unter die Himmlischen versetzt haben wird (vgl. Eph 2,5-6), wenn sie schauen werden, dass er in seiner Erhabenheit über die Lebendigen und die Toten Gericht hält (vgl. Mt 26,64; 1 Tim 4,1; 1 Petr 4,5). *Tr. Ps.* 62,2 (224,4-9).

Bei der Wiederkunft Christi werden wir mit ihm auf den Wolken entrückt (vgl. 1 Thess 4,17). Hilarius verweist mehrfach auf diesen paulinischen Text, um dem Heil, das das Erscheinen Christi in Herrlichkeit uns bringt<sup>71</sup>, Ausdruck zu verleihen. Der Tod und die Sünde werden von seinem Erscheinen endgültig „absorbiert“. Wie bereits beschrieben, hatte der Herr diese schon bei seinem ersten Kommen im armseligen Fleisch auf sich genommen<sup>72</sup>. Doch bei aller Betonung des Heils führt kein Weg daran vorbei, dass die Reaktion der Menschen auf der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit unterschiedlich ausfallen wird. Für manchen wird sie keine Rettung sein, sondern Verwirrung<sup>73</sup>. Die Gläubigen hoffen aber auf die Wiederkunft des Erlösers, der unseren armseligen Leib seinem verherrlichten Leib entsprechend verwandeln wird<sup>74</sup>.

Aus all diesen Ausführungen geht eindeutig hervor, dass das Thema der Parusie das Gerichtsthema notwendigerweise einschließt. Die Stelle aus dem Johannesevangelium „Der Vater richtet niemanden, sondern hat alles Gericht dem Sohn übergeben“ (Joh 5,22) bietet Hilarius Gelegenheit, die richterliche Macht Jesu im Kontext der Polemik gegen die Arianer zur Sprache zu bringen. Denn wie aus den anderen Attributen, die den Sohn auf eine Stufe mit dem Vater stellen, leitet Hilarius von der richterlichen Macht Jesu das Argument für die Gottheit Jesu ab<sup>75</sup>. Wenn mit diesem

68 Vgl. *Tr. Ps.* 2,25 (56,23-27).

69 *Tr. Ps.* 2,26 (57,5-8): „... ut uenturum eum cum nubibus caeli meminissent aduersum quem fremerent et conuenirent (vgl. Ps 2,1.2), ut per cognitionem diuini aduentus conturbati super contumelia inlusae humilitatis corporeae paeniterent“; vgl. 131,28 (683,20-22).

70 Vgl. *Tr. Ps.* 67,37 (311,2-313,3). Für Irenäus, *Adv. Haer.* V 27,1 (Orbe, *Teologia* III,132) ist die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit „aduentus iudicialis et discretor“.

71 Vgl. *Tr. Ps.* 62,3 (218,16); 62,4 (219,1); 67,36 (311,1-2).

72 *Tr. Ps.* 140,11 (796,14-25): „quo adueniente... mors enim tunc et corruptio et peccatum absorbebitur, ut scriptum est... (1 Kor 15,54-56). absorbentur autem continuati petrae horum iudices cum illo sup principe, de quo dictum est: *et tunc reuelabitur ille impius...* (2 Thess 2,8). per hanc ergo aduentus domini praesentiam euacuabuntur absorpti et absorpti iudicio sanctorum“.

73 *Tr. Ps.* 131,28 (683,20-21): „Videbunt enim filium hominis in maiestate patris sui: et non salute, sed confusione induentur“.

74 Vgl. *Tr. Ps.* 131,26 (682,8-10). Vgl. Anmerkung 27.

75 Vgl. die Zitate in *Tr. Ps.* 1,24 (37,14-15); 61,9 (215,15-16); 131,2 (661,24-26); *Trin.* IV 29,5-6 (133);

Text argumentiert wird, ist aber meistens von der richterlichen Macht im Allgemeinen die Rede. Eine Gerichtstheologie, die für den hier behandelten Punkt der endgültigen Vollendung und des Sieges Christi von besonderem Interesse wäre, wird nicht explizit entwickelt<sup>76</sup>. Christus wird in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gericht bei seiner Wiederkunft als „Sonne der Gerechtigkeit“ bezeichnet. Mit seinem Erscheinen schafft er das Übel aus der Welt<sup>77</sup>. Der Herr gebraucht seine richterliche Macht, doch andererseits ist dieses Gericht barmherzig: „nec caret potestate qui iudex est, nec miseratione qui deus est“. *Tr. Ps.* 61,9 (215,19-20)<sup>78</sup>. Die Barmherzigkeit nimmt dem Gericht, dem sich alle zu unterwerfen haben, aber weder die Strenge noch die Gerechtigkeit<sup>79</sup>. Andererseits werden die Bösen offenbar nicht zum Gericht auferweckt, weil sie bereits gerichtet worden sind. Die Gerechten, die an Jesus geglaubt haben, müssen nicht gerichtet werden<sup>80</sup>. Diese Aussagen erklären vielleicht, warum das Jüngste Gericht bei den unzähligen Hinweisen auf die richterliche Macht Jesu und das Gericht so gut wie gar kein Gegenstand expliziter Überlegungen oder einer detaillierten Studie ist<sup>81</sup>. Bei Hilarius gibt das Heil die grundlegende Richtung für die Christologie und Eschatologie vor, nicht das Gericht oder die Scheidung der Geister, so präsent diese Komponente – es kann nicht anders sein – bei ihm auch ist. Denn wie schon verschiedentlich erwähnt, rechnet Hilarius mit der Möglichkeit der Untreue und der Trennung von Christus und folglich mit der ewigen Strafe. Doch fügt das Motiv des Jüngsten Gerichts der Christologie des Hilarius (zumindest in den Psalmentraktaten) und seinen Überlegungen zur Eschatologie nur wenig hinzu.

---

VII 20,3-4.12.14.17 (281.282); XI 12,16-17 (541).

76 Man kann bei DURST, *Eschatologie*, 263-270, Material in Hülle und Fülle über das Gericht und den Richter Christus anschauen. Vgl. auch über andere Aspekte des Gerichts ebd. 262-288.

77 Vgl. *Myst.* I 40 (138).

78 Vgl. auch *Tr. Ps.* 146,13 (854,6-7); auch über die Barmherzigkeit 142,13 (812,3-11). Es sind aber allgemeine Aussagen über die göttliche Barmherzigkeit, die nur im weitesten Sinne auf das Jüngste Gericht angewandt werden können.

79 Vgl. *Tr. Ps.* 67,4 (278,21-23); 53,10 (143,8-9); 58,6 (185,14-16); 62,11 (223,1); vgl. DURST, *Eschatologie*, 268-269. Für eine eingehendere Untersuchung des Themas kann man auf ihn verweisen.

80 Vgl. *Tr. Ps.* 1,20 (33,19-21); 1,24 (37,12-15). Hilarius zitiert auch Joh 3,18 „wer an mich glaubt, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet“; vgl. *Tr. Ps.* 1,20-21 (34,1-11), besonders 21,8-11: „Cum enim dicit; *qui credit in me non iudicabitur*, exemit iudicio fideles; et cum subiecit: *qui autem non credit iam iudicatus est, non admisit ad iudicium infideles*“; vgl. *Myst.* I 36 (132); *Tr. Ps.* 118, Dalet 9 (396,225); und vor allem 57,7 (181,3-8) in Verbindung mit Joh 5,24: „Wer an mich glaubt, kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen“. Ebenfalls zitiert in 2,50 (75,1-2); 140,17 (799,19-21); 146,13 (864,6-7).

81 Vgl. *Tr. Ps.* 118, Lamed 14 (466,5-6); 118, Kaf 5 (453,6-7); es wird beiläufig kurz darauf angespielt. *Ad Constantium* II 11 (CSEL 65, 205,8-10).

## SCHLUSSBEMERKUNG

Bei aller Vielschichtigkeit der Christologie des Hilarius zeigen sich doch einige Konstanten. Eine systematische Entwicklung geht ihr nahezu ab (im Unterschied zur Trinitätslehre, insbesondere der Vater-Sohn-Beziehung, die Hilarius zur Zeit des antiarianischen Kampfs am stärksten beschäftigte). Die Konstanten sind in den vorstehenden Kapiteln erwähnt worden und können jetzt zusammengeführt werden.

Zuerst sei die soteriologische Ausrichtung der gesamten Christologie des Kirchenlehrers von Poitiers hervorgehoben. Nur in diesem Rahmen ergibt das Thema des Wesens Jesu in seiner Gottheit und Menschheit für Hilarius Sinn. Auf dieses konzentrieren sich alle Bemühungen in der späteren Weiterentwicklung seiner Dogmatik. Die Bedeutung des Themas wird durch die notwendige Verbindung mit dem Heil bestimmt, das der Gottessohn bringt. Er hat die Bedingungen unseres Menschseins geteilt. In diesem Sinne wird die universale Bedeutung Christi und seine zentrale Rolle im Heilsplan stark betont. Das alles kann man an den Erläuterungen unter verschiedenen Gesichtspunkten sehen.

Vor allem sind die Präfiguration Christi durch Adam und die Vorwegnahme der Inkarnation zu bedenken – darin liegt für Hilarius die Bedeutung der Theophanien des Alten Testaments – und auch die Propheten selbst als vom Geist Beseelte. Im gesamten Alten Bund handelt der Sohn, der von jeher (er ist bereits Schöpfungsmittler gewesen) für das Menschengeschlecht sorgt. Der Sohn, der sich inkarnieren wird, wirkt. Er wirkt darüber hinaus als *incarnaturus*. Die Inkarnation soll nicht von den Theophanien oder der prophetischen Inspiration aus erklärt werden, sondern ganz im Gegenteil: Es ist die Inkarnationsstruktur, der Höhepunkt des Heilsplans, der jede andere äußere Offenbarung des Gottessohnes mit den entsprechenden Unterschieden erklärt. Im Übrigen ist der Mensch von Anfang an dazu erschaffen worden, um Christus, dem endgültigen Adam, gleichgestaltet zu werden. Auch wenn Hilarius' einschlägige Überlegungen davon nicht maßgeblich bestimmt werden, weisen einige Stellen eindeutig darauf hin, dass Hilarius auch in diese Richtung denkt.

Andererseits wurde in den vorangegangenen Kapiteln aufgewiesen, dass der Erlösungszweck der Inkarnation etliche Male unterstrichen wird. Vielfach wird eine Formel wiederholt, doch geschieht das so nachdrücklich und häufig, dass deutlich wird, dass Hilarius sich sehr damit beschäftigt. Zu den wiederholten Formeln gesellt sich eine innere Gliederung verschiedener soteriologischer Motive. Noch ehe darauf näher eingegangen wird, sei der Nützlichkeit halber erwähnt, dass sich die Heilsbegründung nicht nur auf das Kommen des Gottessohns in die Welt im Allgemeinen bezieht, sondern auf das gesamte Leben Christi. Oft werden dabei drei Schlüsselmomente erwähnt: Inkarnation, Tod und Auferstehung.

Was den ersten bedeutsamen Moment der soteriologischen Akzentsetzung der hilarianischen Christologie – die Inkarnation – anbelangt, kommt der Vorstellung von der Annahme der ganzen menschlichen Natur durch Christus besondere Bedeutung zu. Wie gesagt, bleibt der Unterschied zur Annahme der konkreten Menschheit eindeutig bestehen, auch wenn er noch nicht in der Fachterminologie zum Ausdruck gebracht wird. Letztere wird erst später entwickelt. Eine zweite Einschränkung erweist sich als notwendig: Hilarius erkennt trotz dieses starken Realismus die entscheidende Bedeutung der Freiheit des Menschen, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Christus hat sich mit allen vereinigt, aber – diese Formulierung sei gestattet –, wir vereinigen uns nicht alle mit ihm. Es gibt deswegen keine Spur von Panchristismus und auch keine naive Behauptung einer Allerlösung. Beide Kategorien – die objektiven Voraussetzungen und die menschliche Freiheit – werden unmissverständlich, wenngleich – wie so oft – ohne nähere einschlägige Überlegung voneinander unterschieden und zugleich miteinander verbunden. Unter diesen Einschränkungen, die die Unwiederholbarkeit der hypostatischen Union und zugleich die Personalität und Freiheit jedes menschlichen Wesens garantieren, muss man Hilarius überaus realistische Formulierungen bescheinigen. Ihr Geltungsbereich darf nicht heruntergespielt werden.

Der Sohn hat das ganze Menschengeschlecht auf seine Schultern gelegt: Das verlorene Schaf soll wieder in den Pferch heimkehren, der nichts anderes ist als der Leib Jesu. Jesus hat nicht nur eine menschliche Natur wie die unsrige angenommen, sondern unsere Menschheit selbst: die aller Menschen, die *uniuersa caro*. Die ekklesiologische Wirkung dieser Sichtweise ist bereits angeklungen. Sie ist von Anfang an vorhanden und wird in den letzten Werken des Hilarius stärker entfaltet.

Es geht aber nicht nur darum, diese Tatsache zu erhärten. Das Interessante an der hilarianischen Theologie ist meines Erachtens die Art und Weise, wie aus dieser Tatsache Konsequenzen bezüglich der Erläuterung der Heilsbedeutung eines jeden Mysteriums im Leben Christi gezogen werden. Was Jesus tut und was in ihm geschieht, hat aufgrund seiner Vereinigung mit allen universale Bedeutung. Dieser Grundsatz wird im Kommentar zum Bericht über die Taufe Christi eindeutig angewandt, kommt aber auch bei den Versuchungen Jesu und der Verklärung Jesu zur Geltung. Die Herabkunft des Heiligen Geistes am Jordan, die Stimme des Vaters, der Jesus zu seinem Sohn erklärt und der Sieg im Fleisch über Satan betreffen nicht nur Jesus, sondern gehören auch uns. Was an ihm geschehen ist, ist kein bloßes Beispiel dessen, was uns geschehen soll, sondern umgekehrt: Weil sich alles an ihm erfüllt hat, hat es sich auch an uns erfüllt. Weil all das in ihm, der unsere menschliche Natur angenommen hat, verwirklicht ist, ist es das auch in uns. Durch seine Menschheit und in ihr erhalten wir Anteil an seinem unsterblichen Leben. Weil seine Menschheit die aller Menschen ist, kann er alle an seiner Gottheit teilhaben lassen. Der „heilige Tausch“ wird somit in überaus starken und wirklichkeitsnahen Begriffen erläutert. Im Übrigen stellt all das die Bedeutung der Menschheit Jesu und seiner Geschichte als Weg zum Vater heraus – wenn auch mit den Einwänden, auf die dann hingewiesen wird. Denn alle Ereignisse im Leben Jesu haben in dem Maß Bedeutung für uns, in dem sie es für ihn haben. Jesus ist unser „Beispiel“ im wahrsten Sinne des Wortes.

Die Intuition des Hilarius erhält ihren ungeschmälerten Wert und ihren letzten Sinn, wenn man sich mit der Auferstehung Jesu befasst. Die Auferstehung Christi ist unsere Auferstehung; in seinem auferstandenen Leib schauen wir unseren auferstandenen Leib. Nur im Licht der oben genannten Untersuchungen kann man den Sinn der hilarianischen Aussagen ergründen. Wenn zwischen dem Haupt und dem Leib eine unauflösliche Einheit besteht, ist das, was im Haupt geschieht, im Leib bereits Realität, obschon es schwierig ist, diese Einheit präzise zu erläutern. Wenn sich Christus mit allen Menschen vereinigt hat und die Kirche sein Leib ist, gibt es kein Heil außer diesem auferstandenen Leib in der Vollendung. In ihm soll unsere eigene Auferstehung stattfinden. Was an Jesus geschehen ist, ist auch und vor allem in diesem Fall das, was an uns geschehen soll. Es ist dennoch interessant, dass Hilarius in den drei erwähnten Kernmysterien des öffentlichen Lebens des Herrn – Taufe, Versuchung und Verklärung – präfigurative, wenngleich unterschiedliche Hinweise auf die Auferstehung und die Heimkehr Jesu in seiner Menschheit zum Vater gibt. In der Auferstehungstheologie und der endgültigen Vollendung trifft man daher auf den letzten Prüfstein der hilarianischen Soteriologie. Nur von dieser Warte aus erschließt sich zugleich die Bedeutung der Annahme allen Fleisches. Wie bereits wiederholt betont worden ist, handelt es sich nicht um eine philosophische Auffassung von Alleinheit, so sehr die entsprechenden Vorstellungen diese beeinflusst haben mögen. Es ist vor allem die Vorstellung, dass alle Menschen zur Teilhabe am Leben Christi in seiner Herrlichkeit – das ist die Herrlichkeit des Vaters – berufen sind, wodurch Hilarius' gesamte Soteriologie von Anfang an geprägt wird. Die Annahme allen Fleisches ist lediglich die Voraussetzung, unter der er zu diesem Ergebnis kommen kann. Ähnlich kann man die Entwicklung der Identifikation des Gottesreichs betrachten: Zuerst wird es mit Jesus gleichgesetzt und dann mit allen, die gerettet werden und seinen Leib darstellen (mit der signifikanten Vorwegnahme der „Übertragung“ auf die Apostel). Jesus ist das Reich Gottes, das Heil und die Auferstehung in Person und nicht bloß derjenige, der das Heil und die Auferstehung vergegenwärtigt oder gewährt. Es gibt keine andere menschliche Erfüllung als Jesus selbst und die Teilhabe an seinem Leben. Unter Berücksichtigung der anthropologischen Konsequenzen dieser

christologischen Sichtweise hätte man das Fazit der Untersuchung ausdehnen können. Doch aufgrund der bereits vorhandenen Studien, auf die ich beizeiten verwiesen habe, erübrigte sich dieses Unterfangen praktisch. Dessen ungeachtet sollte diese Grenze der vorliegenden Arbeit hier erwähnt werden, damit Hilarius theologische Bandbreite nicht aus dem Blick gerät. Es liegt auf der Hand, dass ich auch nicht noch einmal auf die Punkte eingegangen bin, die ich bereits in meiner früheren Arbeit über den Heiligen Geist untersucht habe. Auch dort gäbe es Teile, die man einbeziehen könnte; auf einige habe ich in den Anmerkungen hingewiesen.

Geht man die wichtigsten soteriologischen Aspekte der Christologie des Hilarius nochmals durch, muss man auch kurz auf das Leiden und Sterben Jesu eingehen. Wie eingangs erwähnt, ist dieses Ereignis das zweite in der Trias, deren Bedeutung Hilarius oft herausstreicht. Signifikant ist bereits, dass in dieser kurzen abschließenden Zusammenfassung fast unmerklich und ganz selbstverständlich von der Inkarnation und Annahme allen Fleisches zur Teilhabe der Menschheit an der Herrlichkeit des Auferstandenen übergeleitet wird, ohne auf den Tod Jesu einzugehen. Denn Hilarius misst diesem Moment, den er in der Schrift eindeutig herausgestellt sieht, große Bedeutung bei. Zudem wiederholt er häufig, dass Jesus für uns und unser Heil gelitten hat und dafür gestorben ist. Ich denke aber, dass er erwiesenermaßen nicht dazu imstande war, dieses Mysterium mit derselben Gründlichkeit theologisch zu durchdenken, mit der er andere behandelt hat. Mitunter sieht er im Tod Jesu die letzte Konsequenz der Inkarnation und den Ausdruck uneingeschränkte Solidarität mit den Menschen. Doch sein Bestreben, Schmerzen und Angst bei Christus auszuschließen, stellt die Sinnhaftigkeit der Solidarität Jesu bis zum Ende in Frage. Gewiss ist in diesem Punkt in den Psalmentraktaten eine Weiterentwicklung festzustellen, doch kann sie nicht alle Unschärfen beseitigen. Vielleicht blockiert diese vorgefasste Meinung den Kirchenlehrer von Poitiers, und er greift deswegen auch mit seinen Erläuterungen zur theologischen Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu zu kurz. Auch wenn biblische Motive in Hülle und Fülle herangezogen werden, stellte man oft fest, dass die Kommentierung zahlreicher zitierter Stellen nicht eigenständig ausgearbeitet worden war. Und: Die einzige konkretere Überlegung zur Ungerechtigkeit, mit der Satan Jesus für den Tod bestimmt, erfasst die Sinnspitze der biblischen Botschaft nicht genau. Dessen ungeachtet sei im Zusammenhang mit dieser Schlussbemerkung ein kurzer Hinweis im Matthäuskommentar über den Anteil menschlicher Leiden am Leiden Jesu erwähnt – das Motiv wurde auch damals kaum erwähnt. Dazu kommt mir – mit großen Vorbehalten – folgender Erklärungsversuch in den Sinn: Hilarius vermag aufgrund seiner Auffassung von der Pein und Angst Christi dem Leiden und Sterben keine maßgebliche Bedeutung für Jesus selbst zuerkennen. Anders verhält es sich beispielsweise mit der Auferstehung (als Beseitigung des „Hindernisses“ für die volle Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes). Die überschaubare Relevanz der Ereignisse als solcher für Christus könnte deren soteriologische Relevanz verunklaren. (Leiden und Sterben Jesu erscheinen gelegentlich als Weg zur Herrlichkeit, was sie aber in gewisser Hinsicht verharmlost, da sie für Jesus weder Leid noch Trauer bedeuten). Denn, wie gesagt: Die Mysterien des Lebens Jesu haben für ihn und für uns dieselbe Bedeutung. Vielfach wird zwischen Haupt und Leib kaum unterschieden. Ich betone, dass ich diese Hypothese mit Vorbehalt formuliere. Diese Möglichkeit ist, denke ich, nicht a priori auszuschließen.

Bezüglich der soteriologischen Relevanz der Christologie des heiligen Hilarius ist auch die für sie typische Dynamik zu erwähnen. Die verschiedenen irdischen Lebensabschnitte des Herrn haben, wie gesagt, soteriologische Relevanz, weil sie für ihn selbst relevant sind. Denn vorausgesetzt, dass er die Menschheit aus freiem Entschluss angenommen hat, stellt diese nicht bloß eine äußere Hülle seiner Person dar. Die Annahme der Knechtsgestalt bewirkt, dass Jesus als Knecht existiert. Das ist das Geheimnis der Kenosis, über das Hilarius intensiv nachdenkt. Ich möchte speziell die Vorstellung von der *offensio* – dem Hindernis, das die angenommene Menschheit für die vollkommene Vereinigung des Sohnes mit dem Vater bedeutet – aufgreifen. Bei der Auferstehung vergeht dieses Hindernis mit der vollständigen Vergöttlichung der menschlichen Natur. Die menschliche Natur ist für den Vater das, was das Wort von Ewigkeit her war. Jesus ist auch als

Mensch erneut vollkommen eins mit dem Vater. Von daher erhalten Auferstehung und Verherrlichung Jesu Bedeutung, ohne dass die Abwärtsbewegung bei der Inkarnation ihnen Abbruch täte. Die Inkarnation wird aber vom ersten Augenblick an auch als eine „Steigerung“ der menschlichen Natur zu Gott hin betrachtet: an erster Stelle als Steigerung der menschlichen Natur Christi und mit ihm die von uns allen. Von dieser Warte aus leuchtet in den Mysterien des Lebens Jesu die antizipatorische Sinnhaftigkeit der Auferstehung auf – und zwar in gewisser Weise selbst in der Inkarnation, da die angenommene Menschheit mit ihr für den Vater allmählich das wird, was der Sohn ist. Erst mit der Auferstehung gelangt die Inkarnation zur Fülle.

Man hat auch an der Terminologie festgestellt, dass sich Hilarius gewunden über die Gottheit und Menschheit Christi ausdrückt. Ihm ist klar, dass die Person des präexistenten Sohnes mit der des Menschgewordenen identisch ist. Ebenso eindeutig müssen Gottheit und Menschheit Jesu zugleich festgehalten werden, ohne dass einer auf Kosten der anderen dabei etwas genommen wird. Mitunter scheint Hilarius' Sprachstil aus der angenommenen menschliche Natur ein neues Subjekt zu machen, auch wenn ich nicht glaube, dass es dafür andere Gründe gibt als die ungenauen Begriffe und Fachtermini, die gebräuchlich werden, aber noch keine genaue Bedeutung für die Christologie haben. Diese Unschärfen sind vielfach festgestellt worden. Zuweilen entsteht der Eindruck, als ergebe sich die Personseinheit Jesu aus der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. Hilarius kam nicht so weit, dass er die verschiedenen Ebenen, auf denen die Personseinheit und die Doppelnatur Christi liegen, voneinander unterschieden hätte. Ich glaube, dass diese Schwäche durch die gedankliche Tiefe aufgewogen wird, mit der er zwischen der Natur und der Gestalt Gottes, der göttlichen Permanenz und der Annahme der Knechtsgestalt, etc. unterscheidet.

Die vorrangig historische Methode, nach der die verschiedenen Kapitel dargelegt worden sind, hat verdeutlicht, dass sich Hilarius' Denken im Lauf der Zeit weiterentwickelt hat und merklich vielfältiger geworden ist. Insbesondere die letzten Kapitel haben Entwicklungen in den Psalmentraktaten gezeigt. Sie sind zwar in *Trin.* bereits vorweggenommen worden, aber man könnte sie nicht allein aus dem Kommentar zum ersten Evangelium ableiten. Dasselbe kann man von den christologischen Fachbegriffen zur Natur und zur Person sagen – trotz der fortbestehenden Unschärfen. Ich wiederhole hier nicht, was die Lektüre der einzelnen Kapitel bereits gezeigt oder nahegelegt haben wird – je nachdem. Ebenso klar ist mir, dass Hilarius sich in seinem gesamten theologischen Werk im Wesentlichen treu bleibt. Die soeben erwähnte Darlegung der Auferstehung und endgültigen Verherrlichung wird im Matthäuskommentar nachweislich angedeutet. In einigen Kapiteln – speziell in dem, das die Taufe Jesu behandelt – erreichen die Angaben des Matthäuskommentars ein in späteren Werken unübertroffenes hohes Niveau und bewegen sich noch außerhalb des unmittelbar polemischen Kontextes. Hilarius diese grundlegende Kohärenz zuzugestehen, ist, denke ich, für die Interpretation vieler Texte bedeutsam.

Auch wenn sich die Theologie zuweilen in eine andere Richtung weiterentwickelt hat als bei Hilarius, denke ich, dass die Theologie des Kirchenlehrers von Poitiers in jeder seiner Lebensphasen einen Beitrag dazu leisten kann, den Reichtum der Tradition besser zu verstehen und somit für die theologische Gesamtschau in unserer Zeit fruchtbar zu machen. Wenn die vorliegende Studie zu einem dieser beiden Ziele (eigentlich handelt es sich um ein einziges) einen bescheidenen Beitrag leistet, hat sie ihren Zweck erfüllt.

# BIBLIOGRAFIE

## Hilarius von Poitiers: Quellen und Werkausgaben

- In Matthaeum (In Mt.)*; Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu. Introduction, texte critique en notes* par J. Doignon (SCh 254 [cc.1-13] und 258 [cc. 14-33]), Paris 1978-1979.
- De Trinitate libri duodecim (Trin.)*, ed. P. Smulders, (CCL 62 und 62A), Turnholti 1979-1980.
- Liber de Synodis seu de Fide Orientalium (Syn.)* ed. J. Migne (PL 10), Paris 1845.
- Tractatus super Psalmos (Tr. Ps.)*, ed. A. Zingerle (CSEL 22), Vindobonae 1891.
- Tractatus super Ps 118*, Hilaire de Poitiers, *Commentaire sur le Psaume 118. Introduction, texte critique, traduction, notes et index* par M. Milhau (SCh 344 und 347), Paris 1988 (die Ausgabe konnte kaum berücksichtigt werden).
- Tractatus Mysteriorum (Myst.)*, Hilaire de Poitiers, *Traité des Mystères. Texte établi et traduit avec introduction et notes* par J.-P. Brisson (SCh 19bis), Paris 1967.
- Ad Constantium Imperatorem, Fragmenta historica, Hymni, Fragmenta minora*, ed. A.L. Feder (CSEL 65), Vindobonae 1916. Der Band enthält auch eine Ausgabe des *Myst.*
- Liber in Constantium Imperatorem*, Hilaire de Poitiers, *Contre Constance, Introduction, texte critique, traduction, notes et index* par A. Rocher SCh 334, Paris 1987.

Die Gesamtausgabe der Werke des Hilarius von Poitiers befindet sich in PL 9-10. Grundlage dieser Edition von J. Migne ist die Ausgabe von P. Coustant, Paris 1693, überarbeitet von S. Maffei, Verona 1730; Venetii 1749-1750.

Die eingeklammerte Zahl nach den Verweisen auf die Werke des Hilarius gibt die den hier genannten Ausgaben entsprechende(n) Seite(n) (und gegebenenfalls Zeilen) an. Die Zitate anderer antiker Autoren erscheinen mit dem Kürzel der verwendeten Edition und mit entsprechender Seitenangabe.

## Übersetzungen

- WATSON, E. W.-PULLAN, L. and others, *Saint Hilary of Poitiers. Selected Works (Trin., Syn., Tr. Ps. 1,53,130)* (A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ser. II vol. 9), New York 1899, Reprint Michigan 1979.
- ANTWEILER, A., *Des hl. Bischofs Hilarius von Poitiers Zwölf Bücher über die Dreieinigkeit* (Bibliothek der Kirchenväter, 2 Reihe 5-6); 2 Bde., München, 1933-1934.
- McKENNA, S., *Hilary of Poitiers. The Trinity* (The Fathers of the Church. A New Translation, 25) New York 1954, Reprint Washington 1968.
- MESLIN, M., *Hilaire de Poitiers, extraits en français*, Paris 1964.
- BLAISE, A., *Saint Hilaire de Poitiers. De Trinitate et ouvrages exégétiques* (Ausgewählte Texte), Namur 1964.
- TEZZO, G., *La Trinità di Sant'Ilario di Poitiers* (Classici della religione, sez. 4); Turin, 1971.
- MARTIN, A. (mit L. Brésard), *Hilaire de Poitiers. La Trinité* (Les Pères dans la foi), 3 Bde., Paris 1981.
- VIOLA, P., *Ilario di Poitiers. Trattato dei Misteri, Città del Vaticano 1981.*
- VIOLA, P.-SARTORI, L., *Ilario di Poitiers. Commento al Vangelo di Matteo* (Parole di Vita 4), Città del Vaticano 1983.
- LONGOBARDO, L., *Ilario di Poitiers. Trattato sui misteri. Per una lettura cristiana dell'Antico Testamento*, Rom 1984.

LADARIA, L., *San Hilario de Poitiers. La Trinidad* (BAC 481); Madrid 1986.  
LONGOBARDO, L., *Ilario di Poitiers. Commentario a Matteo* (Collano di testi patristici 74), Rom 1988.

### Sekundärliteratur<sup>1</sup>

- ALCAÍN, J.A., *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes* (Teología Deusto 4), Bilbao 1973.  
ANYANWU, A.G.S., *The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractatus in the Psalms*, Rom 1983.  
ARMSTRONG, G.T., *The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers*, in *Studia Patristica X* (TU 107), Berlin 1970, 203-207.  
AYÁN CALVO, J.J., *Antropología de san Justino. Exégesis del mártir a Gen I-III* (Coll. Scientifica Compostellana 4), Santiago de Compostela-Cordoba 1988.  
BALTZER, J.P.; *Die Theologie des hl. Hilarius von Poitiers*, Rottweil 1879.  
– *Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers*, Rottweil 1889.  
BARDY, G., *Un humaniste chrétien: saint Hilaire de Poitiers*: *Revue d'histoire de l'Église de France*, 27 (1941) 5-25.  
BECK, A., *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mainz 1903.  
– *Die Lehre des hl. Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi*: *ZKTh* 30 (1906) 108-122; 305-310.  
BEUMER, J., *De Eenheid der Menschen met Christus in den Theologie van den Hilarius van Poitiers*: *Bijdragen* 5 (1942) 151-167.  
– *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter christlicher Gnosis*, *ThQ* 132 (1952) 170-192.  
BLASICH, G., *La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di S. Ilario di Poitiers*: *DT* 69 (1966) 70-92.  
BOBRINSKOY, B., *L'Eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers*, en *Hilaire et son temps*, 235-241.  
BONANNO DEGANI, M.G., *A proposito di un passo di S. Ilario (Myst. I, 5 p. 84,4 Brisson)*: *RSLR* 1 (1965) 258-259.  
BORCHARD, C.F.A., *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, The Hague 1966.  
BOULARAND, E., *La conversion de saint Hilaire*: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 62 (1961) 81-104.  
BRAUN, R., „*Deus christianorum*“. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.  
BRENNECKE, H.C., *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337-361)*, Berlin 1984.  
– *Hilarius von Poitiers*, in *Theologische Realenzyklopädie* 15, Berlin-New York 1985, 315-322.  
BRÉSARD, L., *Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance*: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 86 (1985) 83-100.  
BURNS, P.C., *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew* (*Studia Eph. Augustinianum* 16), Rom 1981.  
BUYTAERT, E.M., *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin* (*Spic. Sacrum Lovaniense* 26-27), 2 Bde., Louvain 1953-1957.  
CANÉVET, M., *Le schéma de conversion dans le prologue du de Trinitate d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des Confessions d'Augustin. Problématique d'un temps*: *Aug* 27 (1987) 165-174.  
CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertulliano*, Freiburg 1972.  
– *La primitiva esegesi cristologica di Romani 1,3-4 e Luca 1,35*: *RSLR* 2 (1966) 68-80.

---

<sup>1</sup> Die Angaben beschränken sich auf ausgewählte Werke, vorzugsweise zu theologischen oder biblischen Themen. In den Fußnoten wird auf weitere Publikationen über andere Kirchenväter hingewiesen, die für das Forschungsziel nur mit Einschränkung von Interesse sind.

- *Cristo „immagine di Dio“*. *Le tradizioni patristiche su Col 1,15*: RSLR 16 (1980) 181-212; 345-380.
- *La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea*: Gr 62 (1981) 629-660.
- CASAMASSA, A., *Note sul „Commentarius in Matthaëum“ di S. Ilario di Poitiers*, in *Scritti Patristici I* (Lateranum 21), Rom 1955, 208-214.
- *Appunti per lo studio del „Tractatus super Psalmos“ di S. Ilario*, ebd.199-206.
- CHARLIER, A., *L'Église corps du Christ chez Saint Hilaire de Poitiers*: EThL 41 (1955) 451-477.
- CIGNELLI, L., *L'esegesi di Giovanni 14,28 nella Gallia del secolo IV*: Liber annuus. Studi Biblici Francescani 24 (1974) 329-358
- COURCELLE, P., *Antécédents autobiographiques des „Confessions“ de saint Augustin*: Revue de Philologie 31 (1957) 23-51.
- COUSTANT, P., *Praefatio generalis*, in PL 9,11-126.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*: Gr 59 (1979) 291-231.
- *„Quand le Christ transmet le Royaume à Dieu son Père“*: Studia Missionalia 33 (1984) 359-382.
- *Origène a-t-il tenu que le Règne du Christ prendrait fin?*: Aug 26 (1986) 51-61.
- DANIÉLOU, J., *Hilaire et ses sources juives*, in *Hilaire et son temps*, 143-147.
- DOIGNON, J., *„Adsumo“ et „adsumptio“ comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers*: Archivum latinitatis Medii Aevi 23 (1956) 123-135.
- *Lactance contre Salluste dans le prologue du „De Trinitate“ de Saint Hilaire?*: Revue des études latines 38 (1960) 116-121.
- *Hilaire écrivain* in *Hilaire et son temps*, 267-286.
- *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopal en Gaule au milieu du IV siècle*, Paris 1971.
- *La scène évangélique du baptême de Jésus commentée par Lactance („Divinae Institutiones“ 4,15) et Hilaire de Poitiers („In Matthaëum“ 2,5-6)*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 63-73.
- *L'„argumentatio“ d'Hilaire de Poitiers dans l'„exemplum“ de la tentation de Jésus*: VChr 29 (1975) 296-308.
- *Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers*: RSPHTh 60 (1976) 565-578.
- *Les variations des citations de l'épître aux Romains dans l'oeuvre d'Hilaire de Poitiers*: RB 88 (1978) 189-204.
- *L'„esprit souffle où il veut“ (Jean 3,8) dans la plus ancienne tradition patristique latine*: RSPHTh 62 (1978) 345-359.
- *Y-a-t-il pour Hilaire de Poitiers une „inintelligentia“ de Dieu? Étude critique et philologique*: VChr 33 (1979) 226-233.
- *Les implications théologiques d'une variante du texte latin de 1 Cor 15,25 chez Hilaire de Poitiers*: Aug 19 (1979) 245-258.
- *Versets additionnels du Nouveau Testament perçus où reçus par Hilaire de Poitiers*: VetChr 17 (1980) 29-47.
- *Spiritus sanctus ...usus in munere“ (Hilaire de Poitiers, „De Trinitate“ 2,1)*: Rev. théol.de Louvain 12 (1981) 235-240.
- *Pierre „fondement de l'Église“ et foi de la confession de Pierre „base de l'Église“ chez Hilaire de Poitiers*: RSPHTh 66 (1982) 417-425).
- *„Erat in Iesu Christo homo totus“ (Hilaire de Poitiers, „In Matthaëum“ 2,5). Pour une saine interprétation de la formule*: REA 28 (1982) 201-207.
- *La comparaison de Mt 23,27...dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers*: Laval théol. et phil. 39 (1983) 83-96.
- *O dignos sucesores Petri atque Pauli! Un trait d'Hilaire de Poitiers sur la vocation*

- antihérétique...*: Theologische Zeitschrift 40 (1984) 359-366.
- *Le sens d'une formule relative à Jean Baptiste dans l'In Matthaëum d'Hilaire de Poitiers*: VetChr 21 (1984) 27-32.
- *Scepticisme, lassitude et conversion chez Hilaire de Poitiers*: Aug 27 (1987) 175-184.
- DRISCOLL, J., *The Transfiguration in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*: Aug 24 (1984) 395-420.
- DURST, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (Hereditas 1), Bonn 1987.
- EMMENENGER, J.E., *The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers*, Washington 1947.
- FAVRE, R., *La communication des idiomes dans les oeuvres des saint Hilaire de Poitiers*: Gr 17 (1936) 481-514.
- *La communication des idiomes d'après saint Hilaire de Poitiers. Obscurités. Mérites. Fondement objectif*: Gr 18 (1937) 318-336.
- *Credo in Filium Dei mortuum et sepultum*: RHE 33 (1937) 687-724.
- FEDER, A.L., *Studien zu Hilarius von Poitiers* (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien 162,4; 166,4; 169,5) Wien 1910-1912.
- FIERRO, A., *Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de „doxa“* (Analecta Gregoriana 144), Roma 1964.
- FIGURA, M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* (Freiburger theol. Studien 127); Freiburg 1984.
- FONTAINE, J., *La nascita dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana: sant'Ilario di Poitiers*: RSLR 6 (1970) 18-38.
- GALTIER, P., *Saint Hilaire trait d'union entre l'Orient et l'Occident*: Gr 40 (1959) 609-623.
- *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960.
- *La „forma Dei“ et la „forma servi“ selon saint Hilaire de Poitiers*: RSR 48 (1960) 101-118.
- GAMBER, R., *Der Liber mysteriorum des Hilarius*, Studia Patristica III (TU 78), Berlin 1961, 129-138.
- GASTALDI, N.J., *Hilario de Poitiers exégeta del salterio*, Paris-Rosario 1969.
- GIAMBERARDINI, G., *De Incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem*: DT 50 (1947) 35-56; 194-205; 51 (1948) 3-18.
- *S. Hilarii doctrina de praedestinatione Verbi incarnati*: Miscellanea Francescana 49 (1949) 266-300; 514-533.
- *De divinitate Verbi doctrina sancti Hilarii Pictaviensis*, Kairo 1951.
- *Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria*, Kairo, 1956.
- GLORIEUX, P., *Hilaire et Libère*: Mélanges de science religieuse 1 (1944) 7-34.
- GOFFINET, E., *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers* (Studia hellenistica 14); Louvain 1965.
- GRANADO, C., *El don del Espíritu de Jesús según San Hilario de Poitiers*: EE 57 (1982) 429-450.
- GRILLMEIER, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1978.
- *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, in: *Mit ihm und in ihm*, 76-174.
- *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- Hilaire de Poitiers, évêque et docteur*, Paris 1968.
- Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968 à l'occasion du XVI centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris 1969.
- IACOANGELI, R., *Il linguaggio soteriologico di Ilario di Poitiers*, in S. Felici (Hrsg.), *Cristologia e catechesi patristica I* (Biblioteca di Scienze religiose 31); Rom 1980, 121-148.

- „*Sacramentum carnis, sanguinis, gloriae*“ in *S. Ilario di Poitiers*, in: F. Vattioni (Hrsg.), *Sangue e Antropologia biblica nella patristica*, Rom 1982, 503-527.
- JACOBS, J.W., *The Western Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers. A Heritage of Textual Interpretation*, in: *Studia Patristica* 13 (TU 116), Berlin 1975, 198-203.
- KANNENGISSER, Ch., *Hilaire de Poitiers (saint)*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 7, Paris 1968, 466-499.
- *L'héritage d'Hilaire de Poitiers I. Dans ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales*: RSR 56 (1968) 435-456.
- *L'exégèse d'Hilaire*, in: *Hilaire et son temps*, 127-142.
- *Arius and the Arians*: *Theological Studies* 44 (1983) 456-476.
- KINNAVEY, R.J., *The Vocabulary of Saint Hilary of Poitiers as contained in „Commentarius in Matthaeum“, „Liber I ad Constantium“ and „De Trinitate“* (Patristic Studies 47), Washington 1935.
- LADARIA, L.F., *Persona y relación en el „De Trinitate“ de san Agustín*: *Miscelánea Comillas* 30 (1972) 245-291.
- *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers* (Publicaciones de la Univ. Pont. Comillas I 8), Madrid 1977.
- *Juan 7,38 en Hilario de Poitiers. Un análisis de Tr. Ps. 64,13-16*: EE 52 (1977) 123-128.
- *El Espíritu en Clemente Alejandrino* (Publicaciones de la Univ. Pont. Comillas I 16); Madrid 1980.
- *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982*, Rom 1983, 243-253.
- „*Dispensatio*“ en *S. Hilario de Poitiers*: Gr 66 (1985) 429-455.
- *El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers*: Gr 70 (1989) 277-290.
- *Adán y Cristo. Un motivo soteriológico del „In Matthaeum“ de Hilario de Poitiers*, in E. Romero Pose (Hrsg.), *Salus carnis*, Santiago de Compostela 1989.
- LAZZARO, P., *Fede e grazia in Ilario di Poitiers*, Reggio Calabria 1956.
- LE BACHELET, X., *Hilaire (Saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6, Paris 1920, 2388-2462.
- LEBON, J., *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*: RHE 23 (1927) 5-43; 209-241.
- LÉCUYER, J., *Le sacerdoce royl des chrétiens selon saint Hilaire*: *L'année théologique* 10 (1949) 302-325.
- LIMONGI, P., *L'universalità e la trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers* (Diss. Pont. Univ. Gregoriana); Varese 1941.
- *Esistenza e universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers*: ScCat 69 (1941) 127-147.
- *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers*: ScCat 69 (1941) 260-273.
- *La natura e gli effetti del peccato originale in Sant'Ilario*: DT 45 (1942) 186-201.
- LÖFFLER, P., *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West*: ... *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71 (1960) 26-36.
- LOHRSCHEID, B., *Das Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Barmherzigkeit Gottes* (Diss. Pont. Univ. Gregoriana), Rom 1940.
- LONGOBARDO, L., *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio*, Neapel 1982.
- LOOFS, F., *Hilarius von Poitiers*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie* 8, Leipzig 1900, 57-67.
- MALUNOWICZ, L., *De voce „sacramenti“ apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin 1956.
- MARTÍN, J.P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir*, Zürich, 1971.
- MARTÍNEZ SIERRA, A., *La prueba escriturística de los arrianos según San Hilario de Poitiers*,

- Comillas 1965.
- McDERMOTT, J.M., *Hilary of Poitiers: the Infinite Nature of God*: VChr 27 (1973) 172-202.
- McHUGH, J.F., *The Exaltation of Christ in the Arian Controversy* (Diss.Pont. Univ. Gregoriana), Shrewsbury 1959.
- McMAHON, J., *De Christo mediatore doctrina apud sanctum Hilarium Pictaviensem*, Mundelein (Illinois), 1947.
- MEIJERING, E.P. (mit J.C.M. v. Winden), *Hilary of Poitiers on the Trinity*, „*De Trinitate*“ 1,1-19; 2; 3 (Philosophia Patrum 6) , Leiden 1982.
- MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ*, 2 vols., Bruxelles 1951.
- MESLIN, M., *Les Ariens d'Occident*, 335-430, Paris 1967.
- *Hilaire de Poitiers et la crise arienne*, in *Hilaire et son temps*, 19-42.
- MESSANA, V., *Note sulla Vita Sancti Hilarii di Venanzio Fortunato*: Aug 24 (1984) 201-211.
- MOINGT, J., *La théologie trinitaire de saint Hilaire*, in *Hilaire et son temps*, 159-173.
- MORESCHINI, C., *Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers*: ScCat 103 (1975) 339-375.
- MURPHY, F.X., *An Approach to the Moral Theology of Saint Hilary of Poitiers*, in *Studia patristica* 8 (TU 93), Berlin 1966, 436-441.
- NAUTIN, P., Hyppolite, *Contre les Hérésies, Fragment. Étude et édition critique*, Paris 1949.
- NEWLANDS, G.M., *Hilary of Poitiers. A Study in Theological Method*, Bern 1978.
- NICCOLI, M., *Docetismo e soteriologia nel „De Trinitate“ di Ilario*: Ricerche religiose 1 (1925) 262-274.
- OPELT, I., Hilarius von Poitiers als Polemiker: VChr 27 (1973) 203-217.
- *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
- ORAZZO, A., *Ilario di Poitiers e la „universa caro assumpta“ dal Verbo nei Tractatus super Psalmos*: Aug 23 (1983) 399-419.
- *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos*, Neapel 1986.
- ORBE, A., „*Terra virgo et flamma*“: Gr 33 (1952) 299-302.
- *Estudios valentinianos*: I 1-2: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Analecta Gregoriana 99-100), Rom 1958; II: *En los albores de la exégesis iohanna* (Ioh 1,3) (Analecta Gregoriana 65), Rom 1955, III: *La unción del Verbo* (Anal. Gregoriana 113), Rom 1961; IV: *La teología del Espíritu Santo* (Anal. Gregoriana 158), Rom 1966; V: *Los primeros herejes ante la persecución* (Anal. Gregoriana, 83); Rom 1956.
- *Antropología de San Ireneo* (BAC 286); Madrid 1969.
- *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, 2 Bde. BAC (331-332), Madrid 1972.
- *Cristología gnóstica*, 2 Bde. (BAC 384-385), Madrid 1976.
- *Il Cristo I. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Rom 1985
- *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V del „Adversus Haereses“*, 3 Bde. (BAC maior 25,29,33), Madrid-Toledo 1985, 1987, 1988.
- *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248), Rom-Salamanca 1987.
- PADOVESE, L., *Un assertore della „speranza cristiana“*. *Ilario di Poitiers*: Laurentianum 25 (1984) 325-384.
- PALUMBO, S., *Unità e distinzione in Dio secondo S. Ilario di Poitiers*, Capua 1940.
- PELLAND, G., *Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers*: Gr 60 (1979) 639-674.
- *La „subiectio“ du Christ chez saint Hilaire*: Gr 64 (1983) 423-452.
- *Une exégèse de Gn 2,21-24 chez saint Hilaire*: Science et Esprit 35 (1983) 85-112.
- *Un passage difficile de Novatien sur I Cor 15:17-28*: Gr 66 (185) 25-52.
- PELLEGRINO, M., *S. Ilario di Poitiers e Salviano di Marsiglia*: ScCat 68 (1940) 302-318.
- *L'itinerario spirituale di Sant'Ilario*: ScCat 75 (1947) 130-136.
- *La poesia di Sant'Ilario*: VChr 1 (1947) 201-226.

- *Martiri e martirio nel pensiero di s. Ilario di Poitiers*: Studi storico-religiosi 4 (1980) 45-58.
- PEÑAMARÍA, A., *¿Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers?*: EE 42 (1967) 251-258.
- *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers*: REA 20 (1974) 234-250.
- *La „potestad de orden“ en S. Hilario de Poitiers*, en *Teología del sacerdocio* 9, Burgos 1977, 219-253.
- *La salvación por la fe. La noción „fides“ en Hilario de Poitiers*, Burgos 1981.
- *Sacerdocio y Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, in *Teología del sacerdocio* 17, Burgos 1983, 129-151.
- PETORELLI, J.P., *Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'oeuvre de saint Hilaire de Poitiers*, in *Hilaire et son temps*, 213-233.
- RAIFER, F., *Die Soteriologie des hl. Hilarius von Poitiers* (Diss. Pont. Univ. Gregoriana), Rom, o.D.
- RAUSCHEN, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*: ThQ 87 (1905) 424-439.
- RONDEAU, M.J., *Remarques sur l'anthologie de saint Hilaire*, in *Studia patristica* 6 (TU 81), Berlin 1962, 197-210.
- *Les commentaires patristiques du Psautier* (IIIe-Ve siècles), 2 Bde. (Orientalia Christiana Analecta 219-220), Rom, 1982-1985.
- RUSCH, W.G., *Some Observations on Hilary of Poitiers' Christological Language in „De Trinitate“*, in *Studia patristica* 12 (TU 115), Berlin 1975, 261-264.
- SAFFREY, H.D., *Saint Hilaire et la philosophie*, in *Hilaire et son temps*, 244-265.
- SANS, I.M., *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*, Madrid 1963.
- SCHENDEL, E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1971.
- SIMONETTI, M., *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, Rom 1952.
- *La processione dello Spirito Santo nei Padri latini*: Maia 7 (1955) 308-324.
- *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*: VetChr 1 (1964) 35-64.
- *Studi sull'arianesimo*, Rom 1965.
- *Note sulla struttura e la cronologia del „De Trinitate“ di Ilario di Poitiers*: Studi Urbinati 29 (1965) 274-300.
- *L'esegesi ilariana di Col 1,15a*: VetChr 2 (1965) 165-182.
- *Ilario e Novaziano*: Rivista di cultura classica e medioevale 7 (1965) 1034-1047.
- *„Persona Christi“, Tertulliano „Adv. Prax.“ XXVII,11*: RSLR 1 (1965) 97-98.
- *Arianesimo latino*: Studi Medievali 2 (1967) 683-744
- *Note di cristologia pneumatologica*: Aug 12 (1972) 201-232.
- *La crisi ariana nel IV secolo*, Rom 1975.
- *Ilario di Poitiers e la crisi ariana in Occidente*, in A. Di Bernardino (Hrsg.), *Patrologia* III, Turin 1978, 33-58.
- *Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano*, Aug 20 (1980), 655-669.
- *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rom 1985.
- *Il Cristo. II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Rom 1986.
- SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers* (Analecta Gregoriana 32), Rom 1944.
- *Remarques on the Manuscript Tradition of de „De Trinitate“ of Saint Hilary of Poitiers*, in *Studia Patristica* III (TU 78), Berlin 1961, 129-138.
- *Eusèbe d'Émèse comme source du „De Trinitate“ d'Hilaire de Poitiers*, in *Hilaire et son temps*, 175-212.
- *Two Passages of Hilary's „Apologetica Responsa“ rediscovered*: Bijdragen 39 (1978) 234-243.
- *Hilarius van Poitiers als exegeet van Mattheüs*: Bijdragen 44 (1983) 59-83.

- *A Bold Move of Hilary of Poitiers. „Est ergo erans“*: VChr 42 (1988) 121-131.
- VERRASTRO, A., *Il fondamento ultimo della perfetta consustanzialità del Figlio al Padre nel „De Trinitate“ di S. Ilario di Poitiers*, Potenza 1948.
- WILD, Ph., *The Divinization of Man according to Saint Hilary*, Mundelein, (Illinois) 1950.
- WILMART, A., *L'„Ad Constantium liber primus“ de saint Hilaire de Poitiers et les „Fragments historiques“*: RB 24 (1907) 149-179; 291-317.
- *Les „Fragments historiques“ et le Synode de Béziers*: RB 25 (1908) 225-229.
- *Le „De mysteriis“ de saint Hilaire au Mont-Cassin*: RB 27 (1910) 12-21.
- *Le dernier Tractatus de Saint Hilaire sur les Psaumes*: RB 43 (1931) 277-283.
- ZANI, A., *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1984.

## Register der Bibelstellen

### *Genesis*

|          |                 |               |        |
|----------|-----------------|---------------|--------|
| 1        | 13              | 22,12         | 25     |
| 1,1      | 11              | 22,13         | 174    |
| 1,6      | 14, 16          | 28,10-19      | 24     |
| 1,26     | 15, 16, 34, 121 | 28,12-15      | 22     |
| 2,7      | 34              | 32,24         | 21     |
| 2,21-23  | 89, 214         | 32,30         | 21     |
| 2,21-24  | 213             | 35,1          | 24     |
| 2,23     | 89, 214, 215    | 49,11         | 175    |
| 3,5      | 104             |               |        |
| 3,7      | 18              |               |        |
| 3,8      | 21              | <i>Exodus</i> |        |
| 3,9      | 26              | 1,15          | 35     |
| 4,6      | 21              | 2,10          | 35     |
| 4,9      | 26              | 3,2           | 21, 22 |
| 5,24     | 21              | 3,4-6         | 22     |
| 5,28-29  | 34              | 12,7          | 175    |
| 6,13     | 21              | 12,13         | 175    |
| 7,17     | 101             | 15,23-27      | 174    |
| 16,7     | 23              | 16,35         | 101    |
| 16,8     | 21              | 19,16         | 27     |
| 16,9-10  | 22              | 19,16-21      | 18     |
| 16,13    | 21, 23          | 19,18         | 27     |
| 17,5     | 80              | 24,8          | 175    |
| 17,15    | 80              | 24,18         | 101    |
| 17,19-20 | 22              | 25,40         | 35     |
| 18,2     | 21, 27          | 33,20         | 40     |
| 18,2-10  | 22              | 34,28         | 101    |
| 18,20    | 22, 25          |               |        |
| 18,20-21 | 25              | <i>Numeri</i> |        |
| 19,1-2   | 22              | 9,12          | 215    |
| 21,1-2   | 22              | 13,16         | 35     |
| 21,17-18 | 22              | 13,25         | 101    |
| 22,6     | 174             | 27,28         | 35     |

|                            |                     |          |                   |
|----------------------------|---------------------|----------|-------------------|
| <i>Deuteronomium</i>       |                     | 15,20    | 138               |
| 4,24                       | 22                  | 21,23    | 184               |
| 28,66                      | 175                 | 33,21    | 215               |
| 34,5                       | 106                 | 39,7     | 170               |
|                            |                     | 44,8     | 22, 31, 96        |
|                            |                     | 50,9     | 171               |
| <i>Josua</i>               |                     | 53,3     | 202               |
| 1,1                        | 21                  | 54,7     | 99                |
| 2,1-21                     | 35                  | 54,13-15 | 173               |
| 2,18                       | 175                 | 56,6     | 208               |
| 6,3                        | 35                  | 56,11    | 209               |
|                            |                     | 56,12    | 208               |
|                            |                     | 64,4     | 169               |
| <i>1. Könige</i>           |                     | 64,7     | 58                |
| 19,8                       | 101                 | 67,21    | 206               |
|                            |                     | 67,36    | 20                |
|                            |                     | 68,2-3   | 70, 71, 149       |
| <i>2. Könige</i>           |                     | 68,20    | 203               |
| 2,11                       | 107                 | 68,30    | 173               |
|                            |                     | 68,34    | 173               |
|                            |                     | 84,12    | 184               |
| <i>Psalmen<sup>1</sup></i> |                     | 97,2     | 211               |
| 1,3                        | 172                 | 109,1    | 59, 182, 218, 234 |
| 2,1                        | 235                 | 109,4    | 170               |
| 2,2                        | 235                 | 129,4    | 169               |
| 2,3                        | 40                  | 132,2    | 88                |
| 2,6                        | 199                 | 135,1    | 172               |
| 2,7                        | 93, 95, 97, 99, 98, | 135,24   | 171               |
|                            | 100, 198, 199, 200, | 135,25   | 171               |
|                            | 201                 | 138,1    | 100               |
| 2,7-8                      | 201, 210            | 138,7    | 39                |
| 2,8                        | 201                 | 138,9    | 39, 40, 198       |
| 9,21                       | 33                  | 138,14   | 198               |
| 14,1                       | 87, 232             | 148,5    | 16                |

1 Der Einfachheit halber wird die von Hilarius in seinen Psalmentraktaten verwendete griechische Zählung angegeben.

*Sprüche*

|         |                     |
|---------|---------------------|
| 8,22    | 10, 18, 19, 21, 128 |
| 8,22-21 | 15, 16, 19          |
| 8,23    | 20                  |
| 8,23-29 | 13                  |
| 8,27    | 18                  |
| 8,30    | 15, 16              |
| 9,1     | 74                  |

*Jesaja*

|          |                                     |
|----------|-------------------------------------|
| 6,1      | 21                                  |
| 11,2     | 10, 94                              |
| 28,16    | 205                                 |
| 29,11-12 | 29                                  |
| 42,1     | 93, 95                              |
| 43,10    | 22                                  |
| 43,11-16 | 22                                  |
| 53,4     | 116, 148, 150, 153<br>156, 167, 168 |
| 53,4-5   | 162, 163, 167                       |
| 53,12    | 167                                 |
| 64,4     | 25                                  |
| 65,1-2   | 22                                  |
| 65,13-16 | 22                                  |

*Baruch*

|         |        |
|---------|--------|
| 3,36-38 | 22, 35 |
| 3,38    | 35     |

*Ezechiel*

|         |     |
|---------|-----|
| 37,1-14 | 21  |
| 37,4-11 | 213 |

*Daniel*

|          |          |
|----------|----------|
| 2,31-36  | 204      |
| 2,34-35  | 205      |
| 2,35     | 205, 220 |
| 3,19-23  | 138      |
| 7,9-10   | 27       |
| 7,13-14  | 21       |
| 14,30-36 | 138      |

*Sacharja*

|          |     |
|----------|-----|
| 11,12-13 | 155 |
| 13,7     | 167 |

*Matthäus*

|         |         |
|---------|---------|
| 1,20    | 37      |
| 2,12    | 199     |
| 2,16    | 35      |
| 3,13-17 | 91      |
| 3,14-15 | 92      |
| 3,16-17 | 100     |
| 3,17    | 95      |
| 4,2     | 101     |
| 4,6-7   | 103     |
| 4,8     | 10, 103 |
| 4,8-10  | 103     |
| 5,4     | 78      |
| 5,14    | 78, 231 |
| 5,14-15 | 220     |
| 5,15    | 79      |
| 5,17    | 222     |
| 6,25    | 110     |
| 7,23    | 26      |
| 8,3-4   | 115     |
| 8,5-13  | 115     |

|          |               |          |                      |
|----------|---------------|----------|----------------------|
| 8,14-15  | 116           | 14,33    | 218                  |
| 8,15     | 118           | 14,35-36 | 115, 122             |
| 8,16-17  | 116           | 14,36    | 113, 119             |
| 8,17     | 153           | 16,4     | 30                   |
| 9,1-2    | 80            | 16,13    | 26                   |
| 9,6      | 116           | 16,13-23 | 105                  |
| 9,20-22  | 113           | 16,15    | 26                   |
| 9,21     | 119           | 16,16    | 43                   |
| 10,7     | 120           | 16,28    | 105                  |
| 10,8     | 120           | 17,1     | 106                  |
| 10,32-33 | 49            | 17,1-2   | 118                  |
| 10,40    | 122           | 17,2     | 107                  |
| 11,5     | 119           | 17,4     | 107, 108             |
|          |               | 17,5     | 95                   |
| 11,6     | 153           | 17,6-8   | 108                  |
| 11,19    | 9             | 17,9     | 108                  |
| 11,25-27 | 123           | 17,20    | 112, 205             |
| 11,27    | 125, 221, 223 | 17,24-27 | 156                  |
| 12,13    | 139           | 18,12    | 79                   |
| 12,27    | 122           | 18,12-13 | 79                   |
| 12,28    | 121           | 19,16-22 | 81                   |
| 12,31    | 111, 136      | 20,1     | 112                  |
| 12,39-40 | 39            | 20,1-7   | 19                   |
| 13,31-32 | 111           | 20,18-20 | 218                  |
| 13,32    | 220           | 20,20-23 | 106                  |
| 13,33    | 112           | 20,28    | 156                  |
| 13,38    | 155           | 21,20    | 18                   |
| 13,44    | 112           | 21,33    | 113                  |
| 13,45    | 112           | 21,33-42 | 19, 156              |
| 13,47-49 | 112           | 21,37    | 167                  |
| 13,54-58 | 10            | 22,2-3   | 113, 182             |
| 13,57    | 114           | 22,42    | 182                  |
| 14,16-21 | 117           | 23,34    | 30                   |
| 14,24-27 | 217           | 23,35    | 30                   |
| 14,25    | 118, 119      | 23,37    | 30, 57, 81, 176, 233 |
| 14,27    | 217           | 24,28    | 219                  |

|          |                     |               |                    |
|----------|---------------------|---------------|--------------------|
| 14,29-32 | 156                 | 24,30-31      | 220                |
| 24,36    | 221                 | 27,51-54      | 157                |
| 25,1-13  | 181                 | 27,52         | 178                |
| 25,13    | 26                  | 27,59-60      | 157                |
| 25,14    | 19                  | 28            | 180                |
| 25,14-29 | 218                 | 28,2          | 180                |
| 25,31-46 | 218                 | 28,9-10       | 180                |
| 25,34    | 208, 223            | 28,10         | 104, 180           |
| 25,41    | 224                 | 28,16-20      | 180                |
| 26,7     | 100                 | 28,18         | 201, 223           |
| 26,12    | 177                 | 28,20         | 209, 210           |
| 26,29    | 137                 |               |                    |
| 26,31    | 167                 |               |                    |
| 26,33    | 143                 | <i>Markus</i> |                    |
| 26,38    | 136, 137, 138, 142  | 13,32         | 25, 221            |
|          | 151                 | 14,3          | 88, 100            |
| 26,39    | 136, 138, 142       | 14,36         | 142                |
| 26,40-46 | 217                 | 16,15-18      | 116                |
| 26,41    | 136, 138            |               |                    |
| 26,42    | 136                 | <i>Lukas</i>  |                    |
| 26,44-45 | 143                 | 1,35          | 74, 75, 101        |
| 26,63-64 | 199                 | 3,22          | 93, 94, 95, 96, 99 |
| 26,64    | 59, 137, 142, 199   | 4,18          | 94, 95, 96, 100    |
|          | 235                 | 7,38          | 88, 100            |
| 26,72    | 136                 | 8,44          | 138                |
| 27,11    | 200                 | 8,45          | 26                 |
| 27,19    | 155                 | 11,52         | 29                 |
| 27,25    | 90                  | 16,22         | 138                |
| 27,28-29 | 154                 | 19,41         | 176                |
| 27,45    | 178                 | 22,3          | 164                |
| 27,46    | 137, 142, 144, 149, | 22,43-44      | 143                |
|          | 177                 | 22,50-51      | 141                |
| 27,48    | 154                 | 22,51         | 119                |
| 27,50    | 41                  | 23,34         | 137, 142           |
| 27,50-52 | 178                 | 23,42         | 199                |
| 27,51    | 157, 178            |               |                    |

|                 |  |          |                                 |
|-----------------|--|----------|---------------------------------|
| 23,43           | 137, 142, 144, 177   | 6,51-52  | 119                             |
| 23,46           | 137, 142, 177  | 6,57     | 85                              |
| 24,14           | 29   | 6,63     | 54                              |
|                 |  | 7,38     | 140                             |
|                 |  | 8,29     | 37, 223                         |
| <i>Johannes</i> |  | 8,42     | 49                              |
| 1,1             | 11, 17   | 9,6      | 139                             |
| 1,1-14          | 11   | 9,6-7    | 118, 119                        |
| 1,3             | 9, 11, 12, 16  | 10,17    | 223                             |
| 1,3-4           | 12   | 10,17-18 | 176, 183                        |
| 1,9             | 153  | 10,18    | 138, 198                        |
| 1,10            | 9  | 10,30    | 132, 133, 195                   |
| 1,14            | 41, 42, 45, 46, 47,<br>50, 58, 62, 82, 84,<br>91, 98, 141, 164,<br>177, 186, 194 | 10,37-38 | 120                             |
|                 |  | 10,38    | 131                             |
|                 |  | 11,15    | 140                             |
|                 |  | 11,35    | 140, 145, 176                   |
| 1,18            | 22, 25, 46   | 12,3     | 88, 100                         |
| 2,1-11          | 117  | 12,23    | 192                             |
| 2,19            | 183  | 12,28    | 192, 202                        |
| 2,21            | 40   | 12,30    | 192                             |
| 3,8             | 74   | 12,31    | 166                             |
| 3,13            | 63, 210  | 13,31    | 142                             |
| 3,18            | 174, 236   | 13,31-32 | 189, 191, 226                   |
| 4,10            | 140  | 14,6     | 20, 128, 129                    |
| 5,8             | 119  | 14,6-7   | 25                              |
| 5,17            | 120  | 14,6-12  | 126                             |
| 5,19            | 120  | 14,8     | 126                             |
| 5,21            | 129  | 14,9     | 126, 127, 128, 131              |
| 5,22            | 220, 235   | 14,9-12  | 127                             |
| 5,23            | 70   | 14,10    | 120, 131                        |
| 5,24            | 236  | 14,11-12 | 127, 131                        |
| 5,36            | 120, 127   | 14,28    | 130, 131, 132, 133,<br>185, 190 |
| 6,27            | 64, 127  |          |                                 |
| 6,37-38         | 129  | 14,30    | 166                             |
| 6,38            | 38, 130, 223   | 15,1-2   | 86                              |
| 6,44            | 153  | 15,1-6   | 84                              |

|                          |  |                     |                                   |
|--------------------------|--|---------------------|-----------------------------------|
| 16,15                    | 130  | 7,55                | 184                               |
| 16,28                    | 118, 134   | 9,3-5               | 184                               |
| 17,1                     | 185  | 10,11-12            | 157                               |
| 17,1-2                   | 201  | 10,37-38            | 97                                |
| 17,1-5                   | 184, 187, 201, 202   | 10,38               | 94, 97, 98                        |
| 17,1-6                   | 184  | 13,32-34            | 200                               |
| 17,2                     | 164  | 13,33               | 99                                |
| 17,3                     | 187  | 17,28               | 207                               |
| 17,4                     | 125, 185, 187, 202   |                     |                                   |
| 17,5                     | 38, 183, 185, 186,<br>189, 190, 191, 199,<br>201, 202, 204 | Römer               |                                   |
| 17,6                     | 125, 128   | 1,17                | 174                               |
| 17,11-12                 | 143  | 3,25                | 169                               |
| 17,21                    | 208  | 5,8                 | 172                               |
| 17,23                    | 208  | 5,12                | 87                                |
| 17,24                    | 169, 208   | 5,14                | 32, 33, 213                       |
| 17,27                    | 164  | 5,15-17             | 87                                |
| 18,3-6                   | 141  | 6,3-5               | 158                               |
| 18,9                     | 143  | 6,4                 | 157, 169                          |
| 18,11                    | 137, 142   | 8,3                 | 56, 64, 141, 158, 162<br>165, 166 |
| 19,2                     | 35, 175  | 8,11                | 183                               |
| 19,26-27                 | 73   | 8,19-21             | 228                               |
| 19,30                    | 155  | 8,29                | 191                               |
| 19,34                    | 35, 175, 176   | 8,32                | 167, 168                          |
| 20,17                    | 55, 72, 96, 125  | 9,5                 | 205                               |
| 20,19                    | 118, 119, 140  | 11,18               | 224                               |
| 20,25                    | 184  | 11,25-27            | 224                               |
|                          |  | 11,36               | 229                               |
| <i>Apostelgeschichte</i> |  |                     |                                   |
| 2,27                     | 138  | <i>1. Korinther</i> |                                   |
| 4,27                     | 94, 97   | 1,17-25             | 159                               |
| 5,41                     | 138  | 1,18                | 174                               |
| 7,38                     | 27   | 1,24                | 9, 10, 16, 17, 73, 74             |
| 7,53                     | 27   |                     | 97, 184                           |

1,30 169, 171  
 2,7-9 168  
 2,8 50, 139  
 3,11 232  
 6,20 171  
 8,6 9, 13, 14, 15, 16,  
 11,3 187  
 12,12 85  
 15,3-4 145  
 15,20-21 196  
 15,20-28 191, 196, 222, 228  
 15,21-28 110  
 15,22 207, 231  
 15,23 207, 215, 222  
 15,24-28 230  
 15,25 224  
 15,26 224  
 15,28 191, 192, 200, 222,  
 225, 226, 227, 228  
 15,47 32, 70, 71, 213  
 15,47-49 121, 213  
 15,48 121, 213  
 15,54-56 235

*2. Korinther*

5,18-21 168  
 5,19 111, 156  
 5,20-21 162  
 5,21 64, 163, 168  
 8,9 64, 172

*Galater*

3,13 158, 170

3,19 27  
 3,23 36  
 3,24 27  
 3,28 214  
 4,4 22, 23, 41, 75, 91, 224  
 4,4-5 56  
 5,11 174  
 5,22 10  
 5,24 86, 87

*Epheser*

1,3-4 235  
 1,4 87, 229, 232  
 1,5 36  
 1,10 224  
 1,16-17 55  
 1,19-22 196, 197  
 1,22 197  
 2,6 169  
 2,14 169  
 2,14-16 169  
 3,6 42, 169  
 4,8-10 179, 209  
 4,9-10 54, 210  
 4,10 209  
 4,13 79  
 4,21-24 56  
 5,31-32 214, 215

*Philipper*

2,6 39, 59, 66, 126, 199,  
 203  
 2,6-7 46 59, 60, 63, 64, 68,  
 69, 70, 96, 131, 188,

|                 |   |                          |                                 |
|-----------------|---|--------------------------|---------------------------------|
|                 | 193   | 1,22                     | 168                             |
| 2,6-8           | 38, 45, 52, 55, 65, 67,<br>147                                | 2,3                      | 221                             |
| 2,6-11          | 38, 188, 191, 193, 202,<br>205                                | 2,8                      | 164                             |
| 2,7             | 30, 45, 49, 55, 56, 162                                       | 2,8-15                   | 157                             |
| 2,8             | 39, 131, 199, 223   | 2,9                      | 197                             |
| 2,9             | 66, 131, 195  | 2,10                     | 82                              |
| 2,9-11          | 182, 193, 202   | 2,12                     | 161                             |
| 2,11            | 39, 65, 132, 133, 189,<br>193, 194, 195, 203                  | 2,12-13                  | 161                             |
| 3,8             | 87  | 2,12-15                  | 163                             |
| 3,8-9           | 232   | 2,13-14                  | 161                             |
| 3,9             | 232   | 2,13-15                  | 160, 161, 165, 211              |
| 3,12            | 87  | 2,14                     | 154, 174, 178, 179              |
| 3,18            | 224   | 2,14-15                  | 157, 158, 159, 161,<br>165, 166 |
| 3,21            | 82, 83, 87, 205, 206,<br>208, 223, 224, 225,<br>227, 228, 232 | 2,15                     | 160, 166, 169, 172, 174         |
|                 |   | 2,17                     | 23, 29                          |
|                 |   | 3,4                      | 221                             |
|                 |   | 3,9-10                   | 227                             |
|                 |   | 3,11                     | 214                             |
| <i>Kolosser</i> |   |                          |                                 |
| 1,15            | 13, 17, 18, 78, 126,<br>127, 172, 176, 196,<br>201, 203,      | <i>1. Thessalonicher</i> |                                 |
| 1,15-16         | 16  | 4,16                     | 182, 214                        |
| 1,15-18         | 16  | 4,17                     | 209, 235                        |
| 1,15-20         | 196, 201  | 5,2                      | 221                             |
| 1,16            | 9, 12, 13, 15, 196  | <i>2. Thessalonicher</i> |                                 |
| 1,18            | 17, 18, 96, 201, 207<br>210                                   | 2,8                      | 235                             |
| 1,19            | 197   | <i>1. Timotheus</i>      |                                 |
| 1,19-20         | 221   | 2,5                      | 17, 27, 50, 141                 |
| 1,20            | 163, 168, 169   | 3,16                     | 56, 173, 196                    |
| 1,20-22         | 168   | 4,1                      | 235                             |
| 1,21-22         | 169   |                          |                                 |

|                |         |
|----------------|---------|
| <i>Titus</i>   |         |
| 2,11-13        | 217     |
| <br>           |         |
| <i>Hebräer</i> |         |
| 1,2            | 9       |
| 4,14           | 169     |
| 7,27           | 170     |
| 8,1            | 169     |
| 9,13-14        | 171     |
| 9,24           | 169     |
| 10,1           | 23, 29  |
| 10,5           | 170     |
| 10,12          | 170     |
| 12,22          | 87, 206 |

|                    |        |
|--------------------|--------|
| <i>1. Petrus</i>   |        |
| 2,5                | 234    |
| 2,22               | 64, 91 |
| 3,19-21            | 179    |
| 4,5                | 235    |
| <br>               |        |
| <i>1. Johannes</i> |        |
| 2,2                | 169    |
| <br>               |        |
| <i>Offenbarung</i> |        |
| 1,5                | 125    |
| 3,7                | 29     |
| 5,1-5              | 29     |

## Register der Hilariuszitate

### *In Matthaeum*

|       |  |       |                          |
|-------|--|-------|--------------------------|
|       |  | 6,1   | 28, 39, 41, 80, 135, 181 |
| 1,1   | 40, 73, 170                                    | 7,1   | 94                       |
| 1,2   | 43, 73, 76                                     | 7,2   | 45, 102, 115             |
| 1,3   | 28, 37, 73                                     | 7,3   | 115                      |
| 1,4   | 73   | 7,4   | 115                      |
| 1,5   | 76, 175, 181                                   | 7,5   | 94                       |
| 2,1   | 37, 123  | 7,6   | 116                      |
| 2,2-4 | 101  | 7,7   | 116, 153                 |
| 2,5   | 41, 42, 73, 91, 92, 94,<br>105, 121            | 7,8   | 181                      |
| 2,6   | 94   | 8,2   | 41, 44, 116, 102, 135    |
| 3,1   | 40, 42, 93, 101, 104                           | 8,4   | 84                       |
| 3,1-5 | 93   | 8,5   | 44, 80, 121              |
| 3,2   | 41, 42, 43, 44, 45, 93,<br>101, 102, 181, 192  | 8,5-6 | 116                      |
| 3,3   | 41, 42, 102, 113, 116                          | 8,6   | 94                       |
| 3,4   | 103  | 8,7   | 40, 80, 116              |
| 3,5   | 10, 40, 103, 104                               | 8,8   | 94, 116                  |
| 3,6   | 28   | 9,5   | 28                       |
| ,3    | 181  | 9,6   | 114                      |
| 4,10  | 123  | 9,7   | 44, 45, 102, 114         |
| 4,11  | 123, 220                                       | 9,8   | 40, 116                  |
| 4,12  | 78, 79   | 9,9   | 28, 40                   |
| 4,13  | 79   | 9,10  | 45, 115                  |
| 4,14  | 28, 36, 40, 43, 53, 101,<br>102, 135, 181, 192 | 10,4  | 24, 34, 94, 111, 121     |
| 4,15  | 135  | 10,14 | 217                      |
| 4,21  | 79   | 10,18 | 156                      |
| 4,24  | 79, 220  | 10,24 | 75                       |
| 5,6   | 110  | 10,27 | 40, 50, 122              |
| 5,8   | 110  | 11,2  | 28, 116                  |
| 5,10  | 79, 181, 220                                   | 11,3  | 116, 153                 |
| 5,15  | 40, 43, 44, 111, 113,<br>181                   | 11,9  | 9, 43, 73                |
|       |  | 11,12 | 124                      |
|       |  | 11,13 | 124                      |
|       |  | 11,23 | 10                       |
|       |  | 12,1  | 94                       |

|       |                        |        |                        |
|-------|------------------------|--------|------------------------|
| 12,2  | 102                    | 15,4   | 37                     |
| 12,4  | 40                     | 15,6-7 | 117                    |
| 12,5  | 111                    | 15,10  | 108                    |
| 12,7  | 36, 115                | 16,1   | 28, 44, 106            |
| 12,8  | 116                    | 16,2   | 30, 42, 44, 73         |
| 12,10 | 95, 217                | 16,4   | 40, 43, 105            |
| 12,11 | 40                     | 16,5   | 41, 42, 43, 45, 181    |
| 12,13 | 28                     | 16,6   | 43                     |
| 12,14 | 112                    | 16,7   | 40, 43                 |
| 12,15 | 40, 50, 11, 122        | 16,8   | 28, 44, 123            |
| 12,17 | 40, 110, 113, 122, 156 | 16,9   | 37, 40, 41, 44, 74     |
|       | 234                    | 16,10  | 40, 44                 |
| 12,18 | 111, 113               | 16,11  | 135, 182               |
| 12,20 | 30                     | 17,1   | 92, 105                |
| 12,23 | 28, 94, 95             | 17,1-3 | 105                    |
| 12,24 | 73                     | 17,2   | 105, 106, 107, 110     |
| 13,4  | 111, 123, 220          | 17,3   | 94, 107, 108, 121, 123 |
| 13,5  | 112                    |        | 212                    |
| 13,7  | 40, 112                | 17,7   | 112, 205               |
| 13,8  | 112                    | 17,8   | 112, 205               |
| 13,9  | 11                     | 17,9   | 181, 182               |
| 13,11 | 28                     | 17,10  | 28, 40, 156            |
| 14,1  | 112                    | 17,11  | 37                     |
| 14,2  | 10, 40, 113, 114, 116  | 17,13  | 94                     |
| 14,7  | 28                     | 18,3   | 28, 44, 135, 153       |
| 14,10 | 117, 123               | 18,6   | 79, 80, 233            |
| 14,11 | 117, 122, 123          | 18,7   | 18                     |
| 14,12 | 45, 116                | 18,10  | 176                    |
| 14,13 | 107                    | 19,1-2 | 100                    |
| 14,14 | 19, 217                | 19,2   | 18, 90                 |
| 14,15 | 156                    | 19,5   | 81                     |
| 14,16 | 156                    | 19,6   | 23                     |
| 14,18 | 217, 218               | 20,4   | 123                    |
| 14,19 | 45, 79, 113, 115, 122  | 20,5   | 19, 48, 112, 217       |
|       | 123                    | 20,6   | 19, 74                 |
| 15,3  | 28                     | 20,10  | 105, 106               |

|         |                                     |                     |                                 |
|---------|-------------------------------------|---------------------|---------------------------------|
| 20,12   | 156                                 | 27,7                | 219                             |
| 20,13   | 40, 116                             | 27,8                | 41                              |
| 21,2    | 28, 123, 218                        | 27,10               | 37                              |
| 21,3    | 108                                 | 28,1                | 81, 122, 218                    |
| 21,4    | 37, 218                             | 28,2                | 217                             |
| 21,6    | 45, 217, 218                        | 31,2                | 41, 44, 45, 136                 |
| 21,7    | 94, 218                             | 31,3                | 111, 136, 156                   |
| 21,9    | 18, 21, 90                          | 31,4                | 105, 106                        |
| 21,12   | 156                                 | 31,5                | 41, 113                         |
| 22,1    | 19, 28, 113                         | 31,7                | 135, 136, 137                   |
| 22,2    | 37, 217, 218                        | 31,8                | 136                             |
| 22,3    | 90, 106, 113, 182, 214              | 31,10               | 44, 154, 212                    |
| 22,4-7  | 182                                 | 31,11               | 217                             |
| 22,6    | 79                                  | 32,1                | 143                             |
| 23,6    | 24, 94, 121, 124, 125               | 32,3                | 28, 44                          |
| 23,7    | 28, 81, 124                         | 32,4                | 41, 113                         |
| 23,8    | 28, 40, 182, 219                    | 32,5                | 179                             |
| 24,1    | 24, 28, 40, 94, 121, 135            | 32,6                | 135, 155, 172                   |
| 24,3    | 28                                  | 33,1                | 135                             |
| 24,6    | 28                                  | 33,2                | 37, 135                         |
| 24,9    | 28                                  | 33,3                | 44, 135, 154, 175               |
| 24,10   | 30                                  | 33,4                | 41, 135, 154, 155, 182,<br>219  |
| 24,11   | 30, 42, 45, 57, 81                  | 33,5                | 136, 155, 174                   |
| 25,3    | 171, 217                            | 33,6                | 116, 122, 137, 154,<br>155, 178 |
| 25,8    | 44, 15, 219                         | 33,7                | 45, 154, 157, 178, 180          |
| 26,1    | 112, 135, 205, 219, 220             | 33,8                | 123, 157                        |
| 26,2    | 18, 90                              | 33,9                | 104, 180, 181                   |
| 26,4    | 124, 218, 221                       |                     |                                 |
| 26,5    | 40, 43                              |                     |                                 |
| 27,2    | 218                                 |                     |                                 |
| 27,4    | 40, 106, 181, 182, 189,<br>218, 219 | <i>De Trinitate</i> |                                 |
| 27,4-5  | 182                                 | I 10                | 11, 12, 47                      |
| 27,5    | 219                                 | I 11                | 46, 47, 186                     |
| 27,6    | 19, 113, 218                        | I 12                | 47                              |
| 27,6-11 | 218                                 | I 13                | 47, 56, 157, 160, 162           |

|          |                                    |          |  |
|----------|------------------------------------|----------|--|
| I 16     | 72                                 | II 31    | 37   |
| I 17     | 11                                 | II 33    | 47   |
| I 23     | 28                                 | II 35    | 114  |
| I 25     | 95, 108                            | III 3    | 37, 47, 48, 59, 126  |
| I 26     | 73                                 | III 5    | 117  |
| I 27     | 28                                 | III 6    | 117  |
| I 29     | 35, 120, 130                       | III 7    | 13, 47, 82, 157  |
| I 31     | 137                                | III 9    | 37, 38, 48, 126, 162,<br>184                                     |
| I 32     | 57, 37                             |          |  |
| I 33     | 55, 125, 130                       | III 10   | 76, 135, 157, 185  |
| I 35     | 20                                 | III 12   | 37, 131, 185   |
| II 1     | 12, 13, 133                        | III 13   | 37   |
| II 1-4   | 12                                 | III 14   | 37   |
| II 4     | 15, 72, 73, 97                     | III 15   | 37, 117, 135, 178, 185   |
| II 6     | 125                                | III 16   | 37, 47, 55, 58, 85, 108,<br>109, 135, 184, 185,<br>186, 187, 200 |
| II 8     | 64, 93, 95, 108, 127               |          |  |
| II 10    | 15, 97, 137, 130                   |          |  |
| II 12    | 117                                | III 17   | 125  |
| II 13    | 11                                 | III 18   | 117  |
| II 13-16 | 11                                 | III 19   | 75   |
| II 15    | 73                                 | III 20   | 184, 187   |
| II 17    | 11, 12                             | III 22   | 13, 37, 47, 76, 118,<br>125, 193                                 |
| II 18    | 12                                 |          |  |
| II 19    | 12                                 | III 23   | 13, 64   |
| II 20    | 11, 12, 13                         | III 24   | 159  |
| II 22    | 13                                 | III 25   | 159, 174   |
| II 22-23 | 37                                 | IV 4     | 72   |
| II 23    | 12, 120, 130                       | IV 6     | 14   |
| II 24    | 13, 37, 47, 61, 74, 76,<br>81, 157 | IV 11    | 130  |
| II 25    | 13, 47, 76, 77, 82                 | IV 12    | 131  |
| II 26    | 47, 74, 61, 107                    | IV 16    | 14, 15, 16   |
| II 27    | 75, 76, 77                         | IV 17    | 15   |
| II 28    | 45, 77, 117                        | IV 20    | 16   |
| II 29    | 13                                 | IV 21    | 15   |
| II 30    | 95                                 | IV 23    | 23   |
|          |                                    | IV 23-24 | 22   |

|          |   |          |                       |
|----------|---|----------|-----------------------|
| IV 25-28 | 22                                      | VI 11    | 72                    |
| IV 26    | 23                                      | VI 19    | 37, 49, 76            |
| IV 27    | 22                                      | VI 22    | 95, 157               |
| IV 28    | 22                                      | VI 23    | 93, 95                |
| IV 29    | 220, 235                                | VI 24    | 108                   |
| IV 30-31 | 22                                      | VI 25    | 108, 125, 191         |
| IV 32    | 22                                      | VI 26    | 93                    |
| IV 35    | 22, 96                                  | VI 27    | 37, 95, 108, 110      |
| IV 35-36 | 22                                      | VI 28    | 22, 108, 125          |
| IV 35-42 | 22                                      | VI 30    | 37                    |
| IV 38-41 | 22                                      | VI 30-32 | 49                    |
| IV 42    | 17, 22, 27, 31, 35, 50,<br>76, 160, 178 | VI 31    | 37, 49                |
| V 4      | 15                                      | VI 33    | 118                   |
| V 5      | 15                                      | VI 35    | 59                    |
| V 6      | 130                                     | VI 36    | 49                    |
| V 7-9    | 15                                      | VI 40    | 37                    |
| V 11     | 23, 37                                  | VI 43    | 37, 80, 84            |
| V 13     | 23                                      | VI 44    | 56, 162               |
| V 15-17  | 22                                      | VI 46    | 95                    |
| V 16     | 220                                     | VI 47    | 97                    |
| V 17     | 23, 24, 28, 45, 49, 94                  | VI 52    | 157                   |
| V 18     | 37, 48, 49, 55, 76                      | VII 3    | 72                    |
| V 19     | 22, 25, 49                              | VII 5    | 64                    |
| V 20     | 25, 126                                 | VII 6    | 17, 49, 131, 134, 220 |
| V 21-23  | 22                                      | VII 7    | 15, 73                |
| V 22     | 23                                      | VII 9    | 47                    |
| V 26-31  | 22                                      | VII 11   | 15, 98                |
| V 27     | 49                                      | VII 12   | 129                   |
| V 31     | 22, 160                                 | VII 16   | 120                   |
| V 33     | 25, 76, 126                             | VII 17   | 120                   |
| V 34     | 22, 25, 126                             | VII 18   | 120                   |
| V 38     | 22                                      | VII 20   | 236                   |
| V 39     | 22, 35                                  | VII 21   | 120                   |
| VI 5     | 131                                     | VII 23   | 49                    |
| VI 9     | 15                                      | VII 24   | 37                    |
|          |   | VII 26   | 76, 120               |

|            |                  |            |                               |
|------------|------------------|------------|-------------------------------|
| VII 27     | 114, 120         | VIII 45    | 65                            |
| VII 31     | 120              | VIII 46    | 65, 193, 209                  |
| VII 33     | 37, 128          | VIII 47    | 65, 193                       |
| VII 33-41  | 126              | VIII 48-52 | 64                            |
| VII 34     | 49, 126          | VIII 49    | 120, 127                      |
| VII 35     | 22, 49           | VIII 50    | 37, 163, 196                  |
| VII 36     | 118, 126         | VIII 50-51 | 18                            |
| VII 37     | 49, 64, 126, 127 | VIII 56    | 59                            |
| VII 38-39  | 127              | IX 1       | 120, 127                      |
| VII 39     | 72               | IX 2       | 130, 221                      |
| VII 40     | 120              | IX 3       | 49, 53                        |
| VIII 3     | 130              | IX 4       | 45, 49, 76, 82, 194           |
| VIII 4     | 120              | IX 5       | 50, 76, 224                   |
| VIII 5-6   | 84               | IX 6       | 38, 39, 61, 191, 225          |
| VIII 6     | 15               | IX 7       | 37, 38, 49, 51, 74, 83<br>160 |
| VIII 7-12  | 84               | IX 8       | 83                            |
| VIII 11    | 15               | IX 9       | 49, 83                        |
| VIII 12    | 208              | IX 10      | 88, 161, 183, 210             |
| VIII 13    | 47, 49, 61, 84   | IX 11      | 51, 52, 161, 177, 183         |
| VIII 13-17 | 84               | IX 12      | 15, 138, 161, 184             |
| VIII 14    | 84               | IX 13      | 51, 53, 162, 184              |
| VIII 15    | 50, 84, 85       | IX 14      | 49, 50, 52, 53, 65, 161       |
| VIII 16    | 84               | IX 15      | 51, 69                        |
| VIII 21    | 183              | IX 20      | 120                           |
| VIII 22    | 50               | IX 26      | 76                            |
| VIII 23    | 96               | IX 28-42   | 187                           |
| VIII 24    | 114              | IX 29      | 120                           |
| VIII 25    | 93, 95, 96       | IX 31      | 130                           |
| VIII 26    | 50, 183          | IX 33      | 49                            |
| VIII 27    | 183              | IX 34      | 24                            |
| VIII 32    | 85               | IX 38      | 49, 55, 67, 188, 194          |
| VIII 33    | 85               | IX 39      | 67, 183, 187, 188, 195        |
| VIII 40    | 15, 73           | IX 40      | 47, 50, 189, 195              |
| VIII 42-52 | 64               | IX 40-42   | 189                           |
| VIII 44    | 37, 65           | IX 41      | 67, 68, 189, 190              |
| VIII 44-51 | 127              |            |                               |

|          |                                    |         |  |
|----------|------------------------------------|---------|--|
| IX 42    | 193                                | X 15-22 | 139  |
| IX 43-47 | 120                                | X 16    | 45, 47, 55, 66, 72, 74,<br>75                  |
| IX 44    | 120                                |         |  |
| IX 45    | 120                                | X 17    | 33, 75, 213                                    |
| IX 49    | 38, 129                            | X 18    | 33, 75   |
| IX 50    | 125, 129                           | X 19    | 57, 66   |
| IX 51    | 22, 66, 67, 131                    | X 20    | 57, 75, 138, 141                               |
| IX 52    | 120, 127, 131                      | X 21    | 57, 65, 73, 74, 76                             |
| IX 53    | 132, 195                           | X 22    | 31, 47, 49, 50, 54, 57,<br>68, 69, 72, 75, 138 |
| IX 54    | 132, 134, 189, 190, 195            |         |  |
| IX 55    | 56, 83, 120, 133, 134,<br>162, 196 | X 23    | 57, 76, 108, 118, 119,<br>139, 140, 152        |
| IX 56    | 37, 133, 183, 196                  | X 24    | 51, 103, 118, 140, 150                         |
| IX 57    | 64                                 | X 25    | 62, 65, 76, 83, 141, 162                       |
| IX 58-75 | 25, 144, 221                       | X 26    | 45, 47, 141, 162                               |
| IX 60    | 221                                | X 27    | 141  |
| IX 62    | 221                                | X 28    | 140, 141, 142                                  |
| IX 63    | 224                                | X 29    | 142  |
| IX 63-64 | 25                                 | X 30    | 142  |
| IX 65    | 221                                | X 31    | 142, 144                                       |
| IX 66    | 26, 113                            | X 32    | 118, 141                                       |
| IX 67    | 221                                | X 33    | 142  |
| IX 69    | 120                                | X 34    | 142, 178                                       |
| IX 71    | 26                                 | X 35    | 75, 118, 140, 141, 142                         |
| IX 72    | 120                                | X 36    | 143  |
| IX 74    | 129                                | X 37    | 143  |
| X 5      | 73                                 | X 37-39 | 143  |
| X 6      | 63, 127                            | X 38    | 143  |
| X 7      | 65, 187, 189                       | X 40    | 143  |
| X 9      | 137                                | X 40-41 | 143  |
| X 10     | 138, 160                           | X 41    | 15, 143  |
| X 11     | 138                                | X 42    | 143  |
| X 12     | 138, 183                           | X 43    | 143  |
| X 13     | 138                                | X 44    | 61, 75, 138, 144                               |
| X 14     | 138                                | X 45    | 138, 220                                       |
| X 15     | 57, 69, 75, 138                    | X 46    | 113, 138, 139, 152                             |

|          |                               |          |  |
|----------|-------------------------------|----------|--|
| X 47     | 56, 76, 144, 145, 162,<br>163 | XI 13-16 | 72                                     |
| X 48     | 161, 163                      | XI 14    | 55, 66, 72, 96                         |
| X 49     | 137, 144                      | XI 15    | 47, 55, 184, 196                       |
| X 49-52  | 144                           | XI 16    | 47, 55, 82, 83                         |
| X 50     | 53                            | XI 17    | 42, 53, 55, 56                         |
| X 50-51  | 73, 144                       | XI 18    | 31, 50, 55, 93, 95, 97                 |
| X 51     | 73, 137                       | XI 19    | 31, 97, 98                             |
| X 52     | 53, 57, 144, 176              | XI 20    | 47, 50, 55, 56, 98                     |
| X 54     | 47, 50, 54, 76, 176           | XI 21    | 222                                    |
| X 55     | 30, 57, 136, 176              | XI 21-49 | 110                                    |
| X 56     | 57, 145, 176                  | XI 22    | 222, 228                               |
| X 57     | 57, 177, 183                  | XI 23-49 | 34                                     |
| X 59     | 177, 183                      | XI 25    | 222                                    |
| X 59-61  | 57                            | XI 26    | 222                                    |
| X 60     | 47, 54                        | XI 27    | 222                                    |
| X 60-62  | 144                           | XI 28    | 222                                    |
| X 61     | 56, 145, 177                  | XI 29    | 223                                    |
| X 62     | 47, 50, 54, 145, 177          | XI 30    | 223, 224                               |
| X 63     | 50, 54, 145, 163, 177         | XI 31    | 196, 197, 214, 224                     |
| X 64     | 98, 177                       | XI 32    | 224                                    |
| X 64-65  | 54                            | XI 33    | 128                                    |
| X 65     | 69                            | XI 34    | 224                                    |
| X 66     | 69                            | XI 35    | 225                                    |
| X 67     | 1456                          | XI 36    | 224, 225                               |
| X 68     | 177                           | XI 37    | 107, 225                               |
| X 69     | 54, 183                       | XI 38    | 225                                    |
| X 71     | 37, 54, 163, 118, 171,<br>192 | XI 39    | 196, 201, 223                          |
| XI 2     | 54, 146                       | XI 40    | 50, 192, 226                           |
| XI 6     | 51, 69                        | XI 41    | 191, 196, 225                          |
| XI 9     | 24, 56, 196                   | XI 42    | 191, 192, 226                          |
| XI 10    | 17, 96                        | XI 43    | 57, 184, 196, 226, 227                 |
| XI 10-20 | 96                            | XI 44-47 | 226                                    |
| XI 12    | 50, 120, 130, 133, 236        | XI 47    | 226                                    |
| XI 13    | 49, 50, 56, 66                | XI 48    | 46, 226                                |
|          |                               | XI 49    | 34, 54, 65, 186, 193,<br>196, 226, 227 |



|        |                                       |              |   |
|--------|---------------------------------------|--------------|---|
| 2,27   | 59, 63, 71, 99, 192,<br>197, 199, 200 | 53,3<br>53,4 | 171<br>58, 59, 135, 167, 198,<br>201                          |
| 2,28   | 18, 196, 199, 201, 207                |              |   |
| 2,29   | 71, 76, 93, 200                       | 53,5         | 52, 58, 59, 61, 66, 71,<br>72, 76, 130, 197, 198,<br>202, 204 |
| 2,30   | 76, 99, 199, 200, 207                 |              |   |
| 2,31   | 201, 207                              |              |   |
| 2,33   | 71, 199, 200, 202, 207                | 53,6         | 130   |
| 2,42   | 208                                   | 53,7         | 120, 130, 135, 147  |
| 2,47   | 247                                   | 53,8         | 59, 60  |
| 2,50   | 236                                   | 53,10        | 236   |
| 9,2    | 228                                   | 53,11        | 58  |
| 9,3    | 37, 63, 197, 204                      | 53,12        | 148, 166, 170   |
| 9,4    | 228, 229                              | 53,13        | 170, 172  |
| 13,3   | 29, 37, 119                           | 53,14        | 59, 179, 199  |
| 13,4   | 37, 232                               | 53,18        | 57  |
| 13,5   | 37, 76                                | 54,2         | 31, 46, 52, 60, 61, 62  |
| 14,5   | 87, 213, 232                          | 54,4         | 113   |
| 14,7   | 165                                   | 54,5         | 31, 147   |
| 14,15  | 64                                    | 54,6         | 59, 143, 149  |
| 14,17  | 87, 213, 233                          | 54,7         | 99, 198   |
| 51,3   | 87, 213, 233                          | 54,9         | 29, 86  |
| 51,4   | 89, 233                               | 54,10        | 197, 198, 202   |
| 51,9   | 37, 58, 170                           | 54,12        | 27  |
| 51,10  | 58, 135, 171                          | 54,13        | 26, 57, 173   |
| 51,13  | 63                                    | 54,16        | 171   |
| 51,16  | 40, 58, 59, 76, 82, 85,<br>86         | 55,1<br>55,2 | 29<br>29, 167   |
| 51,17  | 58, 82, 86                            | 55,5         | 42, 59, 66, 113, 118,<br>119, 152                             |
| 51,19  | 233                                   |              |   |
| 51,24  | 29, 37                                | 55,7         | 172   |
| 52,1   | 228                                   | 55,12        | 197   |
| 52,15  | 166                                   | 56,2         | 207   |
| 52,16  | 90, 147, 165, 215                     | 56,6         | 94, 179, 209  |
| 52,18  | 37, 89, 233                           | 56,7         | 42  |
| 53,1   | 143                                   | 56,8         | 213   |
| 53,1-4 | 29                                    | 56,9         | 209   |

|       |                         |         |                         |
|-------|-------------------------|---------|-------------------------|
| 56,16 | 215                     | 64,6    | 58                      |
| 57,1  | 29                      | 64,8    | 63                      |
| 57,5  | 167                     | 64,9    | 58, 64, 119             |
| 57,7  | 236                     | 64,13   | 32                      |
| 58,1  | 29                      | 64,14   | 85                      |
| 58,5  | 166                     | 64,16   | 100, 229                |
| 58,6  | 63, 200, 201, 207, 210, | 65,4    | 87                      |
|       | 236                     | 65,10   | 16, 17                  |
| 58,9  | 57, 147                 | 65,11   | 91                      |
| 58,10 | 147, 157, 178           | 65,12   | 41, 76, 202             |
| 58,11 | 26                      | 65,13   | 279                     |
| 59,2  | 164                     | 66,1    | 29, 58                  |
| 59,4  | 87                      | 66,4    | 37, 128                 |
| 59,5  | 183                     | 66,7    | 33, 213                 |
| 59,11 | 64                      | 66,9    | 202, 204                |
| 60,3  | 202                     | 67,1    | 29                      |
| 60,5  | 200, 207, 223, 228, 229 | 67,2    | 16, 166, 211            |
| 60,6  | 42, 223, 229, 231       | 67,4    | 236                     |
| 61,2  | 37, 57, 147, 165, 173   | 67,6    | 66, 71, 210             |
|       | 208                     | 67,9    | 27, 210                 |
| 61,3  | 59                      | 67,1-10 | 221                     |
| 61,9  | 235                     | 67,14   | 64, 105, 107, 213, 229  |
| 62,3  | 235                     | 67,15   | 72                      |
| 62,4  | 128, 235                | 67,17   | 27                      |
| 62,5  | 202                     | 67,18   | 27                      |
| 62,6  | 168                     | 67,19   | 27, 179, 200, 201, 202, |
| 62,10 | 34, 58                  |         | 207, 210                |
| 62,11 | 236                     | 67,21   | 58, 206                 |
| 62,12 | 231, 235                | 67,22   | 207, 229                |
| 62,15 | 193                     | 67,23   | 58, 164, 197, 207, 211  |
| 63,2  | 41, 52, 119             | 67,24   | 164                     |
| 63,3  | 52                      | 67,25   | 76, 165                 |
| 63,10 | 17, 27, 31, 200, 208    | 67,29   | 147                     |
| 63,12 | 166, 178                | 67,30   | 285                     |
| 64,2  | 89, 232                 | 67,33   | 248                     |
| 64,4  | 87, 169                 | 67,34   | 210                     |

|       |   |               |                  |
|-------|---|---------------|------------------|
| 67,35 | 119   | 91,2          | 208              |
| 67,36 | 235   | 91,4          | 16, 120          |
| 67,37 | 34, 84, 200, 208, 235                       | 91,5          | 58, 119, 120     |
| 68,1  | 148   | 91,6          | 120              |
| 68,2  | 149, 198                                    | 91,6-8        | 130              |
| 68,3  | 169   | 91,7          | 120              |
| 68,4  | 33, 60, 63, 70, 72, 149,<br>179, 213        | 91,8          | 13, 16           |
| 68,5  | 165   | 91,9          | 86, 87, 169      |
| 68,6  | 149, 167                                    | 91,10         | 29, 233          |
| 68,7  | 89, 165                                     | 118, Alef 10  | 129              |
| 68,8  | 147, 166, 174, 207                          | 118, Gimel 3  | 231              |
| 68,9  | 37, 38, 59, 130, 149,<br>167, 168, 171, 173 | 118, Gimel 5  | 58               |
| 68,10 | 130, 147                                    | 118, Gimel 7  | 29, 172          |
| 68,12 | 102   | 118, Gimel 18 | 37, 135, 171     |
| 68,13 | 149, 167                                    | 118, Dalet 9  | 31, 236          |
| 68,14 | 42, 165, 168, 172, 207                      | 118, He 3     | 129              |
| 68,15 | 50, 178                                     | 118, He 4     | 29               |
| 68,16 | 130, 149, 165                               | 118, He 6     | 172              |
| 68,17 | 59, 149                                     | 118, He 9     | 171              |
| 68,18 | 59, 149                                     | 118, Waw 6    | 56, 64           |
| 68,19 | 26, 27, 29, 167                             | 118, Chet 16  | 100, 207         |
| 68,23 | 148, 167, 213                               | 118, Tet 9    | 16               |
| 68,24 | 171   | 118, Jod 3-5  | 16               |
| 68,25 | 62, 64, 70, 172, 203                        | 118, Jod 6-8  | 34               |
| 68,26 | 173, 203                                    | 118, Jod 8    | 16               |
| 68,27 | 172   | 118, Kaf 1    | 29, 37           |
| 68,28 | 202   | 118, Kaf 3    | 179              |
| 68,31 | 202, 232, 233                               | 118, Kaf 5    | 58, 236          |
| 68,32 | 233   | 118, Kaf 10   | 16               |
| 68,33 | 233   | 118, Lamed 4  | 213              |
| 69,2  | 207   | 118, Lamed 5  | 213              |
| 69,3  | 197   | 118, Lamed 11 | 29               |
| 69,5  | 64, 150, 173                                | 118, Lamed 12 | 16               |
| 91,1  | 29  | 118, Lamed 14 | 29, 58, 230, 236 |
|       |   | 118, Mem 5    | 29               |
|       |   | 118, Mem 10   | 27, 34           |

|                 |                       |           |                         |
|-----------------|-----------------------|-----------|-------------------------|
| 118, Nun 4      | 89                    | 125,6     | 88, 234                 |
| 118, Nun 8      | 56, 64, 74            | 126,1     | 166                     |
| 118, Nun 10     | 16, 135, 202          | 126,8     | 89                      |
| 118, Samech 5   | 29, 58                | 126,15    | 224                     |
| 118, Samech 13  | 165, 169              | 126,16    | 76                      |
| 118, Ajin 5     | 89                    | 126,16-17 | 201                     |
| 118, Ajin       | 29                    | 126,17    | 71, 202                 |
| 118, Ajin 8     | 37                    | 126,21    | 129                     |
| 118, Ajin 16    | 233                   | 127,3     | 129                     |
| 118, Pe 1       | 172                   | 127,8     | 76, 88, 90              |
| 118, Pe 4       | 74, 119               | 128,9     | 89, 147, 205, 206, 232, |
| 118, Pe 11      | 89                    |           | 234                     |
| 118, Resch 4    | 172                   | 129,3-7   | 34                      |
| 118, Resch 9-10 | 34                    | 129,9     | 128, 165, 169, 170, 171 |
| 118, Resch 10   | 213                   | 129,10    | 29                      |
| 118, Schin 6    | 81                    | 131,1     | 37, 58                  |
| 118, Schin 7    | 37                    | 131,2     | 29, 37, 235             |
| 118, Taw 5      | 37                    | 131,3     | 202, 207                |
| 118, Taw 7      | 37, 79, 233           | 131,4     | 130, 135                |
| 119,5           | 29, 169               | 131,6     | 128, 135                |
| 119,11          | 26, 113, 119          | 131,7     | 58, 60, 71, 135         |
| 120,10          | 26                    | 131,8     | 29, 59, 75, 151         |
| 120,16          | 129                   | 131,9     | 58, 102, 147, 151, 166, |
| 121,10          | 234                   | 131,12    | 16, 71                  |
| 121,2           | 234                   | 131,13    | 58, 88                  |
| 121,5           | 89, 234               | 131,16    | 32, 49, 50              |
| 121,8           | 59, 76, 86            | 131,17    | 29, 71                  |
| 122,3           | 50, 60, 62, 213       | 131,19    | 207                     |
| 123,5           | 174                   | 131,23    | 234                     |
| 123,9           | 16                    | 131,24    | 90                      |
| 124,3           | 71, 89, 205, 220, 232 | 131,26    | 94, 121, 235            |
| 124,3-4         | 233                   | 131,27    | 229                     |
| 124,4           | 89, 205, 232, 234     | 131,28    | 235                     |
| 124,5           | 88                    | 132,2     | 89                      |
| 124,6           | 210                   | 132,3     | 89                      |
| 125,4           | 138                   | 132,4     | 117                     |

|           |  |        |                                  |
|-----------|--|--------|----------------------------------|
| 132,5     | 88   | 138,23 | 40, 189, 198, 200, 202,<br>204   |
| 132,6     | 234  |        |                                  |
| 132,7     | 129  | 138,24 | 172, 197, 198,                   |
| 132,8     | 58   | 138,26 | 17, 33, 165, 172, 179            |
| 134,8     | 16   | 138,27 | 130, 135, 157, 184, 198          |
| 134,13-19 | 127  | 138,28 | 143                              |
| 134,14    | 79, 101  | 138,29 | 90, 215                          |
| 134,15    | 101  | 138,34 | 89                               |
| 134,20    | 165  | 138,35 | 59, 120, 128                     |
| 134,21    | 213  | 138,37 | 34, 128                          |
| 134,22    | 215  | 138,47 | 64                               |
| 134,25    | 37   | 139,2  | 29, 59, 61, 62, 120,<br>130, 152 |
| 135,13    | 16   |        |                                  |
| 135,15    | 59, 172  | 139,9  | 120                              |
| 137,7     | 128  | 139,10 | 62, 152                          |
| 137,9     | 73   | 139,11 | 62, 152, 165, 186, 200           |
| 137,15    | 16   | 139,12 | 130, 135                         |
| 138,1     | 16, 28   | 139,13 | 135, 198                         |
| 138,2     | 58, 62, 70, 71, 72, 76,<br>119, 120, 157       | 139,16 | 64, 76                           |
| 138,3     | 50, 52, 58, 62, 63, 64,<br>148, 150, 168       | 139,17 | 223, 229                         |
| 138,5     | 52, 61, 100, 193, 203                          | 140,7  | 169                              |
| 138,6     | 59, 64, 92, 93, 99, 101,<br>104, 105, 107, 108 | 140,11 | 235                              |
| 138,7     | 59, 202  | 140,13 | 89                               |
| 138,10    | 58   | 140,17 | 236                              |
| 138,11    | 202  | 141,1  | 29, 62, 130, 152                 |
| 138,12    | 37, 128, 135, 168                              | 141,3  | 29, 52, 62                       |
| 138,15    | 29, 62, 71, 74                                 | 141,5  | 135, 142, 178                    |
| 138,17    | 120, 133                                       | 141,6  | 66, 130, 137, 198                |
| 138,19    | 39, 58, 61, 66, 186,<br>193, 200, 204          | 141,7  | 137, 179, 198                    |
| 138,20    | 29, 40, 52, 198                                | 141,8  | 34, 151, 204                     |
| 138,21    | 40, 50, 52, 64, 202                            | 142,2  | 29, 64, 71, 164, 167             |
| 138,22    | 40, 62, 179, 210                               | 142,10 | 210                              |
|           |  | 142,13 | 236                              |
|           |  | 143,1  | 169                              |
|           |  | 143,3  | 29                               |
|           |  | 143,4  | 165, 169                         |

|                              |                               |              |                       |
|------------------------------|-------------------------------|--------------|-----------------------|
| 143,5                        | 59, 66                        | I 8          | 29, 32                |
| 143,7                        | 16, 66, 202, 203, 204,<br>211 | I 10<br>I 12 | 174, 176<br>32, 64    |
| 143,8                        | 33, 128                       | I 12-15      | 34                    |
| 143,9                        | 52, 198                       | I 13         | 64, 174               |
| 143,10                       | 62, 64, 66, 104, 120          | I 15         | 64                    |
| 143,11                       | 37                            | I 17         | 32, 174               |
| 143,13                       | 229                           | I 17-19      | 34                    |
| 143,18                       | 198, 211, 207                 | I 18         | 32, 79                |
| 143,21                       | 43, 168, 207, 231             | I 20         | 32                    |
| 143,22                       | 138, 151                      | I 21         | 32                    |
| 143,23                       | 273                           | I 26         | 32, 34, 86            |
| 144,3                        | 120, 128                      | I 27         | 32                    |
| 145,7                        | 233                           | I 27-42      | 34                    |
| 146,13                       | 236                           | I 28         | 35, 64, 175, 212, 215 |
| 147,2                        | 58, 89, 233                   | I 29         | 34                    |
| 147,4                        | 58, 198, 212, 233             | I 31         | 175                   |
| 148,4                        | 16                            | I 32         | 30, 34                |
| 148,5                        | 215                           | I 33         | 175                   |
| 148,8                        | 223, 228, 230                 | I 33-35      | 174                   |
| 149,2                        | 178, 208, 229, 232            | I 34         | 174                   |
| 149,3                        | 169, 170                      | I 35         | 155, 175              |
| 149,4                        | 229                           | I 39         | 32                    |
| 150,1                        | 231                           | II 1         | 32                    |
| 150,2                        | 34, 231                       | II 4         | 30                    |
|                              |                               | II 5         | 35                    |
|                              |                               | II 6         | 35                    |
| <i>Tractatus Mysteriorum</i> |                               | II 9         | 35, 64, 175           |
| I 1                          | 28, 29, 32, 37, 212           | II 10        | 35, 64                |
| I 2                          | 32, 76, 212                   | II 11        | 32                    |
| I 3                          | 64, 176, 213, 215             | II 12        | 27                    |
| I 3-5                        |                               | II 14        | 30                    |
| I 5                          | 64, 89, 213, 214              |              |                       |
| I 6                          | 18, 40, 174, 196, 201,<br>212 |              |                       |
| I 7                          | 33, 213                       |              |                       |

*In Constantium Imperatorem*

|    |             |
|----|-------------|
| 9  | 120         |
| 11 | 42          |
| 15 | 155         |
| 17 | 120         |
| 19 | 72, 202     |
| 20 | 15          |
| 21 | 56, 71, 120 |

*Collectanea antiariana parisina  
(Fragmenta historica)*

|         |            |
|---------|------------|
| B II 3  | 54         |
| B II 11 | 13, 17, 36 |

*Liber II ad Constantium*

|    |                  |
|----|------------------|
| 11 | 14, 71, 202, 236 |
|----|------------------|

*Hymnen*

|                        |          |
|------------------------|----------|
| <i>Ante saecula</i>    | 64, 76   |
| <i>Adae carnis</i>     | 100, 104 |
| <i>Fefellit saeuam</i> | 200, 216 |

*Fragmente*

|                            |                  |
|----------------------------|------------------|
| A ( <i>contra Const.</i> ) | 72, 75, 196, 204 |
| B ( <i>In Iob</i> )        | 104              |
| C ( <i>In Mat.</i> )       | 41               |
| D ( <i>Ep. ad. Tim.</i> )  | 50               |

## Autorenregister

|                        |  |                             |   |
|------------------------|--|-----------------------------|---|
| Augustinus von Hippo   | 38, 98, 131, 181   | Coustant, P.                | 53, 195   |
| Alcaín, J.A.           | 158, 165, 170, 172   | Chromatius v. Aquileia      | 80, 91, 92, 103, 175  |
| Aldama, J.A.           | 76   | Crouzel, H.                 | 178, 222  |
| Ambrosius v. Mailand   | 137, 168   |                             |   |
| Anyanwu, A.G.S.        | 13, 17, 33, 34, 217  |                             |   |
| Arens, L.              | 46   | Doignon, J.                 | 5, 10, 19, 30, 41, 42,<br>43, 44, 46, 47, 58, 73,<br>79, 91, 94, 101, 104,<br>105, 106, 107, 112,<br>113, 117, 136, 137, 180                                |
| Armstrong, G.T.        | 22   | Driscoll, J.                | 5, 105, 106, 107  |
| Athanasius der Große   | 5, 12, 14, 15, 16, 18,<br>20, 21, 25, 36, 39, 40,<br>43, 46, 47, 62, 74, 81,<br>82, 93, 96, 124, 127,<br>131, 138, 148, 155,<br>165, 166, 195, 205 | Dumeige, G.                 | 119   |
| Ayán, J.J.             | 34, 101, 104   | Durst, M.                   | 6, 18, 34, 37, 41, 78,<br>89, 141, 147, 165, 166,<br>168, 178, 179  |
|                        |  |                             |   |
| Balthasar, H.U.v.      | 187  | Eckart, M.                  | 222   |
| Baltzer, J.P.          | 187  | <i>Epistula Barnabae</i>    | 32  |
| Bertrand, D.A.         | 5, 68  | (Barnabasbrief)             |   |
| Bobrinskoy, B.         | 91   | Eusebios von Emesa          | 140   |
| Bonnano Degani, M.G.   | 89   | <i>Excerpta ex Theodoto</i> | 73, 124   |
| Brisson, J.P.          | 29, 32, 33, 35, 89, 90,<br>175, 213, 214, 215  |                             |   |
| Burns, P.C.            | 5, 42, 43, 73, 78, 79,<br>113, 117, 136, 140   | Faustinus, Märtyrer         | 91  |
|                        |  | Favre, R.                   | 5, 6, 64, 136, 140, 141,<br>147, 148, 178   |
| Cantalamessa, R.       | 13, 52, 53, 61, 64, 127  | Fierro, A.                  | 5, 6, 22, 25, 33, 34, 43,<br>44, 45, 47, 55, 64, 65,<br>66, 68, 78, 85, 106,<br>132, 80, 84, 85, 87, 88,<br>89, 9, 92, 93, 195, 196,<br>198, 199, 200, 203, |
| Cavalcanti, E.         | 35   | Figura, M.                  |   |
| Charlier, A.           | 78, 82   |                             |   |
| Cignelli, L.           | 131  |                             |   |
| Cyprian von Karthago   | 35, 113, 157   |                             |   |
| Clemens<br>Alexandrien | v. 31, 95, 124, 140  |                             |   |

|                        |   |                       |   |
|------------------------|---|-----------------------|---|
|                        | 205, 212, 214, 215,<br>217, 222, 223, 226,<br>231, 232  | Jacobs, J.W.          | 145   |
| Franco, R.             | 222   | Justinus der Märtyrer | 15, 34, 74, 91, 93, 94,<br>95, 98, 101, 104, 175,<br>217  |
| Gaius M. Victorinus    | 18  | Kannengießer, Chr.    | 27, 39, 62  |
| Galtier, P.            | 31, 47, 43, 50, 58, 64,<br>65, 68, 70, 72, 187, 226   | Kinnavey, R.J.        | 133   |
| Gastaldi, N.           | 27  | Laktanz               | 95  |
| Giamberardini. G.      | 13, 82, 145, 178  | Ladaria, L.F.         | 5, 9, 10, 13, 16, 20, 22,<br>24, 25, 29, 31, 34, 43,<br>78, 91, 95, 104, 105,<br>108, 181, 209, 213 |
| Gregor von Elvira      | 18, 23, 32, 34, 74, 79,<br>88, 92, 93, 158, 175,<br>179, 181, 205   | Le Bachelet, X.       | 64, 140, 144  |
| Gregor von Nazianz     | 98  | Lebon, J.             | 41, 137, 177  |
| Gregor von Nyssa       | 94  | Lemarié, J.           | 109   |
| Grillmeier, A.         | 41, 53, 58, 61, 137,<br>178, 187  | Leo der Große         | 46, 47, 51, 88  |
| Hengel. M.             | 73  | Limongi, P.           | 141   |
| Hieronimus             | 92, 109, 138  | Longobardo, L.        | 32, 44, 89, 107, 215  |
| Hippolyt von Rom       | 18, 24, 31, 34, 36,<br>91, 205, 218   | Mambrino, J.          | 16  |
| Iacoangeli, R.         | 44, 172   | Marcellus von Ancyra  | 72  |
| Ignatius v. Antiochien | 76  | Martin, A.            | 145   |
| Irenäus von Lyon       | 15, 16, 17, 18, 19, 24,<br>25, 28, 31, 32, 33, 35,<br>47, 50, 54, 73, 74, 76,<br>80, 81, 88, 90, 98, 101,<br>103, 104, 108, 115,<br>117, 124, 126, 129,<br>138, 155, 166, 168,<br>170, 175, 179, 182,<br>184, 201, 205, 207,<br>214, 217, 218, 219,<br>233, 235 | Martín, J.P.          | 74, 94  |
|                        |   | McDermott, J.M.       | 43  |
|                        |   | McHugh, J.F.          | 180, 187, 222, 226  |
|                        |   | McMahon, J.F.         | 5, 15, 16, 78, 98, 145,<br>166, 172, 188, 203   |
|                        |   | Meijering, E.P.       | 11, 13, 82, 142, 187  |
|                        |   | Mersch, E.            | 78, 82, 85  |
|                        |   | Moingt, J.            | 13, 43  |
|                        |   | Novatian              | 15, 18, 53, 60, 61, 63,<br>64, 73, 93, 127, 181,<br>186, 222  |

|                                |   |                              |  |
|--------------------------------|---|------------------------------|--|
| Orazio, A.                     | 5, 71, 78, 80, 85, 89,<br>147, 150, 233   | Sans, I.                     | 101, 104   |
| Orbe, A.                       | 12, 16, 24, 31, 32, 34,<br>42, 47, 73, 74, 76, 77,<br>78, 79, 80, 88, 91, 98,<br>99, 101, 103, 108, 115,<br>124, 138, 155, 165,<br>166, 168, 170, 175,<br>178, 179, 181, 182,<br>192, 196, 205, 207,<br>216, 219, 223, 228, 235 | Schendel, E.                 | 217, 222   |
| Origenes                       | 19, 30, 34, 35, 56, 73,<br>98, 104, 106, 113, 117,<br>123, 127, 136, 154,<br>158, 165, 170, 172,<br>181, 214, 217, 228  | Seneca                       | 140  |
| Pelland, G.                    | 5, 32, 33, 34, 89, 93,<br>110, 208, 212, 213,<br>214, 215, 222, 229   | Simonetti, M.                | 13, 18, 28, 29, 32, 43,<br>53, 64, 74, 113, 117,<br>127, 131   |
| Petorelli, J.P.                | 80, 232   | Smulders, P.                 | 6, 22, 43, 52, 55, 72,<br>129, 131, 132, 190,<br>194   |
| Phoebadius von Agen            | 17, 20, 21, 47, 60, 73,<br>97, 181  | Steiner, M.                  | 101  |
| Potamius von Lissabon          | 133   | Theophilus von<br>Antiochien | 15, 18   |
| Protoevangelium des<br>Jakobus | 73  | Tertullian                   | 13, 14, 15, 17, 18, 20,<br>23, 24, 29, 30, 32, 36,<br>39, 40, 41, 43, 44, 47,<br>52, 53, 61, 62, 4, 73,<br>74, 75, 76, 88, 91, 94,<br>107, 108, 112, 115,<br>120, 124, 126, 131,<br>136, 137, 138, 155,<br>162, 172, 180, 181,<br>196, 205, 214, 217,<br>219, 222, 228 |
| Raifer, F.                     | 166   | Wild, Ph.                    | 34, 55, 78, 81, 85, 86,<br>180, 230  |
| Rondeau, M.J.                  | 28, 34, 47, 52, 61, 62<br>78  | Zani, A.                     | 15, 16, 18, 24, 28, 29,<br>32, 34, 36, 61, 63, 74,<br>119, 155, 174, 178,<br>179, 180, 181, 218  |
| Rusch, W.G.                    | 23  |                              |  |